

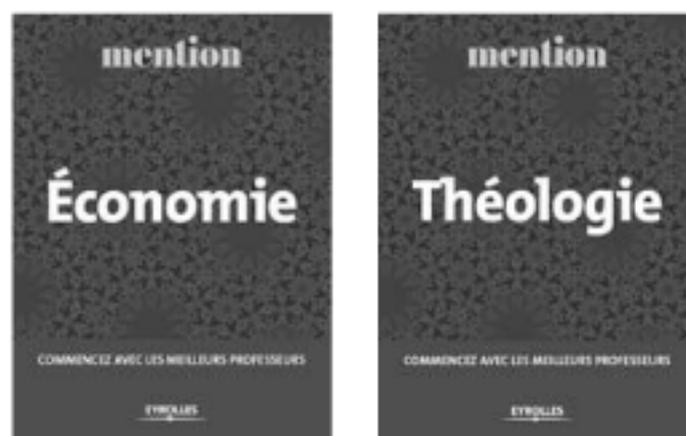
Collection
MENTION

Philosophie

La collection Mention



À paraître



Collection
MENTION

Philosophie

Commencez avec les meilleurs professeurs

EYROLLES



Groupe Eyrolles
61, bd Saint-Germain
75240 Paris cedex 05

www.editions-eyrolles.com

Annexes et bibliographies

Les annexes et les bibliographies sont accessibles en ligne à l'adresse :

www.editions-eyrolles.com/mention



Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée notamment dans l'enseignement provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage, sur quelque support que ce soit, sans autorisation de l'Éditeur ou du Centre Français d'Exploitation du Droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

© Groupe Eyrolles, 2007
ISBN : 978-2-212-53884-7

Sommaire

Chapitre 1 – Histoire de la philosophie : les grands auteurs et leurs doctrines	7
Chapitre 2 – Logique	49
Chapitre 3 – Métaphysique et ontologie	77
Chapitre 4 – Philosophie des sciences	109
Chapitre 5 – Philosophie morale et éthique	135
Chapitre 6 – Philosophie politique	161
Chapitre 7 – Philosophie de l'art et esthétique	187
Chapitre 8 – Philosophie chinoise	213
Chapitre 9 – Qu'est-ce que la philosophie ?	241

Histoire de la philosophie : les grands auteurs et leurs doctrines

FRÉDÉRIC LAUPIES

Professeur en classes préparatoires aux grandes écoles,
Notre-Dame du Grandchamp, Versailles

Il semble que l'histoire de la philosophie soit le meilleur argument pour discréditer la philosophie ! Les propositions les plus contraires coexistent : l'âme est immortelle, l'âme est mortelle ; l'homme est libre, l'homme n'est pas libre, Dieu n'existe pas, Dieu existe... Peut-on prendre au sérieux une discipline qui prétend viser la vérité et qui offre, sans vergogne, le spectacle ridicule de la foire aux énoncés les plus contradictoires ? Quel besoin a-t-on, de plus, de se reporter aux pensées des autres pour penser par soi-même ? Ces objections reposent sur un malentendu.

Le propre de la philosophie n'est pas de donner des affirmations péremptoires ou des réponses incontestables. Elle est d'abord une inquiétude. Elle questionne le monde et le discours sur le monde ; elle cherche la vérité avec modestie, elle a compris que la vérité est indissociable de sa recherche. L'histoire de la philosophie peut ainsi être appréhendée comme un ensemble d'approches animées par le même souci de compréhension. Elle n'est pas une juxtaposition de points de vue ni une collection de créations originales, mais un même élan de

l'esprit. Penser par soi-même, c'est d'abord penser : concevoir logiquement ce qui est susceptible d'être conçu par tout autre sujet pensant. Penser *par* soi-même n'est donc pas penser *pour* soi-même mais, nécessairement, accéder à l'universel.

Les pensées du passé sont donc actuelles en tant qu'elles sont des pensées. Ainsi se comprend mieux l'historicité de la philosophie. La chronologie n'est pas neutre, elle a sa logique : une pensée peut emprunter des outils et des problématiques aux pensées qui la précèdent. Mais la chronologie ne saurait être déterminante : quelle que soit l'époque, le pensable est pensable. L'histoire de la philosophie est donc paradoxale : les pensées sont actuelles en raison de leur inactualité.

Ainsi, entrer en philosophie est entrer dans des questionnements qui n'appartiennent pas à ceux qui les ont formulés. Le philosophe est un médiateur : il féconde la pensée, ouvre sur un universel dont la conquête aurait été laborieuse, voire impossible sans lui.

La lecture des grands textes est en conséquence irremplaçable ; elle est comme un dialogue entre les vivants et les morts, dans lequel les morts éveillent les vivants à l'art de penser. Les pages qui suivent cherchent à mettre en présence de quelques questionnements, universels quant à leur portée, particuliers quant à leur genèse. Elles auront atteint leur but si elles donnent le désir de lire.

Pour des indications de lecture concernant chaque philosophe, consulter la bibliographie en ligne.

PLATON

(427-348 av. J.-C.)

L'ESSENTIEL EST INVISIBLE

L'œuvre de Platon a des accents dramatiques ; l'ombre de la mort de Socrate hante bien des textes. Outre les trois dialogues explicitement consacrés aux dernières heures de Socrate, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon*, la mort imminente, annoncée ou pensée, est présente. Toutefois, la pensée de Platon n'est pas tragique : l'aporie, ou impasse logique, n'est jamais définitive, les châtiments infernaux ne sont pas définitifs. Cette confiance en la puissance de la réflexion, en la fécondité du temps, se manifeste dans la seule question qui vaille : « Qu'est-ce que... ? » Son ampleur est infinie, son examen demande le temps d'une vie.

Que demande-t-on par une telle question ? On pourrait n'y voir qu'une question de vocabulaire ; la lecture de la définition d'un dictionnaire suffirait alors à y donner une réponse. Mais le dictionnaire n'enseigne rien que l'acception du terme dans la langue, ce que l'on peut appeler une définition nominale.

Le questionnement platonicien ne porte pas sur les mots mais sur l'être : le « est » de la question *Qu'est-ce que... ?* doit être pris au sérieux. Si l'on peut dire d'une action, d'une cité ou d'une décision qu'elles *sont* justes, c'est qu'il existe une réalité qui leur est commune et qui les constitue dans leur identité. Ce fond commun n'est pas une représentation subjective. La justice que l'on prédique de l'action, de la cité ou de la décision n'est pas une simple détermination logique que l'on pourrait à loisir attribuer à des sujets logiques, elle est une réalité ontologique en vertu de quoi *il y a* une effectivité des réalités singulières. Demander « Qu'est-ce que la justice ? », c'est ainsi tenter de saisir ce qui constitue

l'unité du multiple : en deçà ou au-delà de la multiplicité des choses justes, identifier ce en vertu de quoi elles sont ce qu'elles sont. Cette enquête doit opérer la distinction entre ce qui appartient en propre à l'essence et ce qui est une détermination de la chose singulière. Il s'agit, en un mot, de passer du multiple à l'un, des étants singuliers à l'essence, du sensible à l'intelligible. Ce passage a pour nom « dialectique », *dia-lexis*, division par la parole. Ainsi ne faut-il pas confondre l'idée que l'on se fait de la justice et l'Idée de la justice : l'idée comme représentation intellectuelle est immanente à l'esprit qui la conçoit ; elle peut varier selon la plus ou moins grande acuité d'esprit de celui qui la pense. L'Idée, que l'on peut aussi appeler essence, est la réalité par quoi les choses sont ce qu'elles sont : les hommes, par exemple, ne sont hommes qu'en vertu de leur participation à l'Idée d'homme.

La relation mimétique est donc au principe de l'être : le beau corps est beau en ceci qu'il ressemble à la Beauté en soi. La vérité n'est donc pas seulement la relation entre l'énoncé et ce qu'il vise, mais elle est une détermination essentielle de l'étant lui-même : un cheval, par exemple, n'est cheval que s'il est un *vrai* cheval, adéquat à son essence. Dans le cas contraire, il n'est qu'un faux-semblant, une illusion.

Le Bien, le Beau, le Vrai ne sont donc pas des « valeurs », dont toute la réalité vient du rapport entre l'attente subjective et le donné ; ils sont ce par quoi la réalité donnée échappe à la dérélition.

ARISTOTE

(384-322 av. J.-C.)

LA LEÇON DE CHOSES

La « leçon de chose »... belle expression, sans doute désuète, mais lourde de sens. Décrire le donné minutieusement, sans autre exigence que celle de comprendre son agencement : loin des *a priori* méthodologiques, il s'agit de s'ajuster à ce qui est. L'ordre de la connaissance est donné par la chose à connaître et non par des réquisits de l'esprit. C'est l'être qui éclaire l'esprit connaissant et non pas l'inverse. L'étonnement est au principe de la philosophie, mais il ne cesse pas avec la connaissance : « les dieux sont partout » disait Héraclite à des visiteurs hésitant à entrer dans la cuisine où il se chauffait. Aristote, qui aime citer cette anecdote, cultive le *thaumazein*, l'émerveillement théorétique. Le point culminant de la connaissance est la contemplation, la *theôria*, la complaisance en l'acte même de connaître, sans autre satisfaction que celle de comprendre, de s'enchanter de l'intelligible. La métaphysique, qui s'efforce de connaître l'être au-delà des différences spécifiques des étants est au plus près de la *theôria* ; mais l'intelligibilité est présente dans les réalités les plus triviales en apparence.

En effet, l'intelligibilité est la puissance inhérente aux étants de pouvoir être saisis par notre intelligence. Cette puissance n'est pas produite par l'acte de la connaissance, elle en est la condition. Il y a là un donné que nous ne pouvons que constater. La question n'est pas de comprendre la raison pour laquelle il y a du connaissable plutôt que de l'inconnaissable, ni non plus de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ; l'enquête est simple dans son projet : connaître ce qu'il y a à connaître, sans fixer d'autres limites que celles que l'on rencontrera en y étant confronté.

La logique nous ouvre donc sur l'être même : les principes logiques sont tout à la fois des principes ontologiques. La non-contradiction est une exigence nécessaire de la cohérence du propos et, partant, de sa vérité, parce qu'elle est, d'abord, une détermination constitutive des étants : aucun être n'est à la fois lui-même et son contraire.

La physique repose sur le premier étonnement : du non-être advient l'être, la fleur sort du bourgeon ! La nature est cet avènement : comprendre la nature est donc comprendre l'avènement d'un être sur fond de non-être. Il ne s'agit pas ici de néant, d'absoluité du rien : dans la nature, le non-être est relatif. Le « non-être fleur » du bourgeon est tout simplement sa puissance de devenir fleur. La nature est ainsi dynamique de croissance inhérente à l'être ; elle est ordonnée à un terme, le *télos* de l'être, son achèvement. La culture est donc culture de la nature ; de même que le paysan aide le fruit à venir à maturité, le médecin aide le corps à recouvrer la santé. Le passage de la physique à l'éthique s'opère ainsi sans rupture : l'homme a à devenir humain. Le bien n'est donc pas à créer mais à reconnaître. De même, le passage de l'éthique à la politique ne suppose pas de solution de continuité : la cité n'est pas une abstraction, elle repose sur la nature politique de l'homme ; dès lors, elle vise un bien qu'il s'agit de reconnaître à partir de l'être de l'homme comme être en relation.

ÉPICURE

(341-270 av. J.-C.)

UN ART DE VIVRE

Une seule chose est nécessaire : bien vivre. Les opérations de la pensée, les spéculations les plus brillantes n'ont pas de sens si elles ne conduisent pas à vivre. En effet, quoi de plus essentiel que la vie que j'éprouve ? Il serait vain de vouloir mettre au-dessus de la vie telle ou telle valeur, puisque rien ne saurait avoir de valeur pour celui qui ne vit pas. Ainsi, loin de la philosophie théorétique, de la contemplation gratuite, il faut appréhender en toute simplicité ce qui est susceptible de régler la vie au service de la vie elle-même.

La physique est de ce fait portée par un intérêt vital : plus que de savoir ce que sont les choses, il s'agit de savoir comment agir en fonction de ce que sont les choses. Ce souci d'un agir sage exige toutefois une connaissance précise de la nature des choses. Le philosophe se fait donc physicien pour devenir sage par la médiation de la science.

La physique s'efforce de comprendre de quoi est faite la nature, quels en sont les principes. Parménide avait répondu de façon limpide : l'être ne peut devenir puisque devenir est passer de l'être au non-être ou du non-être à l'être ; l'être ne peut avoir de parties puisque les parties se distinguent par leur non-être réciproque – il y a du multiple si l'un *n'est pas* l'autre ; l'être ne peut pas se dire en plusieurs sens... et il ne peut y avoir plusieurs êtres. Cette pureté de l'être interdit que l'on en parle : comment parler de ce qui est absolument unique puisque parler est toujours mettre en relation des éléments distincts ? Cette pureté de l'être interdit aussi de traiter le devenir comme une réalité. Cette absoluité suscite le silence de la contemplation ; le mépris pour le devenir implique la négation même de la philosophie de la nature.

Démocrite rend hommage à Parménide tout en rendant raison du devenir : ce qui devient est composé d'éléments qui ne deviennent pas. Les atomes *sont*, au sens plénier du verbe *être* : sans commencement ni fin, sans parties, absolument simples et identiques à soi. Il faut donc affirmer que la nature n'a pas d'autres principes que les atomes et le vide dans lequel les atomes se déplacent selon une inclinaison indéterminée, le *clinamen*.

L'identité de l'individu tient donc à la composition des atomes et non aux atomes pris en eux-mêmes : la décomposition est ainsi la disparition complète de l'individu. Il n'y a pas, en conséquence, à craindre la mort ; il n'y a ni au-delà à espérer, ni dieux à révéler. Si les dieux existent, ils sont eux-mêmes des composés d'atomes, des vivants immortels bienheureux. La sagesse consiste donc à vivre au présent. Cette exigence n'est en aucune façon motivée par la conscience de la fugacité de la vie : la vie, brève ou longue, est toujours et seulement présente ; qu'il me reste deux semaines à vivre ou cinquante ans ne change rien au fait que je ne vis que *maintenant*. Le sage a compris que le plaisir est le fondement de l'éthique ; toutefois il ne s'agit pas de n'importe quel plaisir, mais seulement du plaisir de la quiétude. Pour l'éprouver, il faut savoir renoncer à un plaisir qui occasionne plus de trouble que de satisfaction et accepter une douleur dont la suppression troublerait plus qu'elle-même... la sagesse est donc un art de vivre.

ÉPICTÈTE

(v. 50 - v. 130)

ÊTRE DU MONDE

Philosopher, c'est apprendre à vivre. Certes les vivants vivent sans avoir à l'apprendre, mais l'homme est appelé à bien vivre : il est responsable de son bonheur.

D'où vient le trouble ? Les sceptiques avaient déjà remarqué que ce sont nos jugements qui nous affectent et non pas tant les faits eux-mêmes. Toutefois, ils en avaient tiré une conséquence hâtive : absté-nons-nous de juger et prenons ce qui advient comme cela advient. C'était nier que les jugements nous troublent non pas parce qu'ils sont des jugements, mais parce qu'ils sont faux !

La source principale du trouble provient, en effet, de ne pouvoir faire ce que l'on veut : soit les circonstances font obstacle à ma volonté, soit les événements contrarient mon attente. Dans les deux cas, le mécontentement est induit par un jugement erroné : j'ai cru possible ce qui ne l'est pas. La source de l'affliction n'est donc pas dans la résistance du monde, mais dans mon erreur. Par conséquent, si je suis responsable de mon affliction, je peux aussi m'en sauver : je ne peux pas agir sur les circonstances, mais je peux agir sur mon jugement. Le vrai pouvoir est celui que j'ai sur mes représentations. Ce pouvoir ne consiste pas à agir sur mes objets de conscience à loisir, mais, plus simplement, à écarter l'erreur : le jugement faux est issu du manque d'attention, de la part prédominante du désir. Se rendre maître de ses représentations, c'est d'abord renoncer à ériger son désir en règle des choses. Connaître, c'est se rendre disponible à ce qui est. Il est dès lors possible d'ajuster son désir à la nature des choses : apprécier le caduc comme caduc, assumer le nécessaire.

Il y a ainsi comme une ruse du sage : pour faire ce que je veux, je dois vouloir ce que je peux ! Pour ne pas être sous la tutelle d'un maître, il me faut désirer uniquement ce que je peux me donner à moi-même.

Il ne faudrait cependant pas réduire la sagesse à la résignation : faute de pouvoir changer les circonstances, on ferait contre mauvaise fortune bon cœur. Le sage ne se borne pas au constat de la nécessité de fait, de la nécessité qui découle de circonstances elles-mêmes contingentes. Il s'élève à la connaissance de la nécessité de raison : il sait voir dans la nature un ordre. Le monde lui apparaît dans sa vérité : un organisme rationnel gouverné par un dieu immanent. L'individu n'est donc pas un élément isolé, indépendant du monde et extérieur à lui. Il est partie prenante du monde. Ce qui lui paraît une privation de son point de vue, la perte d'un être cher, par exemple, a une raison d'être eu égard au tout. La sagesse consiste ainsi à adhérer à la rationalité du réel, à adopter le point de vue du tout : il ne s'agit pas de « se faire une raison » mais de reconnaître la raison des choses.

La raison de l'homme est comme une étincelle de la raison du dieu qui gouverne toute chose : les hommes sont égaux, le monde est leur cité ; ils accèdent à la sagesse, c'est-à-dire au bonheur, s'ils suivent la nature, c'est-à-dire la raison, c'est-à-dire dieu. Paradoxalement, il faut revenir en son intérieur, comprendre que le vrai pouvoir porte sur les représentations, pour découvrir la source de la sagesse dans le consentement à la belle ordonnance du monde.

PLOTIN

(v. 205-270)

LE PRIMAT DE L'UN

Comprendre, c'est « prendre ensemble », expliciter les liens et non pas les inventer. On ne comprend l'effet, par exemple, que si on le relie à sa cause. Cette opération rassemble, dépasse la dispersion. Le mouvement de la connaissance est donc un passage du multiple à l'un. De la multiplicité des faits sans ordre, on passe à la logique des phénomènes et des lois ; de la multiplicité des exemples, on passe à l'unicité de l'idée qu'ils illustrent. Il y a donc, de notre point de vue, un primat de l'un. Ce primat est visible dans les choses mêmes : une statue tombe en ruine lorsqu'elle perd son unité ; une cité se délite pour la même raison ; un vivant meurt lorsque le multiple qui le constitue ne fait plus un. Cette puissance de l'un, telle qu'elle apparaît dans notre expérience, est ambiguë et imparfaite. Ambiguë parce que l'*un* recouvre à la fois l'unicité et l'unité. Il n'y a en effet qu'un seul concept de triangle : sa définition est simple et invariable ; elle désigne le principe dont il y a plusieurs espèces et une infinité d'individus possibles. En revanche, le vivant est *un* parce qu'il lie harmonieusement une diversité de membres et d'organes. Dans le premier cas, l'un est exclusif du multiple, dans le second, l'un articule le multiple. Cette ambiguïté est l'indice d'une imperfection. De toute évidence, l'unité est moins *une* que l'unicité puisqu'elle suppose le multiple ; l'unicité est donc la perfection de l'un. Pourtant, elle nous apparaît encore comme dépendante du multiple : l'idée est *une* en elle-même mais elle est tributaire d'un système d'idées : l'idée de triangle dépend de l'idée de polygone, laquelle dépend de l'idée d'espace linéaire.

Nous saisissons donc que l'un est le principe de l'être et du connaître ; mais nous savons aussi que l'un auquel nous avons affaire ne corres-

pond pas pleinement au concept d'un. Il faut donc conclure que l'un que nous connaissons n'est qu'un pâle reflet de l'un dans sa perfection. L'Un parfait est extérieur à toutes les formes de multiplicité : puisqu'il ne se différencie en aucune façon de soi, il ne se pense pas lui-même ; puisqu'il ne peut être autre que ce qu'il est, il ne devient pas. Il est donc absolument transcendant. Comment dès lors comprendre que nous en ayons l'idée et que le multiple dont nous faisons l'expérience dépende de lui en quelque façon ? Il ne saurait être question ici de création *ex nihilo* : l'Un n'est pas un être personnel, il ne délibère pas, il ne peut choisir de donner ou de ne pas donner l'être. Sa perfection est précisément son identité impassible et sa nécessité éternelle. Comme la lumière émane du soleil sans l'affecter, les étants sont émanés de l'Un sans l'affecter ni le diminuer. Cette émanation n'est pas immédiate : de l'Un procède l'Intellect, une intelligence démiurgique, qui n'a pas la perfection de l'Un puisqu'elle se pense elle-même et ce qui n'est pas elle ; de l'Intellect procède l'Âme du monde, de laquelle émanent les âmes humaines et la matière. Il n'y a donc pas lieu de mépriser la matière puisqu'elle est divine ; mais il faut une conversion de l'âme pour se tourner vers l'Un par l'Âme du monde et l'Intellect. Le salut est dans la contemplation extatique et silencieuse de l'Un.

THOMAS D'AQUIN

(v. 1225-1274)

FOI ET RAISON

Comment penser le rapport entre philosophie et foi ? Poser la question, c'est déjà supposer qu'il y a un rapport possible. Nous serions pourtant enclins à régler la question en la supprimant : philosophie et foi s'opposent comme la pensée critique et le dogmatisme, comme l'autonomie de la raison et l'autorité.

Ce jugement est injustement expéditif. Il y a là une vraie question philosophique pour trois raisons.

La notion même de Révélation suppose un contenu offert à l'intelligence. Le mystère révélé ne peut être ni déduit *a priori* par la raison, ni prouvé *a posteriori* par l'expérience, mais il peut être objet de contemplation : il y en a donc une intelligence possible. L'impossibilité de l'épuiser, c'est-à-dire de le comprendre, n'en rend pas impossible toute compréhension.

Ensuite, le contenu révélé est présenté comme vrai, comme adéquat à ce qui est. Le Dieu qui se révèle suppose un destinataire apte à connaître la vérité. La révélation est, dans son projet même, le signe d'une analogie entre l'homme et Dieu : tous deux ont un esprit susceptible de connaître et de se connaître. Or la vérité est une, elle ne dépend pas de la façon dont on la connaît. Ce que l'homme peut connaître par la lumière naturelle ne peut entrer en contradiction avec ce qui lui est révélé. Bien plus, ces connaissances naturelles peuvent aider à appréhender le donné révélé. La philosophie est donc sollicitée pour entrer dans l'intelligence du mystère.

Enfin, la révélation chrétienne, dans son contenu, justifie l'exercice de la pensée rationnelle : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était Dieu ; par lui tout a été fait. » Le Verbe de Dieu, la connaissance réflexive de Dieu, le Concept primordial, est au principe de tout ce qui est. Cet énoncé affirme la rationalité du réel : l'activité philosophique se trouve ainsi justifiée de l'intérieur même du donné révélé.

Il n'y a donc pas lieu de révoquer la pensée antique. La pensée païenne n'est pas invalidée sous prétexte qu'elle est extérieure à la révélation ; elle doit être reprise de façon critique. La critique s'opère à partir de l'autorité de la parole révélée, exprimée dans les Écritures saintes ou par les Pères de l'Église. Mais il ne s'agit pas d'opposer un contenu dogmatique à une pensée autonome. La présupposition de la révélation conduit à une authentique démarche philosophique : si la pensée païenne est en contradiction avec la révélation, ce ne peut être qu'en raison de sa fausseté ; il convient donc de la réfuter, non au moyen du donné révélé qui, en lui-même, ne saurait rien prouver, mais au moyen des outils de la philosophie. La référence à la foi suscite donc un travail intellectuel des plus rigoureux. L'intelligence doit aller au-devant de l'ordre intelligible. L'ordre du savoir est fondé sur l'ordre des choses : logique, physique, éthique, politique, métaphysique. Depuis l'étude des lois de la pensée, qui sont en même temps les lois des étants, jusqu'à la connaissance de l'être en tant qu'être, l'intelligence s'élève à la contemplation de la cause première. Ainsi se déploie une authentique pensée de l'unité, fondement d'un véritable humanisme : dévoilement et révélation, corps et esprit, nature et grâce.

HOBBS
(1588-1679)

L'ESSENCE DU POUVOIR

Lorsque l'on vit une révolution violente, on ne se pose pas la question de la raison d'être d'un pouvoir ordonnateur. La seule question brûlante est celle de la légitimité du pouvoir. Sur quoi le fonder ? Le pouvoir est dans sa nature doublement relatif parce qu'il est *puissance*, non pas seulement au sens de force mais d'abord au sens de potentialité. La puissance est relative à une source et à une fin. Elle émane d'un être dont elle est l'apanage. Elle est relative aux fins qu'elle permet d'atteindre. Cette double relativité est contradictoire avec les conditions de l'exercice du pouvoir. Le pouvoir n'a d'efficience que s'il a l'autorité. En tant qu'il s'exerce, il ne peut être subordonné à des principes susceptibles d'en altérer la majesté. Le pouvoir est donc hybride : ni tout à fait absolu ni tout à fait relatif, il suppose l'autorité qui inspire le respect, mais il a besoin de la force qui tient en respect. Seule une analyse rationnelle permet d'en comprendre la logique.

La raison est capable d'analyser le fond des choses en dépassant ce qui frappe la sensibilité au premier abord. De même que Galilée suspend les qualités secondes, l'odeur, la saveur, la couleur, pour appréhender la nature « toute nue », de même le penseur rigoureux du politique peut se reporter au principe des relations sans s'embarrasser des scories apportées par l'histoire et les diverses croyances. L'homme « tout nu » est déterminé par la loi de la survie ; telle une force dont le mouvement cinétique se prolonge aussi longtemps qu'elle ne rencontre pas d'obstacles, la vie de l'individu emploie tous les moyens à sa disposition pour survivre. Dans cet état de nature, représentation de l'état de l'homme dans sa pureté, le droit coïncide avec le fait : aussi longtemps que des règles extérieures n'imposent pas de limites artificielles,

chacun est fondé à faire tout ce qu'il peut pour défendre sa vie. Ce droit naturel ne peut créer immédiatement une situation de droit : en l'absence de règles d'ensemble, les forces individuelles s'entrechoquent comme des boules de billard lancées sans ordre. La dynamique par laquelle chacun cherche à survivre est une menace pour les autres. Paradoxalement, tous ont le même intérêt et poursuivent le même but, mais l'effort de chacun nuit à tous les autres. La guerre de tous contre tous est un état de fait purement mécanique. Le contrat ne repose donc pas sur une conversion du désir, mais simplement sur la mise en œuvre des moyens pour le satisfaire. Chacun peut vivre longtemps si une force tierce prend sur elle de lier les différentes forces harmonieusement. Cela ne peut s'obtenir que si chacun transfère à un tiers le droit naturel de se défendre soi-même. Le pouvoir politique est donc essentiellement différent du pouvoir de chacun : il n'est pas l'addition des pouvoirs individuels. Ainsi apparaît l'État comme instance transcendante irréductible aux groupes et aux partis : personne en particulier ne peut revendiquer un droit sur l'État parce que personne ne peut voir en l'État l'instrument de ses intérêts exclusifs. Le pouvoir a donc bien une source, le contrat, et une fin, la garantie de la sécurité, mais tout à la fois, son absoluté est rationnellement fondée par les conditions de son exercice.

DESCARTES

(1596-1650)

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

Arrivé à la maturité suffisante pour ne plus être dépendant des préjugés de ses nourrices, l'esprit peut entreprendre de rechercher la vérité sans recours à l'autorité. Loin de toute relation de confiance, l'esprit doit procéder par ordre. Pour le sujet connaissant, en effet, la vérité ne peut pas être considérée simplement comme la qualité d'un énoncé qui correspond à son objet. Ainsi appréhendée, la vérité existe indépendamment de la compréhension que l'on en a : un énoncé peut, en ce sens, être vrai même si personne ne l'entend. Mais que vaut une telle vérité pour le sujet ? Soit il l'ignore souverainement, soit il y croit en vertu de l'autorité de celui qui la formule. Si la confiance en l'autorité peut avoir sa légitimité en matière de foi religieuse ou à propos des faits que l'on ne peut vérifier par soi-même, elle ne saurait être admise comme la manière ordinaire de tenir un énoncé pour vrai.

La vérité se reconnaît à ce que l'énoncé vrai exclut son contraire : si, en effet, il est vrai que le tout est plus grand que la partie, il ne peut être vrai, en même temps, que la partie est plus grande que le tout. Tenir un énoncé pour vrai consiste donc à le tenir pour nécessaire. Mais il faut distinguer entre les formes de nécessité. L'exclusion du contraire peut tenir à des motifs psychologiques : le sujet rejette les énoncés parce qu'il y a été habitué ou parce qu'il y a intérêt ; il se laisse déterminer par le prestige de celui qui enseigne, de ceux qui ont transmis, des livres qui perpétuent les savoirs. Ces motifs sont extrinsèques à l'énoncé. La recherche de la vérité est la recherche de la nécessité de l'énoncé lui-même, indépendamment des nécessités extrinsèques qui ne sont, finalement, que des contraintes. Or la forme la plus parfaite de cette nécessité immanente à l'énoncé est celle qui s'impose d'elle-même à l'esprit

attentif : au moment où il comprend le sens de l'énoncé, il comprend en même temps l'impossibilité logique du contraire. Cette forme peut s'appeler l'*évidence*. Face à l'évidence, l'esprit ne peut pas ne pas donner son assentiment. Cette nécessité n'est toutefois pas une contrainte : elle n'existe que parce qu'elle est comprise. Le seul moyen pour faire apparaître des évidences, s'il en existe, est de tenir tous les énoncés et toutes les représentations pour fausses : l'évidence, si elle existe, se reconnaît alors par la résistance qu'elle impose d'elle-même à l'esprit. Au sein du doute systématique apparaît la première évidence : « L'affirmation *je suis, j'existe* est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. » Je ne peux, en effet, faire comme si l'énoncé « je suis » était faux, puisque le fait de le nier prouve encore sa vérité : moi qui nie, j'existe en tant que je nie. Je suis ainsi en présence d'une vérité dont la nécessité est éclatante et immédiate.

Ainsi la méthode n'est-elle pas une procédure à suivre : elle est, bien au contraire, la conscience que la raison prend elle-même de ses propres exigences. La recherche de la vérité est donc tout à la fois déploiement de la liberté.

SPINOZA
(1632-1677)

LE SALUT PAR LA CONNAISSANCE

La raison et la vie ne sauraient être séparées : l'enjeu de la pensée rigoureuse n'est rien moins que la libération. Sans pensée rationnelle, en effet, l'homme prend ses désirs pour des réalités, il s'imagine être un empire dans un empire. Oscillant entre les craintes infondées et la volonté démesurée, il est ballotté au gré de ses passions entre le fanatisme, la superstition et l'intolérance. Non que les sens soient trompeurs en eux-mêmes : il n'est pas faux que nous voyons le soleil gros comme une chandelle ; il est faux, en revanche, d'affirmer qu'il *est* ainsi que nous le voyons. Les sens ne nous donnent pas la connaissance des choses en elles-mêmes, mais seulement la connaissance de la façon dont notre corps est affecté par les choses. Il y a erreur si nous prenons notre perception immédiate pour la chose même. Pour accéder à la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, il faut faire usage de la raison. Par la sensibilité, en effet, nous sommes une partie de ce que nous appréhendons : situés dans un temps et un lieu, insérés dans des chaînes causales, nous sommes nous-mêmes déterminés par ce que nous prétendons connaître. En revanche, par la raison nous appréhendons la réalité indépendamment de nos déterminations singulières : la connaissance rationnelle est la connaissance de la nécessité logique, essentiellement indépendante des caractéristiques individuelles de celui qui pense.

Ainsi, l'homme est à la fois inscrit dans la nature et capable de penser cette inscription : comme partie de la nature, il a des idées inadéquates, il subit les effets de multiples causes. Soit il ignore ces causes et s'imagine à tort être libre ; soit il s'aperçoit de ces causes et souffre d'être contraint. S'il s'élève au point de vue rationnel, il se comprend comme

compris dans la nature ; il accède à des idées adéquates. La nature est saisie alors comme le déploiement d'une puissance qui lie tout ce qui est.

Il n'y a pas à chercher l'intelligible dans un autre monde ! Il n'y a pas à faire de nos représentations la règle de ce qui est : nous agissons en vue d'une fin, mais la nature ne se propose pas de fins, là est la preuve de sa perfection. Agir en vue d'une fin est le propre d'un être qui peut hésiter entre plusieurs possibles, d'un être qui subordonne le présent à l'avenir. Or la nature n'hésite pas : elle déploie sa nécessité comme une déduction parfaite. La nature ne tend pas vers un au-delà d'elle-même : rien ne lui manque, elle n'est pas en attente d'un avènement. Affirmer « *Deus sive Natura* », Dieu ou la Nature, c'est tout simplement reconnaître la rationalité du réel.

Dès lors tout s'éclaire. Le désir n'est pas la tension vers un bien absent mais le déploiement de l'être. La liberté n'est pas le pouvoir d'être une cause incausée, elle est la compréhension de la nécessité dont on est partie prenante : cela vaut autant pour la vie éthique que pour la vie politique.

Le philosophe se fait donc sage. La spéculation n'est pas abstraite, elle est vitale. Si l'on peut dire : « Dieu ou la Nature », c'est que, par un même principe, ce qui est *est* et est *conçu*. En conséquence, plus on comprend, plus on est soi-même : la joie est donc nécessairement l'apanage du sage.

LEIBNIZ

(1646-1716)

LE MONDE COMME SYSTÈME

Un étonnement primordial : ma raison appréhende, pour une part, la raison des choses ! Comment comprendre que la réalité soit intelligible, qu'il y ait une harmonie entre mes facultés et la structure de la réalité ? Cet étonnement conduit à un autre : la raison est comme la vie, elle se déploie innocemment, son usage précède la conscience qu'elle a d'elle-même. Comment comprendre cette vie de la raison ? Ce double étonnement repose sur un constat : il y a une logique de la vie et une vie de la logique.

La notion de substance est sans doute la clé de cette vie logique et de cette logique vitale. « Substance » veut dire qui se tient dessous, qui se tient par soi. Or seul ce qui est *un* peut effectivement être : ce qui peut se décomposer porte en soi le principe de sa propre destruction. Le corps est structurellement décomposable ; en conséquence, la substance est nécessairement spirituelle. Elle est sujet logique qui comprend en soi les prédicats que l'on peut lui attribuer : les propriétés du triangle sont comprises nécessairement dans le concept de triangle, la mort de Socrate en 399 est comprise dans l'idée de Socrate. La substance est aussi une force, une possibilité de se déployer : elle recèle de l'implicite qui tend à s'explicitier. Ce déploiement de la substance ne s'accomplit pas de façon isolée : la substance est liée systématiquement aux autres substances. Les déterminations du triangle supposent toutes celles de la géométrie ; la mort de Socrate est liée à l'Athènes de la fin du V^e siècle av. J.-C., qui est elle-même dépendante de ce qui précède, de ce qui l'entoure. De proche en proche, la détermination de chaque

substance suppose et exprime l'ordre du monde entier. Ainsi doit-on appréhender le monde comme système de possibles articulés, comme meilleur des mondes possibles.

Le meilleur des mondes possibles n'est pas le meilleur des mondes : affirmer le meilleur des mondes possibles n'est pas nier l'existence du mal, c'est affirmer qu'il n'y a pas de mal que Dieu aurait pu ôter. La nécessité du mal ne doit pas être comprise de façon cynique, ni de façon instrumentale : Dieu ne fait pas exister le mal pour un bien plus grand, comme si le mal était le moyen du bien. La nécessité du mal est son caractère inévitable dans un monde fini : le mal n'est pas racheté par un sens qu'il servirait, il est d'abord compris comme effet de l'impossibilité de faire coexister les impossibles : les possibles qui ne peuvent exister ensemble s'excluent nécessairement. Le monde fini comprend donc nécessairement une part de privation ; tout ce qui pourrait exister si l'on considère les possibles indépendamment les uns des autres ne peut pas exister dès lors que l'on prend en compte la relation entre les possibles. Le beurre et l'argent du beurre sont également possibles *in abstracto* mais ne peuvent coexister *in concreto* ! La reconnaissance de cette impossibilité est le signe de la maturité : il est en effet puéril de vouloir que les contraires existent ensemble. Le meilleur possible est donc inférieur au bien, mais cette infériorité est la condition de l'existence concrète. Loin d'être l'expression de la naïveté irénique, le « meilleur des mondes possibles » est l'expression de la logique de la vie.

HUME
(1711-1776)

LA RIGUEUR DE L'ENQUÊTE

D'où viennent nos certitudes ? Cette question généalogique peut surprendre : l'examen de la vérité d'un énoncé doit se contenter d'en apprécier la cohérence interne et l'adéquation avec son objet. Toutefois, l'attachement à un énoncé ne se réduit pas aux motifs rationnels clairs et distincts. On peut « tenir pour vrai » un énoncé pour d'autres raisons : on le tient pour vrai parce qu'on y tient... ou parce qu'il nous tient. Ainsi, remonter aux conditions de la croyance, c'est mettre au jour les mobiles plus ou moins avouables de la certitude. L'enquête sur l'entendement humain consiste donc à remonter la filière : qui y a-t-il en amont de l'affirmation péremptoire ?

Les vérités mathématiques ne tiennent qu'aux relations entre les idées. La nécessité des conclusions dépend uniquement des prémisses et des chaînes de raisons qui en découlent. Ici, les motifs personnels, le poids des préjugés ne jouent pas : quel que soit le contexte, la pensée obéit aux mêmes déterminations. Le motif du « tenir pour vrai » est pur.

Il en est tout autrement des vérités de fait : le soleil se lèvera demain, le pain est un aliment. Pour établir comme vrais de tels énoncés, il faut recourir à l'expérience. Rien ne permet *a priori* de savoir si le feu brûle ou si le pain nourrit. Jusqu'ici, les choses sont claires. Mais nous affirmons inopinément davantage que ce que l'expérience enseigne : nous employons le présent, comme s'il s'agissait là de vérités générales, voire universelles. Nous devrions dire : le pain m'a nourri, le feu m'a brûlé. En employant le présent, nous supposons sans preuve la vérité à venir de l'énoncé ; nous passons subrepticement du constat d'un fait à l'affirmation d'une loi. Or le fait singulier n'est pas garant

d'une structure universelle, le passé n'est pas le gage de l'avenir. Insensiblement nous prenons pour une connaissance ce qui n'est qu'extrapolation inconsciente. Comment s'opère ce passage ? La première fois que nous voyons une association d'événements, nous constatons une conjonction. La répétition nous fait prendre l'habitude de l'association ; cette habitude produit une attente, laquelle fait croire à l'existence d'un ordre nécessaire des choses. Nous prenons donc nos habitudes pour la loi des choses et nos attentes pour des prévisions. L'origine psychologique de nos connaissances suffit à montrer leur caractère illusoire.

L'enquête conduit donc à un constat simple : la connaissance est limitée à l'expérience. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de cette conclusion. Le mot expérience ne peut pas signifier ici une connaissance issue de la multiplicité des observations. Il faut le comprendre comme le constat d'une réalité singulière. Dire que la connaissance se limite à l'expérience revient donc à affirmer l'impossibilité de la connaissance. L'enquête sur l'origine de nos croyances conduit donc logiquement au scepticisme.

L'habitude a toutefois une vertu pratique. Si elle ne donne pas une connaissance de la réalité, elle est utile pour l'action : sans l'habitude, l'humanité aurait péri depuis longtemps. Cette efficacité pratique ne tient pas lieu d'accès à la vérité ; elle n'est pas non plus le signe d'une quelconque rationalité du réel.

ROUSSEAU

(1712-1778)

LE SENTIMENT DE L'EXISTENCE

L'expérience du bonheur, expérience de plénitude autarcique, repose essentiellement sur le sentiment de l'existence. S'éprouver vivant, sans regret, ni désir ni crainte, est la source de la vraie béatitude. « Dans cette assiette, l'homme est comme Dieu. » Il n'entre pas en relation avec ses semblables, il jouit de soi immédiatement ; il connaît l'éternité : un acte pur d'être, extérieur à tout passage. Cette jouissance unique est le lieu de la vérité : ici se dévoile l'être de l'homme. Ce cogito sensible est comme une révélation de l'homme à lui-même. Pour lui, la relation est seconde ; il n'est pas dépendant d'un autre ; il n'a pas à chercher à se faire valoir par la médiation d'un passé ou par l'instauration de lendemains qui chantent.

La fiction narrative de l'homme à l'état de nature met en scène l'épuration de l'homme dans sa nature, abstraction faite de tous les éléments adventices qui en obscurcissent l'image. Tout devient clair à partir de ce point focal : la réalité sociale est faite de relations de dépendance ; l'homme n'est pas lui-même dès qu'il est sous la tutelle d'un autre. L'aliénation peut avoir des explications mais elle n'a jamais de justifications. Il faut constamment en revenir au sentiment de l'existence : aussi loin que l'on remonte dans le temps, on ne voit jamais qu'un homme aliéné ; l'histoire ne nous est donc d'aucun secours pour connaître l'homme. « Commençons par écarter tous les faits », les faits historiques, les faits scripturaires, l'idée de péché originel, les données dits révélés.

Le salut de l'homme, sa libération, passe par la réhabilitation de l'immédiateté.

L'éducation ne doit pas être pensée selon une logique d'anticipation, comme si le maître savait mieux que l'enfant ce qui lui convient, comme s'il devait l'arracher à l'état qui est le sien. L'enfant est le seul à savoir, implicitement, les leçons qu'il peut tirer de ce qu'il vit. Il est à lui-même son propre maître ; son présent n'est pas le moment d'un processus mais la plénitude d'être qu'il a à vivre.

La vérité du politique est de permettre à chacun de n'obéir qu'à soi-même tout en obéissant aux autres. Cette équation a une solution : l'unanimité ; en se donnant à tous, chacun ne se donne à personne ; la volonté générale est toujours en même temps la mienne et celle de tous parce qu'elle n'est la volonté de personne en particulier. Ainsi l'égalité est-elle au principe de la liberté. La société, comprise comme association volontaire et non pas comme jeu de forces, est salutaire : l'homme retrouve sa liberté native par la citoyenneté.

La relation à Dieu doit également être immédiate : le spectacle du monde peut donner le sentiment de son existence ; les médiations institutionnelles subordonnent l'homme aux autres hommes là où devrait exister la simple relation de contemplation. La religion naturelle est donc la seule relation à Dieu qui convienne à cet homme dont l'essence est la liberté. Du sentiment de l'existence au sentiment de l'existence de Dieu, le passage n'est pas médiatisé, il est pur et éprouvé comme liberté.

KANT

(1724-1804)

LA RAISON INQUIÈTE

La délimitation du connaissable est la tâche de la philosophie critique : avant toute recherche, il faut commencer par savoir ce que l'on peut savoir, identifier la limite de la connaissance. Pour cela, il faut comprendre ce qu'est la connaissance. Connaître n'est pas penser, se représenter des idées auxquelles ne correspond pas d'expérience possible ; connaître est lier un donné à un principe explicatif, lui-même susceptible d'être attesté. Au principe de la connaissance, il y a donc un donné. Or un donné suppose une réceptivité : il n'y a de réception qu'à proportion de la capacité à recevoir. Pour nous les hommes, le donné sensible n'est recevable que sous la double condition du temps et de l'espace : sans l'ordre de la succession irréversible et de la juxtaposition, nous ne saisirions qu'un chaos incompréhensible. Le temps et l'espace ne sont donc pas des objets perçus mais la condition de toute perception. On peut les appeler pour cela les formes *a priori* de la sensibilité. Notre connaissance ne porte donc pas sur les choses telles qu'elles sont en soi, mais sur les choses telles que nous les recevons, les phénomènes.

Connaître n'est toutefois pas simplement constater : il faut lier le donné à un principe qui l'explique de façon nécessaire. Or un tel principe n'est jamais donné : ce qui nous est donné est toujours particulier et contingent, situé ici et maintenant. Ce n'est donc pas par induction que l'on accède à des principes universels et nécessaires. Il faut conclure que de tels principes sont eux-mêmes *a priori*, comme les formes de la sensibilité : le donné est lié selon un enchaînement nécessaire par les

catégories *a priori* de l'entendement. La matière de la connaissance ne vient donc pas du sujet ; en revanche, la forme qui rend cette matière recevable par le sujet vient de lui.

La raison doit ainsi renoncer à connaître ce qui ne répond pas aux conditions de réceptivité. La critique de la raison est la critique de la raison par elle-même. Cela s'opère au prix d'un vrai travail de deuil. La raison doit renoncer à remonter à un principe inconditionné par lequel il lui serait possible de rendre raison de tout : un tel principe échappant au temps est inconnaissable.

La question « Que dois-je faire ? » met toutefois en présence d'un vrai principe inconditionné. Tant qu'elle porte sur des moyens, cette question reçoit une multitude de réponses pragmatiques. L'habileté ou la prudence suffisent alors. Mais s'il s'agit de savoir ce que l'on doit faire absolument, abstraction faite de toute finalité intéressée, il n'est pas possible de répondre à partir de l'expérience. Il faut trouver une valeur en soi qui puisse être commandée indépendamment des temps et des lieux, une valeur qui vaille de façon inconditionnée. Cette valeur est donc connaissable *a priori*. Elle ne peut être que la raison elle-même : la raison, faculté des principes de tout jugement, est au principe du jugement de valeur ; elle est donatrice de sens. Portant en elle *a priori* ses principes, elle est autonome et souveraine. Elle ne peut donc en aucun cas être traitée simplement comme un moyen. Se déterminer d'après la valeur de la raison, c'est donc s'affranchir des déterminations empiriques : la morale dévoile à l'homme sa liberté.

HEGEL

(1770-1831)

LA VIE DU CONCEPT

Seul l'esprit a une histoire. L'histoire n'est pas le devenir naturel. Le bourgeon devient fleur sans médiation consciente, mais un peuple n'a d'histoire que par la conscience qu'il a de lui-même.

Il n'y a pas d'histoire sans esprit et il n'y a pas non plus d'esprit sans histoire. L'esprit est essentiellement historique ; il n'existe que par retour sur soi : le mouvement réflexif est ce qui le constitue ; il est essentiellement génétique, il est tout entier dans le processus d'avènement, son être est de ne pas être encore ce qu'il est. Le mouvement réflexif n'est pas un mouvement de simple circularité : il est condition d'un processus cumulatif.

La vérité est ainsi indissociable du processus qui y conduit. Le résultat d'une démonstration sans la démonstration est aussi contingent qu'une affirmation arbitraire. Le chemin vers la vérité constitue la vérité même, la manifestation de sa nécessité logique. Cette nécessité logique n'est pas créée de toutes pièces ; elle est découverte par la pensée qui la reconnaît : ce qui apparaît à la fin était présent au début. Rien n'est changé mais tout est différent. L'idée comprise est la même que l'idée confuse mais elle n'est plus la même ; elle est devenue objet de pensée. Cette objectivation n'est pas indifférente : un énoncé vrai qu'aucun esprit ne penserait ne serait pas effectivement vrai ; sa vérité serait purement abstraite. Ce qui est *en soi* sans être en même temps *pour nous* est comme s'il n'était pas. Ce mode d'être purement immédiat manque d'effectivité. L'apparence ne doit pas être conçue comme le paraître opposé à l'être ; elle ne doit pas non plus être tenue pour l'apparaître d'un être qui ne serait en rien affecté par sa manifestation.

L'apparence est passage de l'intérieur à l'extérieur, du sujet à l'objet, de l'implicite à l'explicite. Ce passage d'un contraire dans son contraire est, douloureusement, mais réellement, le processus dialectique d'accès à l'effectivité. Sans cette opération de dépassement de la contradiction, l'inspiration ne deviendrait pas une œuvre, la chose ne serait pas objet de connaissance, la pensée ne serait pas communiquée.

Il ne faut donc pas se représenter la connaissance comme le mouvement d'un sujet vers un objet immuable, intelligible par soi-même. Le mouvement par lequel le sujet accède à la connaissance de l'objet est tout à la fois une opération du sujet sur lui-même, du sujet sur l'objet et de l'objet lui-même. L'intelligibilité n'est pas un donné brut : elle est constituée par ce double processus. Ainsi la connaissance est-elle un tout organique : il ne saurait y avoir de coupure dans la vie du concept : d'un côté le sujet, de l'autre l'objet ; d'un côté la nature, de l'autre l'esprit. Ces dichotomies sont le fait d'un entendement abstrait. Le vrai savoir est nécessairement vivant et systématique : il revient sur soi et articule tout à tout, sans rien laisser hors de la vie du tout. Ainsi, est rationnel ce qui a accompli ce mouvement dialectique d'objectivation ; est réel ce qui résiste à l'épreuve de ce même processus. On peut donc dire que le réel est rationnel et le rationnel est réel.

NIETZSCHE

(1844-1900)

LA VIE, PLUTÔT QUE LA VÉRITÉ

Mortel ennui ! L'ennui est le temps qui passe sans que rien ne se passe ; il ne fait pas seulement penser à la mort : il est la mort elle-même ! La vie se ressaisit et s'affermite dans l'épreuve. La force se renforce par la blessure : tout ce qui ne me tue pas me renforce. Vivre dangereusement est un pléonasme : une vie sans discontinuité, sans menace radicale, est la léthargie létale.

La vie est première... et dernière : elle est première parce qu'elle est toujours déjà présupposée et requise ; elle est dernière parce qu'il ne saurait y avoir un au-delà de la vie. Rien n'est plus absurde que l'idée d'un au-delà de la vie : une vie sans vie ! La vie implique donc une pensée de l'immanence ; elle exige un renversement de perspective, une transvaluation des valeurs.

La vie est à elle-même sa propre fin : elle développe des stratégies de sauvegarde ou d'expansion. Elle est créatrice de valeurs. La valeur n'est pas une qualité de la chose, elle découle du rapport entre l'attente et la chose. Or l'attente est déterminée par la vie : il faut donc appréhender les discours comme des symptômes. La vérité est ainsi hors jeu : un énoncé n'est pas vrai ou faux, il est révélateur de la vie de celui qui l'énonce. La généalogie, qui décrypte ces intérêts vitaux, doit prendre le pas sur la philosophie. Une vie décadente cherche à se protéger contre ce qu'elle perçoit comme une menace ; elle valorise la permanence, la sécurité, les arrière-mondes rassurants, elle culpabilise le vivant créateur pour l'inhiber. Ainsi naissent les belles constructions philosophiques : le Moi en deçà des affects, les Idées au-delà du sensible, l'État au-delà de la société, Dieu au-delà du monde. Le langage

nous fait croire à l'existence de ce qu'il nomme. La vie ascendante, en revanche, n'a pas peur de mettre à bas ces idoles : elle ose affirmer ce qui la sert, la valeur de la polémique, le refus de la transcendance, le primat du corps sur l'âme, du multiple sur l'un, du devenir sur l'être. Elle ose subordonner la vérité à la vie. Vouloir la vérité à tout prix, c'est faire passer la vie au second plan, c'est être déjà mort. Seule la vie vaut à tout prix ; elle peut exiger le mensonge, la dissimulation ou l'illusion. Il y a, en effet, des illusions vitales : nous avons inventé l'art pour ne pas mourir de la vérité.

L'agir ne doit pas être compris dans une logique de privation mais dans une logique de déploiement. Le vivant n'a pas à acquérir quelque chose qui lui manquerait : il a déjà tout puisqu'il est vivant. La volonté de puissance n'est donc pas le désir de pouvoir : elle est la vie assumée dans sa force créatrice, elle est la volonté *de la* puissance : la volonté qui ose vouloir en accord avec la puissance qui est la sienne. Cette vie ascendante est libre : elle est au-delà des discours insidieux et culpabilisants ; elle est au-delà du bien et du mal parce que le bien et le mal ne la précèdent pas : elle est authentiquement créatrice. Elle n'en veut à personne parce qu'elle n'attend pas de confirmation. Ainsi peut-elle vouloir toujours ce qu'elle a voulu une fois : l'affirmation de l'éternel retour est le critère de la volonté forte, libérée du jugement de l'histoire et des demi-vouloirs.

HUSSERL
(1859-1938)

LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE

Notre regard manque souvent d'acuité. Nous voyons ce que l'habitude, l'envie ou l'intérêt nous permettent d'entrevoir. Cela vaut pour le regard au sens propre comme pour la vue de l'esprit. La philosophie a une réelle urgence. Il est grand temps de retrouver le sens de la vue, de retourner aux choses mêmes : laisser advenir pour nous l'apparaître originaire, laisser se manifester sans faux-semblants les objets sensibles, les perceptions intimes, les souvenirs tout autant que les essences ou les entités logiques et mathématiques. Pour retrouver le sens du donné premier, il faut laisser la manifestation se manifester ; il faut, pour cela, être libre de tout savoir préalable. Cet apparaître primordial est, au sens propre, le phénomène. Le phénomène est un contenu, quelque chose qui apparaît, et, indissociablement, un mode d'apparaître. Le saisir dans sa simplicité est revenir à l'évidence. La disponibilité de l'esprit requise pour appréhender l'apparaître dans sa pureté permet de saisir la nécessité logique de ce qui apparaît. Les essences, en effet, ne peuvent pas, sans contradiction, être autres qu'elles ne sont ; leurs déterminations ne sont pas conditionnées par le contexte historique, la personnalité de celui qui les comprend. Le projet d'une phénoménologie, d'une appréhension rigoureuse des phénomènes, est donc aux antipodes d'une introspection, d'une description des conditions empiriques de la perception. Se démarquer ainsi des présuppositions du « psychologisme », c'est aussi s'affranchir du pragmatisme : la vérité est essentiellement distincte de l'utilité, toujours particulière et contingente. Universalité et nécessité sont les caractères distinctifs de la vérité.

La phénoménologie renoue ainsi avec l'exigence grecque d'une philosophie comme science rigoureuse : la vérité est indépendante de celui

qui la pense ; elle est pensable par tout sujet pensant ; connaître est toujours reconnaître une nécessité dont on n'est pas soi-même l'auteur. Cette nécessité peut être reconnue par la démonstration qui la déploie ; mais elle est saisie d'abord dans l'intuition de son évidence : il n'est pas possible, en effet, de régresser à l'infini dans la justification de la nécessité. Il faut donc en revenir à l'intuition d'essence des concepts et des principes de la logique ; pour cela, une analyse « eidétique », une analyse du contenu des essences, est requise. En faisant varier de façon imaginaire les déterminations de l'essence, on distingue celles qui sont accidentelles et celles qui sont essentielles.

L'attention au phénomène manifeste ainsi la nature de la conscience : elle n'est pas réceptivité passive ; la conscience est tendue vers l'objet qu'elle appréhende : en cela, elle est comme absente d'elle-même, elle est à ce qu'elle vise. Le propre de la conscience est précisément cette orientation que l'on peut appeler *intentionnalité*. Le « je pense » est donc indissociable de la « chose pensée » : pas de sujet sans objet. En retour, il faut reconnaître que l'objet est indissociable de la visée de la conscience dont il est le terme. On ne saurait conclure de là qu'il n'y a pas connaissance objective ; il faut simplement éviter d'oublier que l'objectivité est toujours constituée par un sujet. Ainsi l'esprit est-il toujours premier.

BERGSON

(1859-1941)

LA VÉRITÉ DU TEMPS

L'abstraction a ses vertus. Abstraire, c'est séparer, mettre à part : l'avant est distingué de l'après, l'ici du là-bas, l'enfance de la maturité. On y gagne la clarté et la distinction. Le langage se complaît dans l'abstraction. Les mots ne signifient pas les choses, mais les idées des choses. Jamais ils ne se commettent avec la singularité et le devenir. On doit se réjouir de leur généralité simple : comment parler s'il y avait autant de mots que de choses ?

Une longue tradition philosophique nous a habitués à valoriser l'être contre le devenir, la généralité contre la particularité. Mais la vie déborde toujours nos catégories et nos simplifications. Nous avons certes besoin de ces simplifications pour agir : notre côté « *homo faber* » nous incline à classer la réalité pour nous en emparer plus aisément. Il ne faudrait toutefois pas prendre nos outils intellectuels pour la réalité même. Nos taxinomies sont adéquates à la matière inerte uniquement. Seule, en effet, la matière inerte se prête au découpage, à la juxtaposition des parties, à la répétition du même. Jamais une pierre jetée en l'air ne prendra l'habitude de s'élancer vers le haut : la répétition ne saurait être productrice de différences là où toute mémoire est absente ; pour la pierre, le futur ressemblera toujours au passé ; nos distinctions à son sujet ne mentent pas. Il en est tout autrement de l'être vivant. Quel que soit le degré de vie, depuis la plante jusqu'à l'homme en passant par le mollusque, le vivant s'assimile son propre passé ; ce qu'il a vécu le constitue. De la sorte, le passé ne peut pas revenir : cette irréversibilité du passé a pour conséquence la nouveauté de l'avenir. Plus un vivant est vivant, plus il s'intériorise son passé et plus il est créateur d'imprévisible nouveauté. Il se différencie donc de lui-même

et des autres. Le vivant est rebelle aux distinctions, aux prévisions et aux généralités. La vie déjoue les habitudes de l'intelligence analytique. Seule une capacité à coïncider avec le mouvement peut appréhender la vie comme évolution créatrice : l'intuition saisit ce qui se fait en se faisant, ce qui échappe au pouvoir de dire et de faire. L'intuition ouvre à une contemplation en mouvement, disponible à la singularité en devenir.

Ainsi s'opposent l'espace, homogène, divisible, réversible, et le temps concret, différencié qualitativement, indivisible, irréversible. On appellera *durée* ce temps, par distinction d'avec le temps spatialisé, réduit à une ligne permettant le calcul d'une vitesse. Cette opposition en recouvre d'autres : la répétition, l'action, le langage, la science s'opposent à la différence, à la contemplation, au silence et à l'art comme l'espace s'oppose à la durée. Deux modalités du moi et de l'agir correspondent à cette dichotomie : d'un côté, le moi social, déterminé par des normes impersonnelles que le langage peut énoncer ; de l'autre, le moi profond porté par l'élan vital, capable d'admiration et d'héroïsme. Les deux sources de la morale et de la religion sont ainsi l'espace et la durée, la répétition et la vie créatrice.

Une pensée du temps fonde ainsi une métaphysique, une esthétique, une éthique et une politique.

RUSSELL
(1872-1970)

LE SOUCI DU VRAI

Comprendre ce que signifie comprendre, telle est la tâche du philosophe. Cette tâche implique une déontologie : ne pas s'autoriser à affirmer ce qui excède la compréhension. Le vrai philosophe cultive l'esprit d'exactitude. Il rejette tout autant le pragmatisme que l'esprit de système. Pour le premier, « une vérité est ce qu'il est payant de croire » ; pour le second, tout énoncé est nécessairement étayé par sa relation à tous les autres. Le philosophe modeste préfère les résultats partiels mais vérifiables aux généralités sans fondement. La tâche première est de distinguer les modes de connaissance : connaître par fréquentation, « *acquaintance* », par la perception ou la mémoire, n'est pas connaître par description, par la représentation intellectuelle ; dans le premier cas, une relation de contiguïté avec l'objet est nécessaire, dans le second, la conformité avec son concept suffit. Le second n'annule pas le premier, mais il est caractérisé par une plus grande clarté et une nécessité apodictique. Le projet intellectuel est donc de déployer toutes les potentialités de l'analyse logique : en elle, les mathématiques prennent leur source, l'esprit peut justifier des enchaînements mathématiques au moyen de principes en faible nombre. Il devient dès lors possible de ramener la philosophie à la logique.

Le calcul des propositions décompose les propositions complexes, propositions moléculaires, en propositions simples, atomiques. Cet « atomisme logique » permet d'évacuer toute équivoque. L'intelligence d'une proposition repose sur l'appréhension directe de sa forme logique. Pour libérer la logique des présuppositions métaphysiques, il faut se passer des notions de « sujet » et de « prédicat » qui empruntent trop leur sens à la pensée de l'être et de la substance. Une logique de la

fonction et de la variable permet une formalisation rigoureuse. La fonction F « est frère de », par exemple, est une fonction à deux variables : x est frère de y se note (xFy) . Les relations logiques ne sont donc plus réduites au jugement d'attribution d'une qualité à un sujet. Ce travail de clarification permet également de dépasser le paradoxe de l'« imprédictivité » : le barbier qui rase tous les hommes qui ne se rasent pas eux-mêmes et seulement ceux-là se rase-t-il lui-même ? Si oui, il dit faux, si non, il dit faux également. Pour sortir de cette impasse, il faut reconnaître le caractère non logique du prédicat d'auto-appartenance : une classe d'objets ne peut être considérée comme un objet faisant partie de la classe elle-même. Le barbier, comme élément individuel, ne peut pas être mis sur le même plan que la classe d'objets « être rasé par un barbier ». Le paradoxe repose donc sur une confusion des plans.

La logique lève les malentendus ; elle n'est pas un calcul mais un langage universel qui libère la pensée, et, partant, la vie elle-même.

WITTGENSTEIN

(1889-1951)

L'AMPLEUR DU DIRE

Que peut-on dire ? La pratique ordinaire du langage se tient essentiellement dans la parole. Parler *de* est indirect : *se* parler c'est *s'*entretenir, se tenir mutuellement. Le lien que crée la parole importe plus que l'objet dont on parle. Parler pour ne rien dire ! Cette formule stigmatise une perte de temps ; mais elle a sans doute une sagesse ignorée. Dire excède nos puissances ; dire, c'est dévoiler, mettre en présence d'une réalité autre que soi. Cette manifestation de l'altérité n'est possible qu'à propos des faits : « Le tableau est vert », « Je demeure à Montréal ». Les équivoques sont sans nombre dès lors que l'on vise autre chose que le fait dans sa positivité. Tout ce qui nous importe, la valeur, le sens, transcende donc notre capacité de dire. L'ampleur du dire est très étroite.

La philosophie prétend connaître la vérité ; elle prétend, en un mot, dire ce qui n'a pas encore été dit, ou le dire sans équivoque. Son élément est le langage ordinaire. Elle s'expose ainsi à de très nombreux pièges. La question « Qu'est-ce que le Bien ? » est tributaire d'une acception du mot « être » comme copule logique : « être » met en relation un sujet et un prédicat ; mais « être » signifie aussi la présence, la permanence, l'identité à soi... ou tout à la fois. Comment démêler ces niveaux de sens ? Une langue formalisée permettrait de mettre fin aux équivoques. Mais la clarté du sens tend à faire perdre la visée de l'altérité propre au dire. Comment, en effet, savoir si la représentation univoque n'est pas seulement tautologique ? Comment peut-on sortir de la formalisation pour affirmer que les variables formelles sont l'expres-

sion pour nous d'une réalité qui est en soi ? Ainsi, le souci de clarification du langage philosophique, loin de permettre de sauver la philosophie, en est l'arrêt de mort.

La critique du langage ordinaire est elle-même un fait de langage ; elle n'échappe donc pas à la critique qu'elle développe. L'exigence de rigueur conduit nécessairement au silence.

L'analyse du dire conclut paradoxalement au silence devant l'indicible. Mais le langage ne saurait se réduire au dire. L'interrogatif, l'impératif, échappent au dire : la demande ou l'ordre ne prétendent rien dévoiler ; ils ne sont ni vrais ni faux. L'analyse formelle n'épuise pas tous les faits de langage. Elle se limite au genre déclaratif : les propositions formalisées sont indépendantes de tout contexte ; elles ne sont pas prononcées par un sujet situé dans la relation avec d'autres sujets. Si donc il est légitime de contester la prétention du langage à dire, il est également légitime de retrouver le sens du langage ordinaire. La signification n'est pas constituée essentiellement par la forme logique de l'énoncé ; elle émane du contexte. Elle n'est pas tout entière comprise dans l'explicite, elle n'est pas non plus indépendante de l'intention du sujet qui parle.

Il y a par conséquent un sens à redécouvrir le langage ordinaire. Mais il ne faut pas se méprendre : il n'y a là ni répudiation de la formalisation, ni réhabilitation de la philosophie comme savoir.

HEIDEGGER

(1889-1976)

LA QUESTION DE L'ÊTRE

L'être en tant qu'être est l'objet le plus élevé de la métaphysique. Après avoir connu les êtres dans leurs différences spécifiques et dans leurs traits communs, par la physique, la pensée peut prétendre s'élever à la connaissance de l'être en lui-même. Ce projet, inhérent à la métaphysique aristotélicienne, a pu donner lieu à une pensée de l'Être qui est par soi, Dieu. On peut appeler *onto-théologie* cette orientation de la métaphysique dans l'horizon du christianisme.

La métaphysique ou l'onto-théologie ainsi comprises ont fait l'objet d'une contestation radicale par la philosophie critique de Kant. Si, en effet, la connaissance est limitée au donné empirique, il est illégitime de prétendre « s'élever » à la connaissance des causes premières et, *a fortiori*, à la connaissance de l'être en tant qu'être. Notre connaissance ne saurait, en effet, transgresser les conditions qui la rendent possible, à savoir le temps et l'espace. L'être, qui ne devient pas, ne saurait nous être donné comme phénomène inscrit dans la succession temporelle. L'être, qui n'est pas un étant en particulier, ne saurait nous apparaître en un lieu. Il faut donc se résoudre à exclure la métaphysique du champ du connaissable. Cette critique lucide a pu donner lieu à une désaffection pour la question de l'être elle-même : sous prétexte que l'être n'est pas connaissable, on a oublié la question de l'être ; du criticisme on est passé au positivisme, qui exige de limiter la spéculation au domaine des faits.

Or ce passage est hautement dommageable : il conduit à ignorer le vrai sens de la critique de la métaphysique tout comme le sens de la question de l'être.

La critique de la métaphysique n'est pas réductible à un travail gnoséologique : elle dévoile la raison dans sa nature et son ambiguïté. La raison tend à rendre raison de tout ; son but est de trouver un principe inconditionné à partir duquel elle puisse tout déduire. Sa dynamique est donc tendanciellement hégémonique ; elle tend à faire tomber de force toute réalité sous sa législation, comme par un « arraisonnement », à la manière des corsaires. Pourtant, la raison n'a pas les moyens de ses ambitions. Il convient donc d'assumer cette impuissance : ne pas faire comme si l'on pouvait tout connaître, admettre que notre connaissance n'épuise pas le réel. Il faut reconnaître la différence abyssale entre les étants connaissables et l'être inconnaissable. Cette différence, que l'on peut appeler « différence ontologique », ne doit pas être oubliée : elle existe pour nous aussi longtemps que nous nous soucions de l'être. Ce souci n'est pas dépassable : le nier comme vain, c'est encore être tributaire de l'arraisonnement, vouloir que toute réalité soit justifiée par une raison d'être. Or, précisément, le souci de l'être n'a pas de raison d'être, il n'est pas justifié par une fin, il ne s'inscrit pas dans un ordre rationnel puisqu'il est ce par quoi l'ordre des raisons apparaît comme limité. L'homme est précisément l'étant pour qui l'être est une question : il est celui qui montre sans démontrer, qui indique ce qui se dérobe ; il est un signe sans sens. La métaphysique comme connaissance et le positivisme doivent donc être renvoyés dos à dos comme également incapables d'assumer l'inconnaissable.

Chapitre 2

Logique

PASCAL ENGEL

Professeur à l'université de Genève

On peut présenter certaines des questions philosophiques les plus importantes que soulève la logique sous la forme de trois problèmes et de trois paradoxes :

1. Comment la logique peut-elle être féconde, si ses inférences sont triviales (paradoxe de Mill) ?
2. Comment la justification des lois logiques peut-elle éviter d'être arbitraire ou circulaire (trilemme d'Agrippa) ?
3. Comment la logique peut-elle être normative (paradoxe de Lewis Carroll) ?

Le premier problème peut être résolu si l'on caractérise le domaine de la logique non seulement comme celui de la vérité, mais aussi comme celui de la preuve et de l'inférence. Une vérité peut être analytique et en ce sens peu informative, mais néanmoins féconde, parce qu'elle est démontrée. Le deuxième problème peut être résolu en admettant que la justification des règles logiques est nécessairement circulaire. Le troisième problème requiert que l'on puisse comprendre en quel sens une règle logique peut avoir à la fois le pouvoir d'une raison normative et celui d'une cause mentale.

TROIS PROBLÈMES ET TROIS PARADOXES

Le problème de la trivialité de la logique et le paradoxe de Mill

Considérez les inférences suivantes :

(1) S'il fait jour, il fait clair, or il fait jour, donc il fait clair.

(2) Ou le climat se réchauffera inéluctablement, ou bien nous parviendrons à le maîtriser ; nous n'y parviendrons pas ; donc le climat se réchauffera.

(3) Aucun vrai philosophe n'est médiatique. Quelques philosophes sont médiatiques. Donc quelques philosophes ne sont pas de vrais philosophes.

Ce sont des inférences qu'on dit « logiques ». En quel sens ? D'abord au sens où la conclusion s'ensuit des prémisses nécessairement : si les prémisses sont vraies, la conclusion *doit* être vraie. Cette forme de nécessité est la marque de la déduction. Une inférence inductive telle que :

(4) Il pleut.

Donc les rues sont mouillées.

n'est pas nécessaire, bien qu'elle soit vraie le plus souvent : la prémisse peut être vraie et la conclusion fautive (la pluie peut être faible et s'évaporer très vite). On dit quelquefois que les inférences inductives peuvent être « défaites ». La conclusion de (4) est vraie dans la plupart des cas, mais un seul contre-exemple peut « défaire » l'inférence. En ce sens, (4) n'est pas une inférence « logique ». Les inférences déductives sont « logiques » ensuite au sens où les propositions (1), (2) et (3) sont vraies en vertu de leur forme : elles demeureront vraies même si l'on substitue d'autres propositions à celles qui les composent. Par exemple, si (1) est vrai, alors l'inférence suivante l'est aussi :

(1') Si la lune est dans son premier quartier, je mange un croissant ; la lune est dans son premier quartier, donc je mange un croissant.

Le problème est que ces inférences sont également parfaitement triviales. On comprend en quoi elles sont valides si l'on comprend le sens des concepts en jeu. Par exemple, quelqu'un qui n'accepterait pas la conclusion « Il fait clair » de l'inférence (1) serait tout simplement quelqu'un qui ne comprend pas le sens du mot « si ». Comme quiconque parle français comprend le sens de ce mot, celui qui parvient à la conclusion de (1) ne réalise pas un exploit. Comme on le dit souvent, les inférences logiques sont obviees. Mais cette évidence elle-même pose problème. Comment la logique peut-elle nous apprendre quelque chose si ses vérités sont des tautologies et si les inférences qu'elle autorise sont admises par tout le monde ?

Un paradoxe, dû à John Stuart Mill, met bien ce problème en valeur. Ce qui fait la marque d'une inférence logique comme (1), (2) ou (3) est que la conclusion est d'une façon ou d'autre autre déjà « contenue » dans les prémisses. En d'autres termes, il suffit de savoir qu'aucun vrai philosophe n'est médiatique et que quelques philosophes sont médiatiques pour savoir que ces derniers ne sont pas de vrais philosophes. Comme on le dit, la conclusion « préserve » la vérité des prémisses dans la conclusion. Mais si c'est le cas, inférer la conclusion ne nous apprend rien. Inversement, supposons que la conclusion nous apprenne quelque chose que les prémisses ne disaient pas. Si c'est le cas, la conclusion ajoute quelque chose qui n'était pas déjà dans les prémisses, ou bien introduit des termes dans un sens distinct de celui des prémisses, et l'inférence ne peut être valide. Il semble que l'on n'ait le choix qu'entre dire que les inférences déductives sont triviales, ou dire qu'elles ne sont pas valides. Comment une inférence logique peut-elle être à la fois valide et non triviale ? Comment peut-elle être une authentique connaissance ?

Voir le Texte 1 (J.S. Mill) de l'Annexe 1 en ligne.

La justification de la déduction et le trilemme d'Agrippa

Le deuxième problème ne porte pas tant sur la nature de la vérité logique que sur la justification des inférences déductives. Ces dernières sont considérées comme nécessaires et fiables par définition, à la différence des inférences inductives, qui sont fragiles. Il existe un problème de la justification de l'induction, que Hume a formulé dans toute sa force : je ne peux justifier mon inférence inductive que le soleil se lèvera demain qu'en admettant que, la plupart du temps, ce type d'inférence est correct. Mais mon jugement à cet effet repose lui-même sur une induction. Nous ne pouvons pas nous appuyer sur le principe selon lequel nos inférences inductives sont fiables, sinon en faisant usage de ce même principe, et par conséquent la justification est circulaire.

Y a-t-il un problème du même genre pour l'inférence déductive ? Oui. Qu'est-ce qui justifie nos inférences déductives ? Il semble que ce soient les axiomes, ou les règles fondamentales grâce auxquelles nous faisons des déductions. Par exemple, les règles du syllogisme telles que « Si tout A est B et si tout B est C, alors tout A est C », et sans doute des règles plus fondamentales, telles que celle que les médiévaux appelaient *modus ponendo ponens* (ou « règle de détachement ») : « De Si P alors Q et de P, inférer Q. » Admettons, pour simplifier, qu'il n'y ait qu'une seule règle de la logique, le *modus ponens*. Est-elle justifiée ? De deux choses l'une – si nous ne voulons pas tomber dans une régression à l'infini qui nous ferait remonter sans cesse à des règles plus fondamentales – ou bien elle est justifiée parce qu'elle nous paraît évidente, en vertu d'une sorte d'intuition primitive, ou bien elle doit être justifiée par un raisonnement :

- Dans le premier cas, le recours à une faculté intellectuelle comme l'intuition revient à nommer un mystère plutôt qu'à le résoudre : qu'est-ce qui nous garantit que ce qui nous semble correct l'est vraiment ?

- Dans le second, si le *modus ponens* est justifié par un raisonnement logique, ce raisonnement devra recourir à la règle du *modus ponens*, et par conséquent la justification sera circulaire. On peut le voir avec le raisonnement suivant, que l'on pourrait employer pour justifier le *modus ponens*. Supposons que (i) « P » soit vrai et que (ii) « si P alors Q » le soit aussi. (iii) Par la table de vérité usuelle des énoncés conditionnels de la forme « Si... alors... », si « P » est vrai et si « Si P alors Q » est vrai, alors « Q » est vrai. (iv) Donc « Q » est vrai. Mais ce raisonnement lui-même fait usage du *modus ponens*. Le passage de (i) et (ii) à (iii) se fait précisément par cette règle. Notre justification est donc circulaire.

Mais s'il en est ainsi de toutes les lois et règles de logique, comment peuvent-elles être justifiées ? Il semble que nous ayons le choix seulement entre une justification arbitraire et une justification circulaire. C'est une version du problème qu'Aristote posait au sujet des principes et que les anciens sceptiques appelaient « trilemme d'Agrippa » : ou nous devons remonter sans fin à des principes premiers, ou nous nous arrêtons de manière arbitraire, ou nous commettons un cercle.

Voir le Texte 2 (Aristote) de l'Annexe 1 en ligne.

La normativité des règles logiques et le paradoxe de Lewis Carroll

Le troisième problème porte sur la normativité des règles logiques. L'une des caractéristiques principales de la logique est que ses règles sont contraignantes : si B s'ensuit logiquement de A, alors on *doit* inférer B de A. Mais d'où vient cette contrainte ? Qu'est-ce qui fait, pour parler comme Wittgenstein, la « force du “doit” logique » ? C'est l'une des leçons du fameux paradoxe formulé par Lewis Carroll dans son célèbre dialogue « Ce que la Tortue dit à Achille » (1895). Achille présente à la Tortue les deux propositions :

(A) Des choses égales à la même chose sont égales entre elles.

(B) Les deux côtés de ce triangle sont égaux à la même chose.

La Tortue devrait en inférer aisément, comme l'y invite Achille :

(Z) Les deux côtés de ce triangle sont égaux entre eux.

Mais elle refuse de le faire. Elle accepte cependant la proposition

(C) Si A et B sont vrais, alors (Z) doit être vrai.

Mais elle refuse toujours de tirer la conclusion (Z). Achille lui propose alors la proposition

(D) Si A et B et C sont vrais, alors Z doit être vrai.

qu'elle accepte. Mais elle refuse toujours de tirer la conclusion. L'histoire peut continuer à l'infini. La leçon usuelle – et correcte – que l'on tire du paradoxe de Carroll est qu'il ne faut pas, comme le fait la Tortue, confondre une proposition tenue comme vraie, telle que (A) et (B), et une *règle d'inférence*, comme (C), qui n'est autre que celle du *modus ponens*. Ce qui provoque la régression à l'infini est que la Tortue admet (C), au même titre que (A) et (B), comme une prémisse du raisonnement devant la conduire à (Z). Mais une règle d'inférence n'est pas une prémisse ; c'est ce qui permet le passage même des prémisses à la conclusion.

On peut aussi lire l'histoire comme posant un problème particulier au sujet de la force des règles logiques. (C) est une vérité logique. Mais en quoi une vérité logique peut-elle nous contraindre à effectuer une inférence ? En elle-même, une vérité ne contraint à rien. Même si on nous dit que (C) a la force d'une règle, en quoi cette règle nous oblige-t-elle à inférer la conclusion ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait des vérités logiques des règles, et qu'est-ce qui fait que les règles logiques ont un pouvoir normatif, celui de nous guider dans nos raisonnements ? En quoi la logique peut-elle être normative ? La Tortue semble sceptique quant à la force de la règle et quant à la dureté du « doit » logique.

Achille a beau taper du poing sur la table, si la Tortue refuse d'inférer la conclusion, il est impuissant. Mais c'est paradoxal, car la logique devrait « prendre la Tortue à la gorge et la forcer à inférer la conclusion ».

QU'EST-CE QUE LA LOGIQUE ?

Essayons de répondre au premier problème : comment les inférences logiques peuvent-elles nous apprendre quelque chose si elles sont purement formelles ? Qu'est-ce qui distingue une inférence logique d'une inférence non logique ?

Ce qui fait des inférences (1)-(3) des inférences *logiques* est qu'elles sont vraies en vertu de leur *forme*, ce qui veut dire que les contenus particuliers des propositions inférées importent peu, et que toute inférence reposant sur la même trame ou le même moule est également valide. Dans (1), si l'on remplace « Il fait jour » par « Les potirons sont bons » et « Il fait clair » par « Cela fait une bonne soupe », l'inférence demeurera valide. Dans (3), si l'on remplace « vrai philosophe » par « chasseur » et « médiatique » par « peureux », l'inférence demeurera valide. Si l'on généralise en remplaçant les mots par des lettres, on peut dire que toutes les inférences sont de la forme :

(a) *Si P et si P alors Q, alors Q.*

(b) *P ou Q, or non Q, donc P.*

(c) *Aucun A n'est B. Quelques A sont B. Donc quelques A ne sont pas B.*

(a)-(c) sont des suites d'énoncés qui sont toujours vrais, quels que soient les termes que l'on substitue aux lettres. C'est également le cas pour des vérités telles que :

(d) *P ou non P.*

(e) *Non (P et non P).*

On peut dire que ce sont des vérités *formelles*. Ces vérités sont formelles parce qu'y figurent certains termes spécifiques, tels que « si... alors », « ou », « ne... pas », ou « quelques ». Ce sont des termes « logiques », ou, comme on le dit quelquefois, des *constantes logiques*, parce qu'on ne peut les substituer dans les trames de raisonnement sans changer la valeur de vérité des propositions, par opposition à des termes variables, tels que « P », « Q », « A » ou « B », qui peuvent changer. Cela nous donne une première caractérisation du domaine de la logique : elle ne porte que sur des vérités formelles et des inférences qui sont valides en vertu de leur forme, laquelle est déterminée par la nature des constantes logiques.

Mais cela soulève deux questions épineuses. Tout d'abord, que sont exactement les vérités formelles *logiques* ? On vient de voir que (a)-(e) en font partie. Plus haut, on a commencé par caractériser comme « logiques » des inférences comme :

(f) *Si on est aujourd'hui dimanche, on sera demain lundi.*

(g) *Si tu es mon cousin, alors nos parents sont frères ou sœurs.*

(h) *Si le voisin du dessus habite au quatrième, alors nous sommes au troisième.*

Mais y a-t-il une logique des jours de la semaine, une logique des liens de parenté ou une logique des relations de voisinage au même titre qu'il y a une logique de termes comme « ou », « et » et « quelques » ? On peut dire que les vérités (f)-(h) sont des vérités en vertu de la signification des mots qui y figurent, ou, selon l'un des sens de ce mot, des vérités *analytiques*. Mais est-ce que toutes les vérités analytiques en ce sens sont des vérités logiques ? Si c'était le cas, la logique ne serait rien d'autre que le dictionnaire, et l'Académie française ou le Petit Robert auraient le monopole sur la logique. Les vérités (a)-(e) aussi sont vraies en vertu du sens de mots comme « et » et « ou », et donc sont aussi « analytiques ». Mais on a quand même l'impression que les vérités (a)-(e) sont encore plus formelles que les vérités (f)-(h). D'où vient la différence ?

La seconde question épineuse est la suivante : peut-il y avoir des vérités *seulement* formelles ? Au sens traditionnel du mot « vrai », celui de l'*adaequatio rei et intellectus* (adéquation du réel et de l'intelligence) et de la correspondance, toute vérité n'est-elle pas vraie en vertu de l'existence de faits, d'objets et de propriétés du monde ? « Le chat est sur le tapis » est vrai en vertu du fait que le chat est sur le tapis. Mais comment des propositions comme (a)-(c) ou (d)-(e) peuvent-elles être vraies en vertu de *faits* ? Par définition, les relations logiques semblent ne pas être des relations factuelles. Mais en quoi la relation exemplifiée par l'inférence (b) ci-dessus, par exemple, correspond-elle à un fait ? Faut-il dire qu'elles sont vraies en vertu de faits *formels* ou de réalités purement formelles ? C'est encore plus mystérieux.

Plutôt que de soutenir qu'il existerait, à côté des faits ordinaires du monde, des faits formels, mieux vaut, semble-t-il, dire que la logique ne porte pas du tout sur des faits, et n'a aucune vérité substantielle à nous proposer. N'est-ce pas ce que l'on entend habituellement quand on dit, comme Kant, que la logique est une discipline qui ne s'occupe que « de la forme de la pensée en général » ? Mais si la logique est ainsi « vide », « formelle », comment peut-elle contribuer à la connaissance ? On retrouve ici le paradoxe de Mill.

Pendant des siècles, de la naissance de la logique chez Aristote à la fin du XIX^e siècle, on a limité le domaine de la logique proprement dite à un petit nombre d'inférences, celles qui contiennent des termes tels que « tous », « quelques », « aucun », à partir desquels on forme des inférences syllogistiques telles que (3) ci-dessus, et celles qui contiennent des termes tels que « ne... pas », « si... alors », « ou », « et », qui lient des propositions de forme sujet-prédicat (par exemple « tout A est un B ») entre elles. La logique n'était autre que le répertoire des formes syllogistiques et propositionnelles valides. Parce que cela semblait n'être qu'une combinatoire, dont on pouvait au mieux améliorer la formulation mais pas la nature, Kant a pu affirmer que la logique était une « science achevée » dans laquelle aucun progrès n'était possible.

Kant renforce encore le caractère trivial de la logique quand il nous dit que c'est seulement un *canon*, un ensemble de règles pour l'entendement, et non pas un *organon*, un instrument pour la connaissance. Le problème que pose cette conception est que si la logique est supposée être un ensemble de règles pour le *raisonnement*, son domaine se restreint à un très petit nombre de raisonnements. Cependant, dès l'Antiquité, on a admis qu'il existe des raisonnements qui ont un certain caractère formel, mais qui ne relèvent pas de la logique proprement dite. Aristote distinguait clairement les inférences inductives ou par signes, telles que (4) ci-dessus, des syllogismes. Il admettait aussi qu'on peut parler de « syllogismes pratiques », comme dans le cas suivant :

(5) Tout ce qui est sucré est bon à manger.

Cet aliment est sucré.

Donc je m'en vais le manger.

où la conclusion n'est pas une proposition, mais une action. Nulle nécessité ici, car il peut arriver que l'agent admette les prémisses mais ne tire pas la conclusion ; mais il y a bien ici quelque chose comme une forme. Il est cependant difficile de dire que c'est la logique qui conduit l'agent à manger la chose sucrée ! Aristote reconnaissait aussi l'existence de raisonnements modaux au moyen de termes tels que « nécessaire », « possible » ou « impossible » et d'inférences telles que :

(6) Socrate est nécessairement un homme,

donc il est impossible que Socrate soit un alligator.

Faut-il compter « nécessaire » et « possible » au nombre des constantes logiques ? Indéniablement oui, dans la mesure où (6) est bien une inférence valide en vertu de sa forme. Mais c'est moins clair si le critère de la logique est celui de l'évidence des concepts en cause. Nos intuitions quant à la possibilité et à la nécessité sont plus fragiles que celles qui s'attachent aux relations entre « tous » et « quelques ». De même, il y a des inférences temporelles valides :

(7) *Si tu as perdu ta montre hier, alors tu n'as plus de montre aujourd'hui.*

et les logiciens médiévaux s'intéressaient beaucoup aux inférences impliquant des obligations et des permissions, telles que

(8) *S'il est permis de faire A ou B, alors il est permis de faire A.*

Mais cela autorise-t-il à parler d'une logique du temps et d'une logique « déontique » ?

Le cas le plus épineux est celui des raisonnements mathématiques. Dès Aristote, les logiciens ont reconnu la parenté qui existe entre les raisonnements formels syllogistiques et certains raisonnements mathématiques, mais il a fallu attendre Leibniz et Boole pour que ces relations soient explorées systématiquement. Et ce n'est qu'avec Frege que des notions logiques comme le *concept*, le *prédicat* et la *relation* ont été analysées à partir de la notion mathématique de *fonction*. En exprimant la logique classique sous la forme d'une théorie de la quantification, au moyen de foncteurs et de variables comme « Il existe un x » et « Pour tout x », Frege a pu exprimer une très grande partie de l'arithmétique par le biais de la logique, et formuler la thèse « logiciste » selon laquelle les mathématiques *sont* de la logique.

Cette thèse permet de répondre au problème posé par Mill. Une proposition logique est une proposition qui exemplifie une loi logique, comme « non (A et non A) », ou bien qu'on peut prouver ou dériver à partir de lois logiques, d'autres propositions. Or une preuve, même à partir de concepts logiques, n'est pas triviale : la dérivation même, qui peut être complexe, nous apprend quelque chose que nous ne savions pas. C'est en partie ce qu'entendait Leibniz quand il disait des propositions logiques qu'elles relèvent de la « force de la forme » (*vis formae*). Le critère du logique et du formel devient la possibilité de la *preuve*. Les propositions que Kant appelait « analytiques » et qu'il jugeait vides ou stériles, deviennent, avec la logique de Frege et Russell, des propositions fécondes : comme le dit Frege, le prédicat y

est contenu dans le sujet, non pas comme la poutre est dans le toit, mais comme le fruit est dans la graine.

La réduction des mathématiques à la logique espérée par la thèse logicienne a échoué, parce que la logique ne permet pas d'exprimer la théorie des ensembles. Mais l'idée que le domaine de la logique peut être circonscrit comme celui de la preuve s'est imposée. Il y a la logique, en un sens minimal, à partir du moment où l'on a affaire à un ensemble de concepts circonscrits en gros par la logique classique (celle des constantes logiques du calcul des propositions et de la quantification sur des variables d'individus) et par une certaine structure démonstrative. On peut alors formaliser la structure des preuves elles-mêmes et donner une définition des vérités logiques. Par exemple, « et » (« & ») est une constante logique qui obéit aux règles :

$$\frac{A \quad B}{A \& B} \quad (\& \text{ introduction}) \quad \frac{A \& B}{A} \quad \frac{A \& B}{B} \quad (\& \text{ élimination})$$

On donnerait de même les règles pour « si... alors » (« \supset ») :

$$\frac{A \quad B}{A \supset B} \quad (\supset \text{ introduction}) \quad \frac{A \supset B \quad A}{B} \quad (\supset \text{ élimination} = \textit{modus ponens})$$

Les règles qui permettent d'introduire ou d'éliminer un connecteur d'une proposition par inférence (ici indiquée par la barre horizontale) définissent le sens de la constante en question, et le fait qu'une vérité dépende de ces règles en fait une vérité analytique. Ces règles déterminent aussi la table de vérité de « & » (une conjonction n'est vraie que si les deux membres en sont vrais). Mais cela ne suffit pas. Il faut aussi que les règles soient cohérentes ou non contradictoires. Il serait absurde, en

ce sens, d'admettre une constante logique, nommons-la *tonk*, qui réponde aux règles suivantes incohérentes :

$$\frac{A}{A \text{ tonk } B} \quad (\text{tonk-introduction}) \qquad \frac{A \text{ tonk } B}{B} \quad (\text{tonk-élimination})$$

Il est facile de voir en quoi ces règles sont incohérentes. Elles permettent d'inférer n'importe quoi de n'importe quoi. Par exemple, de :

$$(i) 2 + 2 = 4$$

on peut inférer :

$$(ii) 2 + 2 = 4 \text{ tonk } \textit{ma grand-mère fait du vélo} \text{ (par tonk-introduction)}$$

et de (ii) on peut inférer :

$$(iii) \textit{ma grand-mère fait du vélo} \text{ (par tonk-élimination)}.$$

Cela montre que *tonk* ne peut pas être un connecteur *logique*. Les règles qui le gouvernent ne permettent pas de déterminer des conditions de vérité pour les phrases obtenues à partir de cet opérateur. La table de vérité de *tonk* est tout simplement indéchiffrable. Le critère minimal du logique est qu'on ne peut pas inférer n'importe quoi de n'importe quoi. Le cas de *tonk* montre aussi que l'on ne peut pas simplement introduire telle ou telle règle par stipulation. Il faut aussi que la règle détermine des phrases qui ont un sens, c'est-à-dire des conditions de vérité.

Il y a donc des conditions nécessaires minimales pour qu'une constante soit une constante logique, qu'on peut tenir comme circonscrivant le domaine des vérités analytiques. Toute la question est alors : ces conditions sont-elles exhaustives et exclusives ? Et la réponse de la plupart des logiciens contemporains est négative. Le sens même des constantes logiques peut être discuté. Selon la conception classique de la vérité, une proposition est vraie ou fausse indépendamment des moyens que

nous avons de la prouver. La notion classique de vérité peut s'exprimer au moyen de l'équivalence suivante :

(T) « P » est vrai si et seulement si P.

Le concept de négation peut s'exprimer ainsi :

(N) « non P » est vrai si et seulement si non P.

Mais selon les philosophes et mathématiciens intuitionnistes (comme Descartes, Kant et Poincaré), une vérité n'est une vérité que si elle peut être assertée, prouvée ou démontrée telle. Le schéma (T) doit être remplacé par :

(TI) « P » est assertable si et seulement si on a une preuve que P.

Il s'ensuit que la négation logique (« ne... pas ») n'a pas pour eux le sens de (N), mais le sens suivant :

(NI) « non P » est vrai si et seulement si P n'est pas assertable.

Mais (NI) n'est pas équivalent à (N), comme le montre le cas de la double négation. Pour un logicien classique, « non (non P) » est équivalent à « P ». Mais pour un logicien intuitionniste, « non (non P) » ne peut pas être équivalent à P, car le fait que P soit assertable n'équivaut pas au fait qu'il ne soit pas assertable qu'il n'est pas assertable que P. Du fait que l'on ne puisse pas affirmer que l'on ne peut pas affirmer que le monstre du Loch Ness existe, il ne s'ensuit pas que l'on puisse affirmer que le monstre du Loch Ness existe.

La logique intuitionniste se prête, comme la logique classique, à une structure de preuves canoniques, et à ce titre elle peut être appelée analytique et formelle tout autant que celle-ci. Il en est de même de la logique des modalités, où les constantes logiques sont « il est nécessaire » et « il est possible ». On peut en ce sens admettre tout un ensemble de logiques, qui répondent aux critères minimaux du formel. Mais il n'en demeure pas moins qu'il existe de grandes différences entre ces logiques et la logique classique : elles ne rendent pas vraies les mêmes propositions. La logique classique de la quantification est *complète* (tou-

tes les vérités exprimables par cette logique peuvent être prouvées à partir des axiomes et règles de base, et toutes les propositions qui peuvent être prouvées à partir des axiomes et règles déterminent des vérités), elle est *décidable* (toutes les propositions qui sont des théorèmes ou des vérités peuvent être déterminées telles), et elle a diverses autres propriétés « métathéoriques » ou structurales, que les logiques non classiques n'ont pas. En ce sens, elle est « plus » formelle que des logiques comme la logique intuitionniste ou la logique modale.

Le critère de la forme logique n'est pas une affaire de tout ou rien. Il y a des degrés dans la forme, qu'on pourrait envisager ainsi : certaines inférences, comme (f) ci-dessus, ou « Si Rome est au Nord de Naples, alors Naples est au Sud de Rome », ou « S'il y a des éclairs, il y a du tonnerre » sont correctes en vertu de la signification des concepts, ou en vertu de certaines relations quasi empiriques (comme celle, causale, qui unit l'éclair et le tonnerre). On peut les appeler des inférences *matérielles* ou des inférences associées aux *rôles conceptuels* des concepts en jeu et de leurs relations mutuelles. La liste de ces inférences est en principe indéfinie. Mais cela ne veut pas dire que ces inférences soient des inférences *logiques*. D'autres inférences et d'autres concepts sont plus formels, parce qu'ils partagent des structures communes avec les constantes logiques classiques (ainsi, le nécessaire est ce qui est vrai dans *tous* les mondes possibles, le possible est ce qui est vrai dans *au moins un* monde possible). Mais plus une logique fait appel à des postulats sur la nature des entités et des propriétés qu'elle représente, moins la forme est « pure ». On peut s'en apercevoir si l'on considère par exemple l'idée d'une logique des entités fictionnelles.

Y a-t-il une logique de la fiction ?

L'idée d'une logique de la fiction semble, d'entrée de jeu, contradictoire. Car la logique s'occupe, par définition, de propositions vraies ou fausses, et des relations inférentielles entre ces propositions. Mais comment des propositions au sujet d'entités fictives, comme Pégase, le dragon Fafner ou Anna Karénine peuvent-elles être vraies ? Et si une

proposition n'a de sens que si l'on peut en déterminer les conditions de vérité, il semble bien que de telles propositions n'aient pas de sens. Pourtant elles semblent bien dénoter certaines entités, peut-être des entités fictionnelles...

En logique contemporaine, les énoncés existentiels de la forme de « Il existe un x qui est F » sont supposés porter toujours sur un objet existant. En revanche, des énoncés universels de la forme de « Pour tout x , x est F », comme « Tous les dragons volent » n'impliquent pas qu'il y ait des x qui soient F . C'est pourquoi un énoncé comme « Tous les dragons volent » n'implique pas qu'il y ait des dragons en logique contemporaine. En logique traditionnelle, au contraire, « Tous les A sont B » implique que les A existent. Cela signifie que pour un logicien contemporain, « Quelque chose existe » doit être une vérité logique ou analytique ! Comment, dans ces conditions, peut-on parler de ce qui n'existe pas ? Certains logiciens soutiennent que « Il existe un x qui est F » n'est pas une vérité logique. Ils n'acceptent pas que tous les noms et variables d'un langage aient une référence, et par conséquent admettent qu'il peut y avoir une logique libre de l'hypothèse d'existence. Dans certains cas, « Il existe un x qui est F » est vrai, dans d'autres non. On appelle les logiques de ce type des *logiques libres*. Ces logiques, pas plus que la logique classique, ne disent que les entités non existantes existent. Leur liberté tient au fait qu'elles rejettent l'hypothèse classique selon laquelle tout nom doit avoir une dénotation. Elles permettent de rendre compte de la différence entre les termes qui ne dénotent rien et ceux qui dénotent des entités non existantes.

Une logique de la fiction est-elle est formelle ? Oui, dans la mesure où elle repose, comme la logique classique de la quantification, sur des règles formalisables. Non, dans la mesure où elle prend parti sur l'existence ou non de certaines entités. Cette décision dépend de ce que l'on tient comme étant la réalité, et ce n'est pas à la logique de le dire. En ce sens, la logique de la fiction n'est pas une logique strictement formelle.

Si nous comprenons la notion de vérité formelle et analytique au sens de l'existence d'un ensemble de règles déterminant la structure de preuves, nous pouvons répondre au paradoxe de Mill. Le domaine du

logique est à la fois trivial, au sens où il est circonscrit par des règles purement structurales, et fécond, parce qu'il autorise des preuves qui ne sont pas triviales mais fécondes. Il n'est donc pas vrai, contrairement à ce que soutient Wittgenstein, qu'« en logique, il n'y a pas de surprises ».

LA JUSTIFICATION DE LA DÉDUCTION

Qu'est-ce qui justifie les règles logiques ? Il semble qu'il n'y ait que quatre réponses possibles :

- a. La réponse psychologiste : les lois logiques sont des lois naturelles de la psychologie humaine.
- b. La réponse platonicienne : la logique repose sur les lois d'un univers suprasensible.
- c. La réponse conventionnaliste : la logique repose sur un ensemble de conventions.
- d. La réponse « holiste » : les inférences ne forment pas une classe spécifique mais reposent sur l'ensemble des inférences du langage.

Comme nous allons le voir, aucune n'est vraiment satisfaisante, parce qu'elles entraînent toutes une forme de justification circulaire.

Selon la thèse a., le psychologisme, les lois logiques sont des lois naturelles de l'esprit humain. Elles sont fondées dans notre nature. Cela signifie qu'elles pourraient parfaitement changer, si notre nature psychologique et biologique, mais aussi notre nature sociale, venaient à changer. Comme Frege et Husserl n'ont pas eu de mal à le montrer, le psychologisme conduit à une forme de relativisme : les lois logiques ne sont vraies que pour un type d'esprit ou un type de communauté, et il n'y a rien de plus en elles que le fait qu'elles soient acceptées. Mais on rencontre un argument plus fort contre le psychologisme : il ne peut produire qu'une justification circulaire. Supposons que l'on puisse établir, par un argument évolutionniste darwinien, que la pensée humaine a évolué de telle sorte qu'elle en soit venue à tenir le principe

de non-contradiction comme un principe fondamental de la rationalité humaine. Une telle démonstration devra nécessairement *présupposer* la validité de ce principe, puisqu'il n'est possible de montrer qu'il a une origine biologique et psychologique qu'en admettant sa validité même. Plus généralement, si le psychologisme était vrai, on devrait pouvoir *définir* les concepts et les pensées objectifs, logiques et mathématiques en termes de notions psychologiques, sans présupposer les concepts de ce *definiens* (définissant). Mais toute définition psychologiste de concepts et de pensées contient implicitement les notions à définir.

Voir le Texte 3 (E. Husserl) de l'Annexe 1 en ligne.

L'option platonicienne b. évite cet écueil, mais elle se heurte aux objections que l'on peut adresser à toute conception platonicienne en ontologie et en théorie de la connaissance : outre qu'elle postule l'existence d'entités mystérieuses appartenant au domaine des pensées en soi – les lois logiques –, elle fait aussi un mystère de la manière dont l'esprit peut y accéder. Invoquer l'intuition des essences n'a jamais permis de comprendre comment fonctionnait cette faculté. Est-ce que l'on peut dire que nous « voyons », ou « avons l'intuition » que, de P et si P alors Q, il suit que Q ? Mais comment peut-on avoir l'intuition d'une forme, si l'intuition est elle-même un acte de saisie immédiate et particulière ? C'est la raison pour laquelle les philosophes et logiciens intuitionnistes refusent la conception platonicienne.

La réponse c. a davantage d'attrait. Elle fut principalement défendue, au XX^e siècle, par les positivistes logiques et par Carnap. Les règles logiques sont vraies en vertu de conventions linguistiques quant à la signification des termes. Elles sont en ce sens le produit de *nos* intentions et de nos stipulations quant à la manière dont nous entendons définir les termes de notre langage. Selon Carnap, des règles comme les règles d'introduction et d'élimination pour le connecteur « et » énoncées ci-dessus sont l'expression de conventions portant sur la signification, et

la logique tout entière repose sur de telles conventions. La conséquence immédiate de cette thèse est que ces règles sont, dans une large mesure, arbitraires, au sens où nous pourrions parfaitement en adopter d'autres, si nos besoins s'avéraient différents pour des raisons pragmatiques. Comme le dit Carnap, « en logique il n'y a pas de morale, tout le monde est libre de choisir le système qui lui convient ». Ce principe de *tolérance* en logique a non seulement comme conséquence qu'il n'existe pas de critère absolu de ce qu'est une logique, mais aussi qu'il n'y a pas d'autre fondement de la vérité logique que les conventions passées entre les utilisateurs d'un langage.

Mais cette conception se heurte elle aussi, comme l'a montré Quine, à l'objection de circularité. Supposons que ce qui justifie nos lois logiques fondamentales soient des conventions. Dans ce cas, comment dériver ces lois à partir de ces conventions ? Si, comme il y a lieu de le penser, cette dérivation n'est pas immédiate, et doit passer par des règles d'inférence, comment éviter de passer par des règles d'inférences *logiques* pour dériver la logique de conventions, autrement dit comment éviter de présupposer la logique pour dériver la logique de conventions ? On ne peut dériver la logique de conventions de signification que moyennant la logique elle-même, et la dérivation est donc circulaire. On peut le voir aisément avec la tentative suivante de dérivation du *modus ponens* (MP) :

Supposez qu'il y ait une convention de la forme : pour tout x , y et z , si x et y sont dans la relation MP à z , alors x et y impliquent z . Supposez que les phrases particulières « P » et « Si P alors Q » sont dans la relation MP à « Q ». Est-ce que « P » et « si P alors Q » impliquent « Q » ? Si nous raisonnons ainsi :

- (a) « P » et « si P alors Q » sont dans la relation MP à « Q ».
- (b) Si « P » et « Si P alors Q » sont dans la relation MP à « Q », alors « P » et « si P alors Q » impliquent « Q ».
- (c) Donc « P » et « si P alors Q » impliquent « Q ».

Mais la question de savoir si la conclusion (c) est vraie est précisément la question de savoir si (a), (b) et (c) sont dans la relation MP !

Peut-être cette circularité n'est-elle pas viciieuse, mais vertueuse. La justification usuelle que donnent les logiciens de leurs règles logiques consiste à s'appuyer sur des théorèmes de complétude, en vue de montrer que toutes les vérités logiques sont bien des propositions dérivables des règles de la logique, et *vice versa*. Or la démonstration de ces théorèmes de complétude s'appuie elle-même sur les règles à justifier (par exemple *modus ponens*). Comment faire autrement ? On ne peut pas justifier une pratique inférentielle sans s'appuyer sur cette pratique elle-même. C'est ce que soutient la conception *holiste* de la justification : nos règles d'inférences sont justifiées par *l'ensemble* des règles d'inférences de notre langage, et non pas isolément. Le sens des constantes logiques ne peut pas être spécifié de manière atomistique (comme pour les règles ci-dessus concernant « et »). Selon une conception holiste de la signification, non seulement un mot n'a de sens que dans le contexte d'une phrase, mais une phrase n'a de sens que dans le contexte d'un ensemble de phrases, et sans doute d'un langage tout entier. Comme le dit Nelson Goodman, on modifie une règle si elle engendre une inférence que nous ne sommes pas prêts à accepter ; on rejette une inférence si elle viole une règle que nous ne sommes pas prêts à modifier.

Voir le Texte 4 (N. Goodman) de l'Annexe 1 en ligne.

Il n'y a pas, dans ces conditions, de justification absolue, mais seulement relative. Il importe aussi de voir en quoi cette conception modifie considérablement notre conception de la logique elle-même. Si des règles logiques peuvent être changées sous la pression de nos jugements empiriques, et scientifiques en général, alors la logique n'est plus circonscrite comme le domaine des vérités formelles et analytiques. *Toute proposition est associée en principe à tout autre, et peut être révisée.* Il s'ensuit que cela n'a plus de sens de distinguer des propositions

analytiques, *a priori* et vraies en vertu de la signification d'une part, et des propositions synthétiques, *a posteriori* et empiriques d'autre part. Quine en tire la conséquence : il n'y a pas de différence de principe entre la vérité logique et la vérité tout court. Certes, certaines de nos règles ont une résistance plus grande et peuvent en ce sens être appelées analytiques, mais elles n'ont pas, pour ainsi dire, ce statut de plein droit. On justifie nos inférences logiques de la manière dont on justifie n'importe quelle proposition empirique. Cela revient à dire qu'il n'est pas possible de justifier les lois logiques par le type de garantie qu'espérait l'épistémologie traditionnelle.

Cette conséquence conduit tout droit au scepticisme ou à une forme d'empirisme proche de celle de Mill, pour qui la logique parle tout autant du monde que la science elle-même. Le seul moyen d'échapper à ces conséquences est d'admettre qu'on ne peut pas donner de justification non circulaire des règles logiques. À un moment où un autre, on devra présupposer la logique pour justifier la logique. En ce sens, le holiste a raison. Mais il ne s'ensuit pas que l'on doive accepter que la justification de nos inférences logiques est identique à celle de nos inférences non logiques, ou qu'il n'y a aucune différence entre inférences matérielles et inférences formelles. La réponse qu'il nous fait donner est que ce sont les règles mêmes des constantes logiques qui justifient celles-ci, dans la mesure où elles constituent immédiatement le sens des inférences qui les contiennent. Cela signifie qu'il n'est pas nécessaire, dans le cas de règles comme celles du « et » et du *modus ponens*, de recourir à une justification antécédente pour être autorisé à l'utiliser. Une règle logique est en ce sens justifiée, tout comme un sujet est immédiatement justifié, sur la base de ses perceptions, à croire ce qu'il voit ou entend. L'erreur commise par le sceptique qui nous demande de justifier nos règles consiste à supposer que nous avons besoin de quelque justification *antécédente* à l'emploi de nos règles. Mais il n'est pas nécessaire de remonter à une telle justification.

Dans la mesure où nous admettons que les règles d'inférence associées à chaque constante logique définissent et autorisent son emploi, cela revient bien à admettre une différence entre les inférences analytiques et les autres. Mais il n'y a aucune raison d'en conclure que le conventionalisme est vrai. C'est pour des raisons objectives, qui n'ont rien à voir avec le choix d'un langage, que des règles comme celles qui gouvernent « et » et « ou », par exemple, sont valides, et que des règles comme celles du pseudo-connecteur *tonk* ne le sont pas.

LA NORMATIVITÉ DE LA LOGIQUE

Venons-en, pour finir, au problème de savoir comment les lois et règles logiques peuvent être la norme de notre comportement inférentiel, ce que la Tortue de Lewis Carroll dénie. Selon Kant, la logique ne traite pas de la manière dont on pense effectivement, mais de la manière dont on *devrait* penser.

Voir le Texte 5 (E. Kant) de l'Annexe 1 en ligne.

Elle joue un rôle normatif, comme *canon* pour l'entendement plutôt que, comme le soutenait Aristote, un rôle d'instrument ou d'*organon*. Johan Friedrich Herbart ira jusqu'à dire que la logique est « l'éthique de la pensée ». Frege, dans une veine similaire, soutenait que « vrai » joue en logique le même rôle que celui que joue « bon » en éthique et « beau » en esthétique, et l'on parlera, à la fin du XIX^e siècle, de ces trois disciplines comme de « sciences normatives ». Mais la logique est-elle une sorte d'éthique ?

Cette question est en un sens la même que la vieille question : la logique est-elle une science ou un art ? Est-ce un recueil de vérités ou une méthode pour la vérité ? Quand on ouvre un manuel de logique, on trouve deux sortes de propositions : celles qui sont des vérités logiques,

comme la loi du tiers exclu *A ou non A*, et celles que l'on déduit à partir des premières. Mais qu'une loi logique soit vraie est simplement un fait. En quoi une loi aurait-elle en elle-même un pouvoir normatif pour notre pensée ? En quoi devrait-elle nous guider sur ce que nous *devons* inférer ? Husserl, dans ses *Recherches logiques*, dénonçait là une confusion entre la loi et son application : pour lui, les lois logiques sont des vérités qui décrivent un certain type de faits (non empiriques) et qui n'ont en elles-mêmes aucun pouvoir de prescription, mais elles fondent certains énoncés prescriptifs qui nous dictent ce que nous devons inférer. Mais comme le montre l'histoire de Lewis Carroll, il ne faut pas confondre une *vérité logique*, comme *Si P, et si P alors Q, alors Q*, qui dit que toute proposition de cette forme est vraie, avec une *règle d'inférence* comme *de P, et de si P alors Q, inférer Q*. Seule la seconde a un pouvoir prescriptif. Une vérité logique ne peut pas plus nous pousser à tirer une conclusion que la loi de la chute des corps ne peut « pousser » un corps à tomber. La Tortue n'a tout simplement pas compris ce qu'est une règle.

On peut tirer des leçons divergentes du paradoxe de Carroll. On peut d'abord en conclure que les lois logiques ne doivent pas être conçues, quand il s'agit de les appliquer à notre raisonnement, comme des impératifs catégoriques, à la manière de la loi morale selon Kant, mais comme des règles. Mais alors elles n'ont pas plus de force que des conventions. Selon Wittgenstein, il ne faut pas se laisser abuser par la « dureté du *doit* logique », qui n'est qu'apparente, et il faut plutôt concevoir les règles logiques comme des conventions que comme des lois d'airain. Mais peut-on réellement mettre sur le même plan le principe de non-contradiction et les règles du code de la route ? On retrouve le « en logique il n'y a pas de morale » de Carnap. Mais alors le parallèle logique/éthique cesse justement de valoir, puisque l'affirmation de Carnap signifie que les lois logiques sont par définition autre chose que des impératifs catégoriques éthiques. Cependant, on peut aussi transposer la fable de Carroll aux normes éthiques. Supposons qu'Achille présente à la Tortue les deux prémisses : « Il ne faut pas

mentir » et : « Dire ceci serait un mensonge », et que le Tortue refuse la conclusion : « Il ne faut pas dire ceci ». Après tout, il nous arrive souvent d'accepter certains principes, mais de ne pas nous y conformer. Appliquée aux normes éthiques, l'attitude de la Tortue signifierait un scepticisme radical quant à la force des impératifs éthiques. David Hume a défendu ce type de scepticisme quant à la raison pratique : selon lui, la raison est nécessairement « l'esclave des passions », et par conséquent aucun impératif *raisonnable* ne peut guider nos actions. Si l'on applique la même leçon à la logique, il ne nous reste qu'une seule réponse possible à la Tortue : il faut lui dire qu'un processus causal dans son esprit est ce qui la pousse à inférer la conclusion. Mais la force des normes logiques n'a alors plus rien de normatif : elle se réduit à un fait. Autant dire qu'elles n'ont rien de normatif, comme le soutiennent les philosophes pour qui les cadres logiques de pensée sont purement relatifs à nos conditions culturelles ou géographiques.

Cette critique de la logique rejoint celle, classique, qu'adressait Schopenhauer à la logique :

« Il n'est pas nécessaire de se charger la mémoire de cette foule de préceptes, car si la logique a un intérêt spéculatif pour la philosophie, elle est dépourvue d'utilité pratique. On peut dire que la logique joue, à l'égard du raisonnement, le rôle de la basse continue en musique, ou, à parler moins exactement, le rôle de l'éthique par rapport à la vertu, ou de l'esthétique par rapport à l'art. Il faut d'ailleurs reconnaître que l'étude de la science du beau n'a pas encore produit un seul artiste, pas plus que l'étude de la morale un honnête homme... On n'a guère besoin d'invoquer les règles de la logique soit pour éviter un paralogisme, soit pour faire un raisonnement juste ; le plus grand logicien du monde les laisse complètement de côté lorsqu'il raisonne pour de bon. »

Selon Schopenhauer, l'usage naturel de la raison n'a pas besoin de logique. Elle n'est qu'un exercice de représentation inutile de règles qu'on a déjà. On retrouverait la même idée dans toute l'histoire de la philo-

sophie, qu'il s'agisse des polémiques de Platon contre les sophistes, des critiques des sceptiques contre les dialecticiens du Lycée ou du Portique, des hommes de la Renaissance contre les scolastiques, et bien entendu de Descartes, contre ceux qui

« prétendent gouverner la raison humaine en lui prescrivant certaines formes d'argumentation qui concluent avec une telle nécessité que la raison qui s'y confie a beau se dispenser, se mettant en quelque sorte en vacances, de considérer d'une manière évidente et attentive l'inférence elle-même, elle peut aboutir tout de même à une conclusion certaine par la seule vertu de la forme ».

Descartes ajoute : « Les sophismes les plus subtils ne trompent ordinairement personne qui fasse usage de pure et simple raison, ils ne trompent que les sophistes eux-mêmes. »

L'idée ici est que la raison logique, ou la raison formelle, n'est pas la vraie raison ; ce n'est que de la ratiocination. Ce thème n'est pas propre aux polémiques des philosophes qui défendent la vraie raison contre cette fausse raison, mais il inspire dans une large mesure la critique des mathématiciens contre les logiciens. C'est au nom des mathématiques et de l'analyse que Descartes s'oppose aux dialecticiens : la logique n'est que mise en forme de ce que l'on sait déjà, et ne peut pas nous apprendre quoi que ce soit. Le même thème se trouve chez Kant quand il oppose la logique formelle, qui ne produit que des jugements analytiques, à la mathématique, qui produit des jugements synthétiques *a priori*. Et il se retrouve dans les polémiques de Poincaré contre Russell. Poincaré s'écriait : « La logique n'est pas seulement stérile, elle engendre des contradictions ! », et se moquait en outre du « piano à faire des théorèmes » du logicien anglais Stanley Jevons. La même attitude se répète chez les bourbakistes contre les disciples de Hilbert, et elle inspire dans une large mesure toutes les polémiques actuelles contre l'intelligence artificielle et la métaphore de l'esprit comme ordinateur, accusées de vouloir mécaniser la pensée. Elle inspire aussi

toutes les conceptions qui voient dans la logique une dialectique purement verbale, qui se dispense de la connaissance véritable des choses au bénéfice d'une simple manipulation de signes.

Cette critique classique rejoint celle, plus radicale, des philosophes nietzschéens contemporains, qui se présente non pas comme une défense d'une conception de la raison contre une autre conception de la raison, mais comme une critique de la raison elle-même. Nietzsche écrit : « La logique aussi repose sur des postulats auxquels rien ne correspond dans le monde réel, par exemple le postulat de l'égalité des choses, de l'identité de la même chose à des points différents du temps. » La logique non seulement falsifie le réel et le réifie en voulant construire un « monde vrai » ou métaphysique, mais elle est aussi l'expression d'une haine de la pensée, d'un désir de puissance. Deleuze ne dit pas autre chose, quand il écrit, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « C'est une véritable haine de la philosophie qui anime la logique, dans sa rivalité ou volonté de supplanter la philosophie. » Heidegger, également, insiste sur le fait que l'appropriation par la logique des idéaux de la raison est exactement parallèle au même désir dans une autre appropriation par la raison, celle de la science cartésienne qui entend maîtriser la nature. Du coup, la critique de la logique n'est pas une critique de la raison contre elle-même, mais une critique de la raison tout court. Nietzsche disait : « Qu'ai-je à faire de réfutations ? »

À ce type de critique de la logique, il n'y a rien à répondre. Pour parler comme la Tortue dans l'histoire de Lewis Carroll, quelqu'un qui pense que, par exemple, on n'est pas obligé d'accepter des règles de raisonnement comme le *modus ponens* et que de telles règles sont la manifestation d'une tyrannie intolérable de la raison, il vaut mieux en effet abandonner la logique, mais aussi les mathématiques, et se consacrer au football. Ou à l'horticulture, ou à l'élevage des chinchillas. Mais des critiques comme celles de Schopenhauer, ou de Descartes, nous disent quelque chose de plus intéressant. Ce que ces critiques expriment est qu'on n'a pas besoin d'étudier les *formes* du raisonnement correct telles

que les présente un manuel de logique pour raisonner correctement et tirer une conclusion Q des prémisses P et *Si P alors Q* . Ou encore qu'on n'a pas besoin, comme les écoliers du Moyen Âge, de savoir que les formes valides du syllogisme sont *Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison*, ou de connaître les règles de déduction naturelle des logiciens contemporains pour raisonner correctement. En fait, ces critiques ont doublement raison, car les psychologues ont montré que même quand on connaît ces règles déductives, on n'est pas à l'abri de paralogismes. Mais cela ne veut absolument pas dire que ces règles n'existent pas, encore moins qu'elles sont invalides. Descartes lui-même ne l'a jamais nié. Ce que disent des philosophes comme Descartes n'est pas que ces règles ne sont pas nécessaires, ni qu'elles ne sont pas valides, mais que d'une part on n'a pas besoin de les consulter consciemment, et d'autre part qu'elles ne sont pas suffisantes pour apprendre et bien exercer sa raison. En cela, on peut être parfaitement d'accord avec eux. Mais cela ne signifie pas que la logique ne soit pas normative pour nos raisonnements.

Quant à l'impérialisme que l'on prête à la logique, celui de vouloir couler dans des moules formels l'ensemble de la pensée humaine, il est complètement déplacé. On s'exprime souvent comme si la logique voulait soumettre au calcul et à la forme logique non seulement la pensée et le langage, c'est-à-dire ce qui relève des raisonnements et des inférences, mais également ce qui ne relève pas, dans la pensée et le langage, des raisonnements déductifs, comme la rhétorique, ou l'usage poétique et fictionnel du discours. On fait aussi comme si les logiciens voulaient produire une logique pour les sentiments, les affects, les perceptions, les sensations, etc. Mais rien n'est plus faux. Aristote distinguait soigneusement la logique comme théorie du syllogisme, telle qu'elle est exposée dans les *Analytiques premiers*, des topiques, qui concernent les raisonnements probables, et de la rhétorique, qui concerne l'art d'agréer et de persuader. Et les philosophes qui se sont intéressés à la logique ont toujours été soucieux de distinguer ce qui relève d'une

discipline consacrée aux jugements, aux inférences et aux raisonnements, c'est-à-dire aux relations de conséquence entre des propositions et des termes, et ce qui relève d'autres parties de la philosophie. Mieux on sait ce qui doit revenir en propre à la logique, mieux on sait ce qui ne lui revient *pas*.

La normativité des règles logiques est réelle. Elles nous guident bien dans nos raisonnements, et elles ne nous guident pas mal, comme le montre le fait que la logique peut être apprise et améliorer nos capacités de raisonnement en nous faisant éviter les sophismes. Que l'on parle de normes, d'obligations ou de règles, les limites de l'analogie en éthique et logique tiennent au fait banal qu'elles ne parlent pas de la même chose : le raisonnement logique porte sur des propositions qui sont vraies ou fausses et infère des croyances d'autres croyances, alors que le raisonnement pratique porte sur des désirs ou des intentions qui sont réalisés ou non, et en infère des actions. Par définition, une obligation morale appelle de la part du sujet un certain type d'action. Dans le domaine logique, on n'a pas à obéir à des obligations, parce que la plupart du temps, les inférences spontanées que nous faisons dans la vie quotidienne ne sont pas des actions. En revanche il nous arrive d'avoir, au niveau *métacognitif*, un contrôle réfléchi sur nos inférences, et de revenir sur les principes que nous employons. Dans ces cas, même si notre pensée reste guidée par le vrai, et non par le bon ou l'utile, elle comporte un élément actif. Ce contrôle actif s'apprend et s'éduque. C'est à ce point que les raisons que nous avons d'accepter telle ou telle règle rejoignent les causes qui nous forcent à les appliquer. Peirce disait que « le raisonnement est essentiellement de la pensée qui est sous le contrôle de soi, tout comme la conduite morale est une forme de conduite contrôlée ». Comme science, la logique n'a rien à voir avec l'éthique : c'est une discipline théorique et non pas pratique. Mais quand elle est un art ou un apprentissage du raisonnement, il y a bien un parallèle entre logique et éthique : la première repose sur des normes épistémiques alors que la seconde repose sur des normes morales. C'est donc à bon droit que l'on parle de *sciences normatives*.

Métaphysique et ontologie

PASQUALE PORRO

Professeur à l'université de Bari, Italie

Il est peut-être judicieux de distinguer deux sens du terme « métaphysique », l'un général et l'autre technique, disciplinaire, lié aux vicissitudes de la structure du texte aristotélicien transmis sous ce nom, et à l'histoire de sa réception. Selon la première acception, l'on pourrait parler de métaphysique *avant* Aristote (par exemple en référence à la recherche d'un principe chez les penseurs présocratiques ou présophistes, à la doctrine de l'être de Parménide, ou à l'articulation platonicienne entre le monde sensible et le monde des idées et l'articulation entre ce dernier et ses principes – l'Un et la Diade) ; ou *après* Aristote, en référence à toutes les questions qui semblent dépasser, en tant que telles, l'examen d'un point de vue naturel (physique) de la réalité. Cependant, puisque cette acception risque de rester complètement non contrôlée et arbitraire – comme en témoigne l'usage commun de l'adjectif « métaphysique », désormais utilisé dans le langage ordinaire pour qualifier des entités ou événements complètement disparates –, il semble préférable de s'en tenir avant tout à l'acception disciplinaire. Le parcours que nous suivrons inclura par conséquent :

1. Une présentation, limitée aux livres principaux, de la structure de l'œuvre d'Aristote, qui a donné son nom à la discipline, et qui demeure un fondement essentiel pour comprendre le champ du savoir ainsi défini et son lexique fondamental.

Traduit de l'italien par Christophe Erismann.

2. Un examen des principales transformations historiques de la métaphysique elle-même durant le Moyen Âge et l'ère moderne, en accordant une attention particulière à la genèse de l'ontologie au sens strict.
3. Un bref passage en revue des thèmes qui animent le débat contemporain en métaphysique et en ontologie, tout particulièrement dans le milieu analytique ou anglo-saxon.

LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Sous le titre de *tà metà tà physiká* (un neutre pluriel en grec, transformé peu à peu en un féminin singulier en latin : *metaphysica*) a été transmis un ensemble de traités d'Aristote (384-322 av. J.-C.) dont l'unité n'était peut-être pas prévue à l'origine. Le titre ne remonte pas à Aristote ; on peut même dire qu'Aristote n'a jamais pensé avoir écrit une œuvre appelée ainsi (et il ne l'a peut-être pas non plus composée de cette manière) : l'expression n'apparaît nulle part dans ses autres œuvres et n'est attestée par aucun manuscrit. La forme actuelle de l'œuvre (en 14 livres) est due selon toute probabilité à un éditeur antique, peut-être Andronicos de Rhodes, l'auteur de la plus importante édition des œuvres d'Aristote vers le milieu du I^{er} siècle av. J.-C. Andronicos aurait, selon cette hypothèse, regroupé en un seul écrit plusieurs *lógoi* originellement distincts (des livres isolés ou plus probablement des groupes de livres), en suivant un critère d'affinités thématiques.

L'origine même du titre n'est pas claire et fait l'objet, depuis longtemps, de nombreuses discussions. Une première hypothèse renvoie à une raison purement rédactionnelle (ou bibliographique) : les 14 livres rassemblés par Andronicos auraient reçu ce titre par le simple fait d'être placés, dans la séquence éditoriale, *après* (*metá* en grec) les œuvres de physique. Alexandre d'Aphrodise (un commentateur du II^e-III^e siècle) invoque, quant à lui, des considérations didactiques : dans le contexte des disciplines théoriques, il est nécessaire pour nous de commencer

par la physique – c'est-à-dire par l'examen des objets qui nous sont les plus proches, et plus directement accessibles par l'expérience –, pour passer, *ensuite* seulement, à cette science qui concerne les choses moins connues pour nous, mais plus connaissables en soi. Quant à Aristote lui-même, il adopte, pour désigner cette nouvelle science, les termes de sagesse (*sophía*), de philosophie première (*prôte philosophía*) et de science recherchée (*epizetouméne épistémê*).

Que recouvre la métaphysique ?

Le problème du titre est évidemment corrélé à celui du domaine de cette science, ou, selon l'expression qui deviendra habituelle à partir des interprètes arabes d'Aristote, de son « sujet ». Elle est désignée en divers passages comme recherche des causes et des premiers principes, comme science de l'étant en tant qu'étant (c'est-à-dire comme « ontologie », même si le terme n'est forgé qu'au XVII^e siècle), comme étude de la substance et comme théologie (science du divin). La sagesse (*sophía*) est décrite au livre *Alpha* (I) comme la science qui possède un devoir directif ou « architectonique » eu égard aux autres sciences, étant donné que seul le sage connaît le pourquoi (*tò dióti*), c'est-à-dire la cause en vertu de laquelle chaque chose est ce qu'elle est. La sagesse est donc initialement caractérisée comme connaissance des causes et des premiers principes ; et au moyen d'un passage en revue des positions de ses prédécesseurs – qui est aussi l'occasion d'une critique longue et serrée de la doctrine platonicienne des idées et de celle des principes –, Aristote démontre que les causes premières (ou mieux, les espèces de causes premières) sont au nombre de quatre et seulement quatre (la matière, la forme, le principe du mouvement et la fin).

Au livre *Gamma* (IV) est introduite pour la première fois l'idée d'une science de l'étant en tant qu'étant, et des propriétés qui lui reviennent en tant que telle. L'étant est dit de multiples façons (et cela en opposition au monisme parménidéen) et, cependant, toujours en référence à

une unité (*pròs hén*) et à une nature déterminée, qui est, dans ce cas, la substance (*ousía*) : certaines choses sont dites « étants » parce qu'elles sont des substances, d'autres parce qu'elles sont des affections de la substance, ou des qualités, ou des privations, ou des corruptions (et ainsi de suite) de la substance. La substance représente ainsi le « foyer perspectif » (comme on l'a défini par un heureux anachronisme, étant donné qu'Aristote ignorait évidemment tout de la perspective) des multiples significations de l'être, qui seront ensuite distinguées et analysées dans les livres suivants. De même, les autres catégories (ou genres suprêmes) admises par Aristote aux côtés de la substance (quantité, qualité, relation, où, quand, situation, avoir ou posséder, agir, pâtir) sont donc autant de significations légitimes de l'être, qui toutefois tendent vers et se fondent sur une signification principale, qui est précisément celle de la substance. Aristote dit dans le même livre que le propre de cette science est également de s'occuper des principes de la démonstration, comme celui de non-contradiction.

Dans le livre *Epsilon* (VI), Aristote propose une tripartition des sciences théoriques qui complique notablement le tableau : on peut y lire que la physique traite de ce qui n'est pas séparé, et est en mouvement ; que la mathématique traite de ce qui n'est pas séparé et est immobile ; et que la théologie (*theologiké* [épistémé]) traite de ce qui est séparé et immobile. Cette première présentation du statut de la métaphysique a de tout temps généré de nombreux problèmes, à commencer par l'exemple de la signification à donner à l'adjectif « séparé ». Le philologue allemand Schwegler a proposé, au XIX^e siècle, de corriger le texte de façon à lire que la physique traite de ce qui *est séparé et* n'est pas immobile ; la séparation en jeu ici ne serait pas la séparation du lexique platonicien – la séparation de la matière – mais celle à laquelle Aristote réfère dans sa caractérisation de la substance, le séparé étant alors ce qui est capable de subsister de façon autonome, quelque chose par soi (*tóde tí*), comme, précisément, les substances.

Au-delà de cela, il est frappant que la nouvelle science recherchée par Aristote ne soit plus décrite seulement comme une ontologie générale, donc comme une science de l'objet le plus général ou universel, mais principalement comme une science de l'objet le plus élevé : le divin. Aristote semble toutefois mettre en relation les deux aspects, en affirmant de façon plutôt énigmatique qu'une telle science est universelle précisément parce qu'elle est première.

La substance

Aristote reprend, toujours dans *Epsilon*, la question des significations principales de l'être, à savoir :

- (a) l'être comme accident (ce qui n'est ni toujours, ni souvent) ;
- (b) l'être comme vrai (et le non-être comme faux) ;
- (c) l'être selon le schéma des catégories ;
- (d) l'être comme puissance et comme acte.

Une fois écartées les deux significations les moins importantes, les deux premières (a et b), les livres centraux (*Zêta-Êta-Thêta*, VII-VIII-IX) sont consacrés à l'analyse des deux dernières significations (c et d), et en particulier de la substance. Il y a au moins deux critères fondamentaux auxquels la substance doit répondre :

1. Elle doit être sujet ou substrat (*hypokeímenon*), c'est-à-dire recevoir les prédications et ne pas être prédiquée de quelque chose d'autre.
2. Elle doit être, comme nous l'avons déjà dit, un *tóde tí*, un quelque chose de déterminé, capable de subsister de façon autonome.

Il y a plusieurs prétendants au poste de substance. Par exemple, il est possible de distinguer dans tous les étants – Aristote parle ici des *étants sensibles* – la matière, la forme et le composé de matière et de forme (le *sýnolon*). À ceux-ci, il convient d'ajouter le genre et l'espèce, c'est-à-dire les concepts qui sont prédicables de plusieurs réalités (et qui sont communément appelés « universaux »). Qu'est-ce qui peut donc pro-

prement être appelé « substance » ? On peut éliminer d'emblée les genres et les espèces, parce qu'ils se prédisent d'autres, enfreignant ainsi le premier critère (en conséquence, pour Aristote, les universaux ne peuvent être des substances). La matière, en revanche, répond parfaitement au premier critère, parce qu'elle est le substrat qui reçoit chaque forme et qui sous-tend chaque changement, mais ne satisfait pas le second critère, parce que la matière ne peut subsister sans forme et est, en elle-même, indéfinie et indéterminée. Restent donc la forme et le composé : tous deux pourraient, pour Aristote, être définis comme substance ; mais puisque chaque *synolon* ou composé est ce qu'il est en vertu de sa forme propre, alors la forme devra être considérée comme substance à plus juste titre que le composé (dans les *Catégories*, Aristote semble identifier plus étroitement la substance avec le seul composé de matière et de forme).

Le cœur de la *Métaphysique* aristotélicienne (comprise comme œuvre) est précisément l'analyse de la substance – répétons-le, de la substance sensible –, dont la matière et la forme constituent justement les principes intrinsèques. Aristote trace ainsi les contours d'une ontologie fondamentalement alternative à l'ontologie platonicienne : le niveau de la vraie réalité n'est pas donné par des Formes séparées (au sens platonicien du terme), mais par des substances « séparées » au sens aristotélicien, c'est-à-dire capables de subsister individuellement selon un mode déterminé. En outre, Aristote exclut que les formes puissent être réellement communes à plusieurs individus. La communauté des formes est purement analogique et fonctionnelle (chaque étant possède une matière et une forme qui lui sont propres, et donc ce qui est commun aux différentes substances est que quelque chose tient lieu de principe matériel et quelque chose, de principe formel).

L'acte, la puissance et le premier moteur immobile

Après s'être tout particulièrement arrêté, au livre *Éta*, sur la matière et la forme, Aristote, dans le livre *Théta*, considère le couple puissance et acte,

les principes fondamentaux qui lui permettent de dépasser définitivement Parménide : on ne constate jamais dans la réalité un passage du néant à l'être, mais on constate en revanche un passage de l'être en puissance à l'être en acte. Toutefois, l'antériorité temporelle de la puissance sur l'acte n'a de sens que si l'on considère l'individu (qui est d'abord en puissance, puis en acte), alors qu'en règle générale, c'est toujours l'acte qui précède la puissance, soit au niveau logico-ontologique (en effet, puisque rien ne se porte lui-même de la puissance à l'acte, aucun processus ne pourrait trouver son commencement dans la puissance pure), soit au niveau du temps dans l'espèce (en effet, dans l'univers aristotélicien, les espèces sont éternelles : il n'y a jamais eu de premier homme, mais une espèce humaine qui existe en acte depuis toujours).

Le livre *Lambda* (XII) est traditionnellement considéré comme le faite de la *Métaphysique* aristotélicienne, mais semble être de rédaction ancienne, ou pour le moins antérieur à plusieurs autres livres de la *Métaphysique*, voire peut-être au projet même de l'œuvre. On ne peut probablement pas aller jusqu'à considérer l'insertion de *Lambda* comme une décision arbitraire d'Andronicos (ou d'un éditeur antérieur), étrangère aux intentions aristotéliciennes ; il est toutefois permis de concevoir quelque doute sur la portée effective de la composante théologique à l'intérieur du projet aristotélicien. Aristote arrive cependant à parler du divin à partir d'un donné physique, à savoir le mouvement éternel des cieux. Puisque tout ce qui se meut est toujours mû par quelque chose d'autre, il est nécessaire d'indiquer les causes de ce mouvement ; et ces causes ne peuvent être infinies : il faudra par conséquent s'arrêter à un premier moteur immobile, qui meut sans être mû par un autre. Et comme l'effet (le mouvement céleste) est justement éternel et continu, le moteur devra être pure activité ou pur acte (*enérgeia*) dépourvu de puissance (parce qu'autrement il ne serait pas en mesure de toujours mouvoir).

Aristote identifie cette activité éternelle et continue, privée de puissance, à la pensée – en accord, cette fois, avec le livre *Alpha*, dans lequel

la sagesse est définie comme « divine », non seulement en relation à son objet, mais plus encore parce qu'elle est détenue au plus haut point par Dieu. Il ne peut toutefois avoir un contenu différent de lui-même, car, dans ce cas, il serait en puissance à l'égard de ce possible objet de connaissance, et nous avons déjà exclu la présence, dans le divin, d'une quelconque forme de potentialité. Le divin peut donc seulement se penser lui-même, c'est-à-dire être pensée de pensée.

Il resterait à clarifier comment cette pure activité de penser meut le ciel, mais Aristote n'est pas très explicite à ce sujet, remarquant qu'il meut comme un objet d'amour et de désir. Il n'est pas inutile de rappeler que, pour Aristote, il n'existe pas qu'un seul moteur immobile, mais autant qu'il en faut pour expliquer les mouvements célestes. Le nombre des moteurs qui constituent la sphère du divin pourra ainsi être déterminé seulement sur la base du calcul, réalisé par les astronomes, du nombre des mouvements célestes (47 ou 56) – même si Aristote lui-même concède ensuite que de tels moteurs possèdent une forme d'ordonnement hiérarchique : le premier moteur a ainsi un primat comparable à celui du commandant d'une armée.

Le sujet incertain de la métaphysique

Il reste maintenant à se demander, même indépendamment du fait qu'Aristote pourrait bien ne pas avoir conçu lui-même un tel ordonnancement des livres, si l'œuvre peut en définitive être considérée comme unitaire. Une grande partie de la tradition interprétative a répondu par l'affirmative : la métaphysique ou sagesse est connaissance des causes et des principes de la réalité, c'est-à-dire de l'être, et cela explique pourquoi elle a été ensuite définie comme science de l'étant en tant qu'étant. La signification principale de l'étant est la substance et, parmi les substances, les unes sont sensibles et en mouvement, les autres éternelles et immobiles, et ces dernières représentent donc les causes et les principes des premières. D'autre part, Aristote a lui-même

défini cette science comme universelle parce que première, fondant ainsi la science de l'étant en tant qu'étant sur la théologie.

On a expliqué de différentes façons le fait que dans l'œuvre telle que nous la lisons aujourd'hui, ces deux instances semblent d'une certaine façon simplement juxtaposées. Par exemple, l'une des explications rappelle le donné difficilement contestable que constitue la réunion, dans la *Métaphysique*, de textes de dates différentes (certains remontent à l'apprentissage à l'Académie, d'autres correspondent au nouveau projet aristotélicien de la métaphysique comme discipline en soi). Mais l'oscillation aristotélicienne, même si elle est peut-être inconsciente, détermine en elle-même la destinée de la métaphysique classique ; on pourrait même dire que l'histoire de cette dernière, au moins jusqu'à Kant, est fondamentalement l'histoire des différentes tentatives de trouver un objet certain, propre et adéquat à celle qui pourtant se présente comme la discipline philosophique la plus importante et la plus distinguée.

LES TRANSFORMATIONS MÉDIÉVALES ET MODERNES DE LA MÉTAPHYSIQUE

Les commentaires antiques et tardo-antiques à la *Métaphysique* d'Aristote – qui nous sont parvenus au nombre de trois : celui d'Alexandre d'Aphrodise, authentique jusqu'au livre *Delta* et vraisemblablement complété par Michel d'Éphèse au XII^e siècle ; celui, incomplet, de Syrianus, et celui d'Asclépius, qui dépend fortement d'Ammonius – font preuve de moins d'hésitation que ce à quoi l'on pourrait s'attendre. Ils opèrent dans l'ensemble un choix net et uniforme en faveur de l'interprétation théologique : la métaphysique est « théologie » et concerne ce qui est séparé de la matière.

La même interprétation semble également s'imposer dans l'Occident latin, avant même que la *Métaphysique* aristotélicienne ne soit accessible

et connue (les premières traductions remontent au XII^e siècle). Le texte qui, plus que tout autre, transmet, avant l'arrivée des classifications d'origine arabe, la distinction entre les sciences, est l'un des opuscules théologiques de Boèce (v. 480-524), plus précisément le *De Trinitate* ; il reprend la tripartition que nous avons déjà rencontrée dans *Epsilon*, attribuant à la *scientia divina* ou *theologia* l'étude de ce qui est privé de mouvement et séparé. Le nom correspond ici parfaitement à la chose : pour Boèce également, la métaphysique est, au sens strict, seulement théologie ou science divine. On ne trouve plus trace, dans la division boécienne, d'une possible science de l'étant en tant qu'étant ; il n'y a donc pas de place pour une ontologie.

Avicenne et le tournant ontologique

Le virage dans cette dernière direction survient en revanche en milieu arabe, et en particulier dans la section métaphysique (« science des choses divines » – *al-Ilāhiyyāt*) du *Livre de la guérison* d'Avicenne (Ibn Sīnā, 980-1037), le plus influent philosophe de l'Islam oriental durant le Moyen Âge.

Pour Avicenne, il s'agit de réinterpréter le texte aristotélicien sur la base des critères épistémologiques fournis par Aristote lui-même dans les *Seconds Analytiques* : aucune science ne peut démontrer l'existence de son sujet propre, qui doit donc soit être évident par lui-même, soit être démontré par une autre science. S'il en est ainsi, ni Dieu ni les causes ne peuvent réellement tenir lieu de sujet de la philosophie première. L'existence de Dieu n'est certes pas évidente en elle-même, ni n'est démontrée par une science autre que la métaphysique ; quant aux causes, le même argument s'applique : l'existence des liens causaux n'est pas évidente – il ne faut pas en effet confondre le rapport de concomitance ou de succession entre deux événements dont attestent les sens avec la démonstration scientifique d'un rapport causal effectif – et elle n'est démontrée par aucune autre science.

Le sujet de la « science divine » sera donc seulement l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire l'étant considéré avant et indépendamment de toute autre détermination ou condition. Dieu et les causes rentreront en revanche dans le cadre des « questions », c'est-à-dire de ce qui devra être recherché ou démontré à l'intérieur de cette science, en s'interrogeant sur les divisions et les propriétés de l'étant : la métaphysique commence ainsi à prendre la forme d'une ontologie générale dans laquelle la théologie est réintégrée au titre de part spéciale.

Demeure le problème de l'immatérialité, à partir du moment où, comme nous l'avons vu, la métaphysique semble, selon Aristote, être appelée à s'occuper de ce qui est « séparé ». Mais l'immatérialité peut se comprendre de diverses façons, selon la place attribuée à la négation que contient le mot. Quelque chose peut en effet être défini comme *im*-matériel, soit dans le sens de « qui est envisagé à condition de ne pas être matériel » – sont immatériels en ce sens Dieu et toutes les autres substances séparées ; soit dans le sens « qui n'est pas envisagé selon la condition d'être matériel », c'est-à-dire dans le sens où sa prise en considération précède la distinction entre matériel et immatériel et fait donc abstraction d'elle. Si la métaphysique est science de l'étant en tant qu'étant sans autre condition (ou avant l'adjonction de toute autre condition), elle considère l'étant qui n'est pas envisagé *selon la condition d'être matériel* ; elle ne s'occupe pas seulement de l'étant envisagé à condition de ne pas être matériel, selon l'interprétation traditionnelle du texte aristotélicien, parce qu'en ce cas elle ne pourrait s'occuper que de Dieu. La distinction entre ces deux acceptions de l'immatérialité ne comporte selon Avicenne aucune scission effective à l'intérieur du dessein unitaire de la *scientia divina* ; cette dernière se propose au contraire de passer graduellement de ce qui peut être envisagé *non selon la condition d'être matériel* (l'étant en tant qu'étant) à ce qui peut être envisagé *seulement sous la condition de ne pas être matériel* (le divin).

Thomas d'Aquin et le dédoublement de la science divine

Cette solution avicennienne, en partie anticipée par al-Fārābī, est écartée, dans le monde arabe islamique, par Averroès, pour qui les substances séparées sont le vrai sujet de la métaphysique. Elle est en revanche pour l'essentiel reprise, dans le monde latin, par Thomas d'Aquin (v. 1225-1274), avant tout dans le texte qui est probablement le plus significatif à cet égard, son commentaire au *De Trinitate* de Boèce, auquel on peut ajouter le commentaire plus tardif à la *Métaphysique* d'Aristote.

Toutefois, selon Thomas, cette stratégie comporte de fait un dédoublement de la science divine, qui est scindée en une « théologie des philosophes », ou métaphysique au sens strict, dont le sujet est l'étant en tant qu'étant et dans laquelle le divin intervient comme *cause* du sujet, et en une théologie fondée sur la révélation, dont le sujet est le divin lui-même. Tant l'étant en tant qu'étant que le divin sont des réalités séparées – la « séparation » est, selon Thomas, l'opération intellectuelle sur laquelle se base la métaphysique, c'est-à-dire le jugement négatif par lequel on dit que quelque chose n'est pas matériel –, mais le divin est séparé dans le sens où il ne peut *jamais* se trouver dans la matière, alors que l'étant n'est séparé que dans le sens où *il peut aussi ne pas se trouver* dans la matière.

L'on parvient à ces deux classes de réalités séparées (Dieu et les substances séparées/l'étant et ses propriétés) grâce à la méthode de la résolution ou *resolutio*, c'est-à-dire le processus qui remonte de ce qui est complexe et multiple vers ce qui est unitaire et plus simple. Si l'on effectue la *resolutio* selon les causes extrinsèques (la fin et la cause efficiente), on est en effet amené à Dieu comme cause première des étants ; si on l'effectue selon les causes intrinsèques, on est amené au concept d'étant et à ses propriétés.

Thomas apporte en outre quelques corrections importantes tant au dispositif d'Avicenne qu'à celui d'Aristote. Premièrement, tandis que,

selon Avicenne, l'étant qui est le sujet de la métaphysique est l'étant en tant qu'étant au sens absolu – et donc Dieu, étant *intérieur* à l'étant en tant qu'étant, ne peut être la cause de celui-ci, mais seulement d'une de ses parties, c'est-à-dire de l'étant qui ne coïncide pas avec Dieu –, selon Thomas, l'étant qui est le sujet de la métaphysique est l'étant commun, c'est-à-dire l'étant créé dans son acception la plus générale, qui ne coïncide avec aucun des étants particuliers qui existent.

Deuxièmement, mais cette fois suivant Avicenne, Thomas soutient qu'il est possible de distinguer en tous les étants, à l'exception de Dieu, l'être en tant que tel, c'est-à-dire l'acte d'exister, de l'essence, c'est-à-dire du contenu quidditatif d'une chose, qui fait de chaque chose cette chose déterminée et qui est, pour cette raison, exprimé par la définition de la chose. Je peux en effet savoir ce qu'est un homme ou un phénix, sans pour autant savoir s'il en existe actuellement un ou non. L'essence est à l'être ce que la puissance est à l'acte ; cette application du couple puissance/acte est différente de la conception aristotélicienne selon laquelle la puissance est plus ou moins toujours rapportée à la matière et l'acte à la forme.

La composition aristotélicienne se limite, selon Thomas, à définir l'essence des substances composées ; il convient cependant de lui adjoindre une autre composition, dans laquelle l'essence en tant que telle est à son tour en puissance à l'être. Et puisque dans les substances séparées ou simples, c'est-à-dire privées de matière (les intelligences ou les anges), l'essence est donnée par la seule forme, on peut en déduire que la forme également peut être considérée en puissance respectivement à un acte ultérieur – précisément l'acte d'être ou d'exister. Par cela, Thomas n'entend ni affirmer qu'essence et être sont deux choses distinctes – comme l'affirmera, après la mort de Thomas, un autre maître parisien, Gilles de Rome –, ni insister sur le caractère contingent des étants créés, dans lesquels l'être n'appartient pas à l'essence, mais souligner que la vraie césure métaphysique entre Dieu et tous les autres étants est donnée, non par l'opposition traditionnelle grecque

entre ce qui est intelligible et ce qui est matériel, mais par celle entre ce qui est au-delà des formes – et qui *n'est donc pas* une *chose* au sens strict, échappant ainsi à toute définition humaine et à toute forme de pensée objectivante – et ce qui possède au moins une forme ou une essence, des formes pures des anges à tous les étants dotés de matière et de forme.

La distinction scolastique entre métaphysique générale et métaphysique spéciale

La tentative de réorganisation proposée par Thomas ne sera pas suivie par tous dans la scolastique latine ; l'on peut distinguer très schématiquement trois positions principales :

- (a) Dieu est la cause du sujet de la métaphysique ; outre Thomas, cette thèse a par exemple aussi été soutenue par son maître, Albert le Grand.
- (b) Dieu et l'étant sont tous deux sujets de la métaphysique, mais selon des aspects divers. Par exemple, pour Gilles de Rome, l'étant est le sujet principal, premier et en soi, alors que Dieu est le sujet principal au sens dérivé – *ex consequenti* – parce qu'en Dieu, la nature de l'étant se trouve exprimée au plus haut point.
- (c) Dieu fait partie du sujet de la métaphysique, qui est l'étant compris dans son acception la plus large et la moins déterminée. Cette thèse est soutenue, de façon très différente, par Henri de Gand (v. 1217-1293) et Jean Duns Scot (1265/1266-1308). Le premier soutient une conception analogique de l'être – notre premier concept d'être est si indéterminé qu'il peut contenir ensemble, indistinctement, l'être divin, qui est très pur et indéterminable, et l'être des créatures, qui peut en revanche être déterminé. Le second, en revanche, en vient peu à peu à défendre l'univocité du concept d'étant dans son application à Dieu et aux créatures, et à poser explicitement la métaphysique comme *scientia transcendens*, science transcendante,

en ce qu'elle s'occupe de l'étant comme concept transcendantal. Sont dites transcendantales, dans le lexique scolastique, les notions qui, comme étant, un, vrai, « transcendent » le cadre des catégories car elles précèdent la division de l'étant en catégories.

En ce qui concerne les développements de cette dernière thèse, la position de François de la Marche (ou de Marchia, d'Ascoli ou encore d'Appignano, v. 1290-v. 1344) est particulièrement intéressante. Il semble être le premier, au début du XIV^e siècle, à proposer une subdivision explicite entre une *metaphysica generalis*, qui a pour sujet l'étant en tant qu'étant (l'étant dans sa signification formelle ou quidditative), et une *metaphysica specialis*, qui a pour sujet l'étant séparé, ou Dieu. Cette dernière est subordonnée à la première : bien que Dieu soit le principe du sujet de la métaphysique générale, il demeure naturellement interdit à notre intellect, qui ne peut obtenir un accès au divin, et à la « métaphysique spéciale », qu'en partant de la considération de l'étant en général, auquel *notre* concept de Dieu se trouve être inévitablement mêlé.

On retrouve, dans des formes diverses, la même bipartition dans ce que l'on nomme la seconde scolastique, c'est-à-dire chez les auteurs scolastiques tardifs des XVI^e et XVII^e siècles : Benito Pereira (*De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, 1576), par exemple, distingue la *prima philosophia*, comprise comme science générale de l'étant en tant qu'étant, de la *metaphysica* proprement dite, science spéciale qui a Dieu pour objet. Francisco Suárez (1548-1617), dans ses *Disputationes metaphysicae* (1597), pose comme « objet » adéquat – le terme *objectum* s'est désormais substitué à *subjectum* – de la métaphysique, l'étant en tant qu'étant, comprenant cependant désormais ce dernier comme un simple *aliquid* (un « quelque chose »), c'est-à-dire ce qui s'oppose au rien : en d'autres termes, ce qui est simplement possible. L'étant compris de cette façon est univoque, puisque Dieu également s'oppose au néant : pourtant, Dieu aussi, en tant qu'il appartient au genre de l'étant (ou tombe *sub ratione entis*), devient partie de l'objet

de la métaphysique. Toutefois, Dieu constitue « l'objet principal » de cette dernière, dans la mesure où il représente la « contraction » ou « détermination » la plus élevée de l'étant lui-même.

C'est à cette période qu'est forgé pour la première fois le terme *ontologie*, pour désigner la science de l'étant en tant qu'étant. Il semble figurer pour la première fois en latin dans l'*Ogdoas scholastica* (1606) de Jakob Lorhard, réimprimé dans une version augmentée en 1613 sous le titre de *Theatrum philosophicum*. Toujours en 1613, le terme apparaît en grec dans le *Lexicon philosophicum* de Rudolph Göckel (ou Goclenius) et, de là, il s'insinuera dans l'œuvre de plusieurs théoriciens de la scolastique réformée (Clauberg, Alsted, Calov). La distinction entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis* est, elle, définitivement établie par Christoph Scheibler (*Opus metaphysicum*, 1617) et dans le *Lexicon philosophicum* de Johannes Micraelius (1653).

Descartes et la place de la métaphysique face à la science

En dehors du contexte strictement scolastique, l'intérêt pour la métaphysique semble se concentrer, en parallèle à ce que l'on nomme la « révolution scientifique », sur la question de la distinction entre la métaphysique et les autres sciences, et sur la réélaboration de la notion de substance. Pour Francis Bacon (1561-1626), par exemple, c'est la recherche même des causes qui doit être subdivisée : la métaphysique est appelée à s'occuper des causes finales et formelles, la physique, des causes matérielles et efficientes.

Descartes (1596-1650) retient l'image aristotélicienne (et plus encore avicennienne) de la métaphysique comme fondement également épistémologique des autres savoirs ; dans la lettre à l'abbé Picot, placée au début de l'édition française des *Principes de la Philosophie* de 1647, par exemple, la philosophie est comparée à un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches sont les autres sciences, en particulier la médecine, la mécanique et la morale. Mais la

délimitation du champ de recherche est encore plus précise : la métaphysique s'occupe uniquement des substances spirituelles, c'est-à-dire de Dieu et des âmes humaines.

L'itinéraire des *Méditations métaphysiques* reflète ce choix : tous les jugements sur les objets idéaux et réels peuvent être mis en doute, parce que nous nous trouvons uniquement en présence de contenus de représentations. Par conséquent, il convient surtout de suspendre l'assentiment de l'existence d'objets en dehors de la conscience. Mais même en poussant le doute à l'extrême – en posant l'hypothèse d'un Dieu trompeur ou d'un malin génie qui me trompe systématiquement, également quant au rapport aux objets idéaux –, je ne pourrais cependant douter de l'existence d'un moi pensant, dont la substance consiste précisément dans le penser (d'où la distinction entre une substance pensante, *res cogitans*, et une substance étendue, *res extensa* – une division qui deviendra paradigmatique à travers l'opposition moderne entre sujet et objet).

Je peux donc, sur la base de cette première et fondamentale certitude, passer en revue les contenus de la pensée et constater à ce point que certaines idées ne peuvent être dérivées de la perception ni avoir été produites par l'imagination ; ces idées doivent donc être innées. Parmi elles figure l'idée de Dieu (l'être parfait), dont le contenu ne peut être causé que par un être absolument parfait existant effectivement (sinon l'effet – l'idée de l'être parfait – serait supérieur à la cause). Or, précisément parce qu'il est parfait, Dieu ne peut tromper, c'est-à-dire qu'il ne peut agir de telle façon que l'homme se trompe quand il pense connaître quelque chose de façon certaine. Descartes retourne ce qui avait initialement servi à radicaliser le doute en une garantie épistémique de toute notre connaissance ; tout ce qui répond aux critères de clarté et de distinction sera connaissable de façon certaine. Dans une lettre à Mersenne de septembre 1640, Descartes affirme explicitement : « Le principal but de ma Métaphysique est de faire entendre quelles sont les choses qu'on peut concevoir distinctement. »

La notion de substance à l'âge moderne

Tous les grands systèmes métaphysiques rationalistes du XVII^e siècle sont par ailleurs construits, comme nous l'avons déjà dit, à partir de la réinterprétation de la notion de substance, dont on souligne, bien au-delà des intentions et des termes d'Aristote, la capacité à subsister de façon autonome. Déjà Descartes lui-même, dans les *Principia philosophiae*, caractérisait la substance comme ce qui existe de façon à ne pas avoir besoin d'autre chose pour exister. Descartes limitait strictement la possible application de cette définition à la substance divine (en en concluant conséquemment que la substance ne peut se dire de façon univoque de Dieu et de tout le reste).

Spinoza (1632-1677), en revanche, fonde son immanentisme absolu sur l'affirmation d'une substance unique (*Deus sive natura*, Dieu c'est-à-dire la nature), comprise comme la raison d'être de toutes les réalités finies, qui seraient, à un moment donné, les effets de sa puissance et les modes et accidents de son essence.

Leibniz (1646-1716), quant à lui, cherche à concilier le dispositif original de la métaphysique aristotélicienne avec les résultats de la science, en particulier de la physique post-cartésienne, en proposant une articulation différente des rapports entre les deux sciences : la physique traite de la matière et du mouvement, la métaphysique de la substance et de la force.

C'est une caractérisation encore différente de la substance qui amène Leibniz à une position diamétralement opposée au monisme spinoziste. Dans son *Discours de métaphysique*, Leibniz définit la substance comme un « être complet [dont la] notion est si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée ». En d'autres termes, la substance est ce sujet qui contient analytiquement ses prédicats, non seulement en un sens logique, mais aussi dans le sens de l'implication réelle et de la prégnance métaphysique. En conséquence, chaque substance indivi-

duelle – ou *monade*, selon la terminologie adoptée par Leibniz à partir de 1696 – contient en elle-même tous les événements successifs de son existence. Chaque monade est ainsi un monde à part, indépendant de toute autre chose, excepté Dieu ; c'est donc à Dieu qu'il revient de coordonner l'existence et les actions de chaque substance avec celles de toutes les autres, selon la célèbre doctrine de l'harmonie préétablie. Mieux, comme l'écrit Leibniz dans une lettre à Arnauld, la correspondance harmonique des substances est justement l'une des plus solides preuves de l'existence de Dieu (ou d'une cause commune de toutes les substances finies).

L'un des aspects les plus intéressants de la monadologie leibnizienne, qui reprend d'ailleurs un débat classique dans la tradition scotiste, consiste dans le fait que Dieu n'est pas seulement en rapport avec les particuliers qui existent, mais aussi avec les particuliers qui pourraient exister mais qui, de fait, n'existent pas encore, c'est-à-dire avec les essences possibles, définies selon leur non-contrariété intrinsèque. Toutes les essences, bien qu'elles soient possibles en elles-mêmes (c'est-à-dire non contradictoires), ne peuvent pas être actualisées en même temps, parce que certaines possibilités sont incompatibles les unes avec les autres. Les possibilités ou essences sont donc organisées en systèmes (en mondes) dont chacun se compose de toutes les possibilités compatibles entre elles. Dieu n'a aucun pouvoir sur le principe de non-contradiction et n'intervient donc pas dans la composition de chacun des mondes possibles. On doit pourtant noter que, pour Leibniz, Dieu a établi en acte le meilleur des mondes possibles, c'est-à-dire celui qui contient le plus haut degré de perfection et le plus petit nombre d'imperfections (dues au degré relatif d'incompatibilité entre les possibles – c'est ainsi que Leibniz définit le « mal métaphysique »).

Il n'est pas surprenant que la réaction antirationaliste des empiristes britanniques (Locke, Berkeley, Hume, de diverses façons) se soit concentrée justement sur la négation du rôle de la substance comme soutien inconnu des qualités perceptibles. Pour Locke (1632-1704), un objet ne

devrait être rien d'autre que la somme de ses propriétés, sans qu'il soit nécessaire de supposer un soutien ou substrat inconnu. Berkeley (1685-1753) va jusqu'à éliminer le concept même de substance matérielle et à affirmer que les qualités n'ont pas d'autre réalité que celle d'être perçues (*esse est percipi*). Hume (1711-1776) remet en question également l'idée de substance spirituelle, soutenant que le moi n'est rien de plus qu'un faisceau d'impressions, étant donné que son expérience se réduit au flux continu de son propre percevoir.

La critique kantienne

La tradition rationaliste trouve sa formulation la plus accomplie avec Christian Wolff (1679-1754), qui donne sa forme définitive à l'articulation – que nous avons déjà rencontrée – selon laquelle la *metaphysica generalis* est ontologie comme science de l'étant en tant qu'étant, alors que la *metaphysica specialis* se divise à son tour en trois parties : *cosmologia generalis* (l'enquête *a priori* sur le monde), *psychologia rationalis* (l'enquête *a priori* sur l'âme), *theologia rationalis* (l'enquête rationnelle sur Dieu).

C'est à cette formulation que Kant (1724-1804) va se trouver confronté, et dont il entreprend la révision. De fait, la métaphysique pourrait également être divisée, comme Kant l'observe dans la *Critique de la raison pure* (et en particulier dans le chapitre sur l'*Architectonique de la raison pure*), selon l'usage de la raison pure, soit *spéculative*, soit *pratique* : dans le premier cas, nous aurons la *métaphysique de la nature* (les principes *a priori* de la connaissance), dans le second, la *métaphysique des mœurs* (les principes *a priori* de l'action). Mais au sens strict, le nom « métaphysique » s'applique uniquement à la première.

Toute la philosophie de la raison pure (spéculative ou théorique) peut être à son tour divisée en une *propédeutique* (exercice préliminaire), qui examine la faculté de la raison eu égard à toute connaissance pure *a priori* et peut être appelée *critique*, et en un *système* de la raison pure, c'est-à-dire toute la connaissance philosophique (aussi bien celle qui est

vraie que celle qui est apparente) qui dérive, dans sa connexion systématique, de la raison pure et qui représente une acception encore plus restreinte du terme « métaphysique ». Toutefois, Kant ajoute que cette dernière appellation peut être aussi appliquée à la première partie, c'est-à-dire à la *critique*, de façon à comprendre « aussi bien la recherche de tout ce qui peut être connu *a priori*, que l'exposition de ce qui constitue un système des connaissances philosophiques pures de cette sorte ». En d'autres termes, la métaphysique comprend non seulement le système de toute la raison pure, c'est-à-dire l'intégralité de la connaissance philosophique (aussi bien vraie qu'apparente, comme nous l'avons dit), mais aussi, si ce n'est surtout, sa critique, c'est-à-dire une étude préliminaire des possibilités et des limites de la raison. Nous pourrions donc dire que la partie spéculative de la métaphysique (c'est-à-dire la métaphysique de la nature) comprend à la fois :

- (a) Une *philosophie transcendantale* – rappelons que « transcendantal » n'indique plus ce qui se réfère aux principes qui sont communs à toutes les catégories, comme dans le lexique scolastique, mais désigne ce qui se réfère à notre mode de connaissance des objets, dans la mesure où une telle connaissance est possible *a priori* – ou *ontologie*, qui examine seulement l'intellect et la raison en un système de tous les concepts et de tous les principes qui se réfèrent aux objets en général *sans les prendre comme donnés*.
- (b) Une *physiologie de la nature* qui examine la nature, c'est-à-dire l'ensemble des objets *donnés* dans l'expérience.

Un problème vient du fait que l'usage de la raison dans cet examen rationnel de la nature peut être *immanent* (quand la connaissance de la nature est appliquée à l'expérience, dans le concret) ou *transcendant* (quand est élaborée une connexion des objets qui dépasse toute expérience). La physiologie *immanente* peut se référer aux objets saisis par les sens externes (*métaphysique de la nature corporelle* ou *physique rationnelle*) ou à l'objet du sens interne, c'est-à-dire l'âme ou nature pensante (*métaphysique de la nature pensante* ou *psychologie rationnelle*). La physiolo-

gie *transcendante*, qui a, comme objet, les connexions qui dépassent l'expérience possible, se réfère soit à l'ensemble de la nature (*cosmologie rationnelle*), soit au lien de toute la nature à un être qui est au-delà de la nature, c'est-à-dire Dieu (*théologie rationnelle*). On peut observer, par rapport à Wolff, que l'ontologie est amenée à coïncider avec la philosophie transcendantale, alors que la psychologie rationnelle est considérée, avec la physique rationnelle, comme un sous-ensemble de la physiologie rationnelle.

Le plus important est que la critique kantienne amène à considérer les concepts purs de la raison (c'est-à-dire, dans le lexique kantien, les *idées*) comme des concepts vraiment nécessaires (en tant qu'ils appartiennent à la nature même de la raison), mais auxquels on ne peut attribuer aucun objet correspondant dans les sens. Selon cette acception, les trois idées fondamentales de la tradition métaphysique (l'âme, le monde, Dieu) ont une valeur purement heuristique ou régulatrice – c'est-à-dire qu'elles servent à étendre nos connaissances empiriques de façon unitaire et cohérente – mais elles ne sont pas les principes constitutifs de l'expérience possible.

La métaphysique est ainsi fondamentalement devenue une science des limites de la raison, sans que toutefois ce repositionnement n'équivaille, pour Kant, à un déclassement : en fait, la métaphysique

« considère la raison dans ses éléments et dans ses maximes suprêmes qui doivent être le fondement de la possibilité même de toute science et de l'usage de celle-ci. Le fait qu'elle serve, comme simple spéculation, à tenir éloignées les erreurs, plutôt qu'à développer la connaissance, ne porte pas préjudice à sa valeur, mais lui confère plutôt la dignité et le prestige qui appartiennent à la fonction de censeur ».

Hegel et la logique de l'être

Cette identification, bien que partielle, entre critique et métaphysique, est rejetée par le jeune Hegel (1770-1831), surtout dans les écrits de la

période de Iéna (1804-1805), dans lesquels il revient à la distinction entre la logique, comprise comme le versant *négatif* de la vérité – c'est-à-dire la critique, au sens kantien, de l'usage pur de la raison et de l'intellect, et l'exposition des catégories –, et la métaphysique à proprement parler, comprise comme le versant *positif* ou le système de la raison, c'est-à-dire comme science de l'Absolu, identité entre pensée et réalité, sujet et objet.

Dans la formulation achevée du système, celle de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1817 et 1830), Hegel résout cependant la métaphysique en la logique, appelant *doctrine de l'être* ce qui était la logique, dans le système de Iéna, *doctrine de l'essence* la métaphysique de l'objectivité, et *doctrine du concept* la métaphysique de la subjectivité ; il ne s'agit cependant pas ici d'une logique purement formelle, mais de la logique du réel, dont les catégories se réfèrent aussi bien à la pensée qu'à l'être. Cette logique-métaphysique est la connaissance que nous avons de l'Absolu comme Idée, c'est-à-dire la « présentation de Dieu tel qu'il est en son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini ». Elle n'est cependant pas encore la connaissance que l'Absolu a de lui-même, c'est-à-dire le véritable savoir absolu : pour parvenir à une telle connaissance absolue, l'Idée doit d'abord se faire objet d'elle-même dans la nature et se reconnaître dans cette dernière comme esprit, tout au long d'un parcours qui mène de la logique à la philosophie de la nature et, pour finir, à la philosophie de l'esprit.

DÉCONSTRUCTION ET MÉTAMORPHOSES DE LA MÉTAPHYSIQUE AU XX^E SIÈCLE

Le XX^e siècle – exception faite de la philosophie néoscholastique qui soutient un retour à la métaphysique classique du Moyen Âge chrétien, et avant tout à Thomas d'Aquin, et de figures importantes comme, en France, celle d'Henri Bergson – semble, dans l'ensemble, procéder à la déconstruction de la tradition métaphysique antérieure, dans la lignée

de ce qui a déjà été proposé au XIX^e siècle, de façon très différente, par Marx et Nietzsche. Nous pouvons distinguer, à ce propos, le milieu dit « continental » de celui dit « analytique », ou anglo-saxon.

Heidegger et l'être

Pour ce qui regarde le milieu continental, c'est Heidegger (1889-1976) qui, en premier lieu, a proposé, déjà dans *Être et temps* (1927), un travail de « destruction » (*Destruktion*) de la métaphysique classique, accusée d'avoir toujours négligé la « différence ontologique » entre l'étant et l'être : l'être a été oublié au profit des étants. La voie choisie dans *Être et temps* pour la reformulation de la question de l'être est celle de l'analytique existentielle, c'est-à-dire de l'analyse des structures ontologiques du *Dasein* (être-là – dénomination qu'Heidegger substitue à celle d'« homme », viciée par un présupposé vitaliste et anthropocentrique), en tant qu'unique étant doté de précompréhension ontologique, c'est-à-dire d'une ouverture naturelle vers la question de l'être. L'analytique existentielle mène au temps comme horizon adéquat à la reformulation de la question de l'être, mais s'arrête là (à cause de l'absence d'un langage adéquat, dira plus tard Heidegger).

Dans la leçon inaugurale *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (*Was ist Metaphysik ?*, 1929) et surtout dans la *Postface* (1943) et dans l'*Introduction* (1949) à cette conférence, la question de la différence ontologique est reformulée à partir de la question du néant (auquel on parvient, par exemple, au travers de l'expérience de l'angoisse). Le néant est la négation de l'étant, donc l'être dont on fait l'expérience à partir de l'étant (l'être en tant qu'il diffère de l'étant), puisque c'est justement dans le néant que l'on peut percevoir la portée, autrement cachée, de ce qui permet à chaque étant d'être.

Cette co-appartenance particulière de l'être et du néant conduit, dès le milieu des années 1930, à ce que l'on appelle le « tournant », qu'Heidegger lui-même n'interprète pas tant comme un changement à l'inté-

rieur de son parcours de pensée, mais comme une torsion, une courbure propre de l'être en tant que tel et de son histoire. Ce qui avait été initialement dénoncé comme un oubli de la différence ontologique par la tradition métaphysique est toujours plus rapporté à un caractère originaire de l'être, celui de se retirer (c'est en effet le retrait de l'être qui permet l'apparition – la manifestation – de l'étant). En conséquence, cela change également l'interprétation de l'histoire de la métaphysique, dont l'erreur n'est plus tant identifiée à l'oubli de la différence ontologique, mais plutôt à l'oubli de cet oubli, c'est-à-dire à l'incapacité de penser le retrait lui-même. De fait, l'histoire de la métaphysique est le lieu même du retrait de l'être ; pourtant elle ne doit plus être détruite ou dépassée, mais approfondie ou rendue à elle-même, parce qu'à partir d'elle peut justement se révéler le caractère du retrait.

Toute la métaphysique occidentale est pour Heidegger onto-théologie, superposition inappropriée de la considération de l'étant en général (de l'étantité de l'étant) et de celle de l'étant suprême. Mais loin d'être accidentelle, cette équivoque est structurelle, parce qu'elle se fonde précisément sur le retrait de l'être. De cette façon s'accomplit également un passage décisif, de la finitude de l'être-là (l'être-pour-la-mort qui constitue le point nodal de l'analytique existentielle dans *Être et temps*) à celle de l'être lui-même (dans son retrait), par lequel l'être perd les traits traditionnels de plénitude et de stabilité et revêt plutôt un caractère événementiel. Le thème de l'événement de l'être (*Ereignis*, événement qui s'approprie aussi bien être et être-là, qu'être et temps) devient dominant dans la pensée heideggerienne au moins à partir des *Contributions à la philosophie (de l'événement)* de 1936, de publication posthume, jusqu'aux derniers écrits.

La postérité de Heidegger

La façon dont Heidegger a repensé l'intégralité de la métaphysique occidentale exercera une influence profonde sur toute la pensée conti-

mentale postérieure, également chez des penseurs qui développent, en général, une attitude très critique dans leur rapport à Heidegger lui-même. C'est par exemple le cas d'Emmanuel Lévinas (1906-1995), chez qui la relation éthique en vient à constituer la structure ultime de l'être – privilégiant en conséquence la morale comme philosophie première et livrant une critique serrée de l'ontologie occidentale comme philosophie de la totalité, qui tend à englober l'autre dans le même.

C'est plus encore le cas de Jacques Derrida (1930-2004) et de sa théorisation d'une pratique déconstructiviste, non plus tournée vers une recherche anhistorique du sens, mais vers sa dissémination dans les textes de l'histoire de la métaphysique. Dans ce cas également, la déconstruction de l'histoire de la métaphysique – à l'intérieur du macro-texte de la métaphysique elle-même – devient l'unique moyen concrètement possible de continuer à pratiquer la métaphysique.

La réduction de la métaphysique par la philosophie analytique

L'attitude des philosophes analytiques du XX^e siècle face à la métaphysique classique est également empreinte à l'origine d'une méfiance profonde, qui s'étend (jusqu'à en faire peut-être leur cible principale) aux tentatives « continentales » de dépassement ou de déconstruction de la métaphysique que nous venons de décrire. Pour Russell (1872-1970) comme pour Wittgenstein (1889-1951), les grandes questions métaphysiques peuvent être réduites à des questions de langage : elles naissent pour la plupart de confusions et de malentendus liés à une mauvaise grammaire ou à un usage impropre du langage.

Les thèses antimétaphysiques du Cercle de Vienne sont principalement exposées dans l'essai de Carnap (1891-1970), *Le Dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* (1931) : les prétendus énoncés de la métaphysique sont dénués de sens et sont de pseudo-énoncés qui

n'ont pas de signification. Et cela pour une série de raisons : on ne connaît pas les critères empiriques des termes qui apparaissent dans ces énoncés ; les énoncés protocolaires dont serait déductible l'énoncé ne sont pas indiqués ; les conditions de vérité de l'énoncé lui-même ne sont pas établies ; les procédures de vérification ne sont pas indiquées.

De la même façon, pour Schlick (1882-1936), la métaphysique devrait jouer dans l'ensemble de la culture occidentale un rôle comparable à celui de la poésie : les philosophèmes métaphysiques, en d'autres termes, devraient recevoir le statut d'œuvres d'art, non de vérités.

Toutefois, également grâce à des distinctions appropriées, la métaphysique, et avant tout l'ontologie, a gagné un espace toujours plus important dans les débats contemporains. L'une des distinctions les plus influentes a été introduite par Strawson (1919-2006), entre métaphysique descriptive et métaphysique prescriptive (ou révisionniste) : la première se contente de décrire la structure effective de notre pensée sur le monde, alors que la seconde vise à produire une structure meilleure – des exemples de la première tendance sont, selon Strawson, Aristote et Kant ; Descartes, Leibniz et Berkeley sont des exemples de la seconde. Strawson lui-même penche en faveur de la première forme : la tâche de la métaphysique, selon ce modèle, est de s'occuper des catégories et des concepts qui ne changent pas, de leurs rapports réciproques et de la structure conceptuelle qui en dérive.

La reformulation de la question ontologique

Nous pouvons ici, en conclusion, évoquer quelques-uns seulement des thèmes les plus discutés dans le milieu analytique ces dernières décennies. Avant tout, il peut être intéressant de rappeler comment est reformulée la question ontologique : qu'est-ce qui existe (ou peut être dit exister) ?

L'attitude analytique générale, au moins depuis Russell, consiste en l'examen des pratiques linguistiques comme point de départ approprié

pour poser la question ontologique, c'est-à-dire en l'adoption de ce qui a été défini comme la « stratégie de la paraphrase » : les énoncés dans lesquels semblent figurer des entités suspectes doivent être opportunément paraphrasés, de façon à éviter toute référence à une telle possibilité. Pour reprendre l'un des exemples les plus classiques, un énoncé du type : « Il y a un trou dans ce morceau de fromage » peut faire croire à l'existence d'un trou ; mais la difficulté peut être éliminée (ou contournée si l'on préfère) avec une simple paraphrase du type : « Ce morceau de fromage est troué. »

Certainement, on peut ici se demander (avec Varzi par exemple) quels sont les critères pour décider, en dernier lieu, que c'est la forme grammaticale d'un énoncé qui est trompeuse. Pour Russell, par exemple, la recherche d'une forme logique alternative était de toute façon motivée par la conviction qu'il fallait éviter une quelconque référence à des entités non connaissables par expérience directe (il n'en va pas autrement pour Quine, selon qui existe tout ce qui tombe dans le champ d'action d'un quantificateur, c'est-à-dire tout ce qui peut constituer la valeur d'une variable individuelle).

Décider *quels* énoncés paraphraser et *comment* le faire demeure ainsi un choix philosophique. La distinction de Strawson, déjà mentionnée, entre métaphysique descriptive et métaphysique prescriptive (Varzi, avec Casati, peut être considéré comme descriptiviste), est ici utile, de même que celle entre une conception *herméneutique* et une conception *révolutionnaire* des paraphrases elles-mêmes. Pour la première, la paraphrase d'un énoncé révèle sa véritable signification ; pour la seconde, la paraphrase révèle en revanche la signification que l'on a l'intention d'attribuer, intervenant ainsi sur le langage pour le corriger et le rendre porteur d'une ontologie plus explicite et transparente.

D'autre part, si l'on accepte (comme le font certains) que le référent d'une expression linguistique peut être clarifié seulement par rapport à un système déterminé de coordonnées, on peut également concéder, en conséquence, que la recherche des formes logiques adéquates pour

paraphraser les énoncés suspects (ou mieux, les énoncés dans lesquels apparaissent des entités suspectes) est toujours à comprendre en un sens relatif. Cette attitude « relativiste » peut être observée par exemple chez Goodman (cela n'a pas de sens de se demander ce qui existe indépendamment de notre mode de voir et de construire le monde), chez Putnam (les objets n'existent pas indépendamment des schèmes conceptuels), chez Dummett (la théorie sémantique réaliste n'est pas en mesure d'expliquer de façon adéquate la signification des énoncés indécidables, ceux dont la valeur de vérité est en principe impossible à déterminer).

Le renouveau des grandes problématiques de la métaphysique

À la question ontologique générale s'ajoute, d'une certaine façon, celle relative à l'identité des objets matériels. Dans un essai célèbre de 1959 (*Les Individus*), Strawson formule une réponse de ce type : les objets sont des *particuliers*, qui se différencient des propriétés comprises comme des universaux ; ils sont étendus dans l'espace et durent dans le temps ; ils sont accessibles aux instruments d'observation dont nous disposons.

Toutefois, malgré sa nature intuitive, cette caractérisation n'est pas exempte de difficultés ou d'ambiguïtés. Comment, par exemple, doit-on comprendre la continuité dans le temps ? Si un objet perd une petite partie, demeure-t-il encore le même objet, même s'il n'occupe plus, de fait, le même espace ? Admettons par exemple que j'aie acheté, il y a quelque temps, une voiture, et que j'aie peu à peu (en raison de l'entretien ordinaire ou de petits accidents) remplacé quelques pièces par des pièces de rechange : puis-je réellement affirmer qu'il s'agit du même objet ? On peut prendre un exemple encore plus parlant, celui des objets d'art : une fois restaurés – ce qui peut vouloir dire que les couleurs d'origine, ou les pierres d'origine, dans le cas des

monuments, ont été changées –, s’agit-il toujours des mêmes objets ? Citons un cas limite souvent invoqué en ontologie analytique : posons qu’après un certain nombre d’années, j’aie remplacé *toutes* les pièces de ma voiture, et que mon mécanicien, avec toutes les pièces que j’ai écartées, ait construit une autre voiture ; laquelle des deux doit-on considérer comme identique à l’objet originel ?

Une possibilité de contourner la difficulté consiste à faire appel à une appartenance typologique précise, qui définit et détermine ses conditions d’identité dans l’espace et dans le temps. Ma voiture, bien qu’ayant été intégralement modifiée, demeure toujours *cette* voiture, non pas sur la base d’une simple continuité spatio-temporelle, mais sur la base de sa caractérisation typologique (il est évident que ce qui est sacrifié ici est avant tout la composante temporelle : d’où le nom courant de *tridimensionnalisme* pour désigner cette position). Dans ce cas également, on pourrait naturellement discuter sur ce qui définit les types, c’est-à-dire s’ils ont un fondement objectif ou s’ils dépendent de notre outillage linguistico-conceptuel.

Ce que l’on nomme *quadridimensionnalisme* représente une alternative : les objets ne sont pas *continuant*s mais *occurrent*s, c’est-à-dire qu’ils sont formés de parties qui se succèdent dans le temps et ne sont jamais présentes toutes ensemble au même moment. Cela permet de contourner beaucoup des problèmes liés à la continuité ou à l’identité des objets (peu importe que des parties de l’objet se soient perdues ou aient été modifiées, parce que les parties d’un objet sont toujours différentes à des moments différents) ; chaque zone spatio-temporelle peut d’elle-même correspondre à quelque chose (à un objet), bien que certains *occurrent*s soient plus homogènes que d’autres.

À cela s’ajoutent également les discussions sur le statut ontologique des *événements* qui peuvent être interprétés soit (avec Chisholm) comme étant des états de chose répétables et généraux, identifiés par le contenu qu’ils présentent à un être cognitif, soit (avec Kim) comme des individus dotés d’une certaine structure qui est constituée d’un ou plusieurs

particuliers, d'une propriété (ou d'un ensemble de propriétés) et d'un temps, soit enfin (avec Davidson) comme des particuliers dépourvus de structure, identifiés exclusivement par leur histoire causale.

Les éléments que l'on pourrait mentionner ici sont bien plus nombreux, et en définitive, ce n'est pas un hasard si nombre d'entre eux trouvent leur origine dans la tradition de l'histoire de la métaphysique. Pour ne citer que quelques exemples, mentionnons la question des universaux (à laquelle se rattache la théorie particulièrement influente des *tropes* de D. C. Williams, c'est-à-dire la thèse selon laquelle il n'existe pas de propriétés universelles abstraites, mais seulement des propriétés particulières abstraites, définies justement comme des *tropes*) ; le statut des modalités et des mondes possibles ; la causalité ; la nature du temps (à partir des thèses de McTaggart sur l'irréalité du temps).

On peut ainsi observer, en conclusion, que la méfiance initiale à l'égard de la métaphysique a graduellement cédé le pas, en milieu analytique, à un intérêt répandu, qui amène peut-être à repousser toute annonce hâtive de la mort de la métaphysique.

Pour aller plus loin, consulter la bibliographie en ligne.

Philosophie des sciences

ANNE FAGOT-LARGEAULT

Collège de France, chaire de philosophie
des sciences biologiques et médicales,
Membre de l'Institut, Académie de sciences

LES SCIENCES OU LA SCIENCE ?

Faire de la philosophie des sciences, c'est réfléchir sur la connaissance scientifique, ses procédés, ses résultats. Il est curieux d'observer qu'en langue française cette réflexion se nomme « philosophie des sciences » (au pluriel), tandis qu'en langue anglaise elle s'appelle « philosophie de la science » (au singulier : *philosophy of science*). Les sciences, ou la science ? Descartes affirmait que la connaissance scientifique est une, parce que la raison humaine qui fait la science est une :

« Toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas plus de changement de ces objets que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire. » [1]

Mais Francis Bacon, juste avant Descartes, proposait de classer les sciences selon la faculté de l'esprit humain qu'elles utilisent principalement (mémoire, imagination, raison) ; et d'Alembert reprend ce principe de classification dans le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* [2].

Auguste Comte juge « vicieuses » ces classifications selon les facultés de l'esprit. Prenant en compte la diversité des objets étudiés par les sciences, et stratifiant la nature en y distinguant des ordres de phénomènes de généralité décroissante (et de complexité croissante), il propose une « échelle encyclopédique » qui classe les sciences en astronomie / physique / chimie / biologie / physique sociale (sociologie) ; les mathématiques sont à part, en ce qu'elles n'étudient pas des objets naturels mais donnent aux autres sciences leurs outils d'analyse [3]. La philosophie des sciences qui s'individualise au XIX^e siècle suit dans l'ensemble le régionalisme privilégié par le positivisme français. Fourier [4] admet que les effets de la chaleur « composent un ordre spécial de phénomènes » qui ne s'expliquent pas selon les lois de la mécanique newtonienne. Whewell [5] reconnaît, comme Comte, l'originalité de la biologie. Cournot [6] distingue trois « ordres » naturels et trois grands types de sciences : sciences physicochimiques, sciences de la vie, sciences de l'homme. D'autre part, il se refuse à classer l'histoire parmi les sciences [7], tandis que Whewell fait place à des sciences dites « palétiologiques », c'est-à-dire des sciences (comme la géologie ou l'archéologie) où l'on cherche les causes des phénomènes observés dans leur passé (histoire de la terre, histoire de l'art).

L'épistémologie

Le mot « épistémologie », qui par son étymologie grecque signifie « science de la connaissance », apparaît en langue française au tournant du XX^e siècle pour traduire l'anglais *epistemology* [8]. Le chimiste et historien-philosophe de la chimie Émile Meyerson [9] contribue à le lancer comme synonyme de « philosophie des sciences », ce qui implique que la connaissance scientifique est la connaissance tout court.

On distingue une épistémologie générale, qui étudie les démarches intellectuelles des savants (qu'est-ce qui fait qu'une démarche est

« scientifique » ou qu'elle ne l'est pas ? qu'est-ce que découvrir, prouver, expliquer scientifiquement ?), et des épistémologies régionales, qui étudient les problèmes cognitifs spéciaux qu'on se pose dans une région particulière du savoir. Par exemple, en épistémologie de la chimie, on s'interroge sur la classification des éléments, sur la distinction entre éléments « simples » (hydrogène, oxygène...) et corps composés (comme l'eau), et plus généralement sur ce qu'est la « matière ».

Dans le sillage de l'école viennoise de philosophie des sciences, Karl Popper [10] est célèbre pour avoir, entre autres, posé de façon tranchante le problème de la « démarcation » entre science et non-science (pseudo-science).

En pratique, il faut savoir que les francophones tendent à dire « épistémologie » là où les anglophones disent « philosophie de la science », et que l'épistémologie « à la française » se caractérise par une attention particulière à l'histoire, de sorte qu'on la désigne aussi comme « histoire et philosophie des sciences » (HPS) [11].

L'unité de la science

Dans la première moitié du XX^e siècle, le paradigme dominant devient celui de l'unité de la science, promu par les positivistes du Cercle de Vienne, qui essaient aux États-Unis quand nombre de ses représentants émigrent, lors de la montée du nazisme. L'idée directrice est formulée par Carnap dans un texte célèbre, traduit en anglais sous le titre « L'unité de la science » [12]. Le modèle des sciences est la physique mathématique. La démarche scientifique (en psychologie ou en embryologie comme en physique) consiste à recueillir des données empiriques (*sense data*) énoncées dans un langage, et à relier logiquement les énoncés en construisant une théorie du réel observé. Si la théorie est correcte, elle permet de prédire d'autres observations.

L'unité (ou le projet d'unification) de la science, qui s'épanouit dans la série de l'*Encyclopédie internationale des sciences unifiées* [13], a un double aspect : toutes les données scientifiques doivent pouvoir, en dernière analyse, s'exprimer dans le langage de la physique (c'est le « physicalisme ») ; et la théorie scientifique doit satisfaire à des critères logiques (elle doit être, autant que possible, axiomatisée ; elle ne doit pas être contradictoire, ni redondante, etc.). Les scientifiques produisent des affirmations exprimées dans un langage. Le rôle du philosophe est de tester logiquement ces affirmations. La philosophie de la science consiste en l'analyse des énoncés scientifiques. C'est ce que montre, par exemple, le manuel de Nagel [14], qui a servi de référence à plusieurs générations d'étudiants.

Le cas de la biologie

Au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, suite à la découverte de la structure en double hélice de l'ADN, la biologie prend un formidable essor. Elle est d'abord considérée comme faiblement scientifique : elle ramasse une multitude de faits, utilise plus d'images que de mathématiques, n'axiomatise pas... Mais voilà que, par la voix de grands biologistes comme Ernst Mayr [15], elle fait valoir son droit à la différence et revendique un autre modèle scientifique que la physique.

La biologie n'est pas une : il y a une biologie des organismes et une biologie des populations, lesquelles se déclinent en une multiplicité de disciplines (anatomie, histologie, génétique, biologie moléculaire, embryologie, bactériologie, virologie, etc.). Cette fragmentation des disciplines s'accompagne d'une diversité dans les stratégies de recherche et les méthodes de validation.

Les problèmes épistémologiques prennent dans les sciences de la vie un tour délicat – par exemple, concernant le bon usage du raisonnement statistique, ou concernant le « niveau de preuve » exigible pour valider un résultat. Ces problèmes ne se règlent pas par la logique seule, ils

requièrent du jugement. D'autre part, les sciences biologiques ne peuvent pas ignorer le caractère historique de l'aventure de la vie sur notre planète Terre.

Le nouveau paradigme scientifique, esquissé avec talent par des biologistes comme Jacques Monod [16], force l'attention des philosophes des sciences, qui répondent par une remise en question du positivisme logique et par l'idée d'une « nouvelle alliance » avec la nature [17]. Comprendre la philosophie de la science comme une « philosophie de la nature », c'est revenir à une idée naguère partagée par beaucoup de savants, d'Isaac Newton à John Herschel : l'exploration scientifique de la nature est philosophique. Ce qui suppose qu'il y a une philosophie inhérente à l'investigation scientifique. Mais tout le monde ne croit pas que la science contienne de la philosophie. À tout le moins, vers la fin du XX^e siècle, l'épineuse question de l'unité ou de la « désunité » de la science [18] agite de nouveau les philosophes des sciences. Il n'y a plus de conformisme unitaire ; la cause de l'unité est redevenue militante [19].

LES SCIENCES PENSENT-ELLES ?

Bachelard

Le philosophe français Gaston Bachelard croyait que le travail scientifique était intrinsèquement philosophique : « La science crée de la philosophie. » [20] Il invitait les jeunes philosophes à sortir de leur chambre et à aller se former au laboratoire, c'est-à-dire à se confronter à une « double transcendance » : celle des autres, celle des faits scientifiques.

Les scientifiques travaillent en équipe, ils apprennent à se critiquer mutuellement et à abandonner ou corriger les hypothèses qui sont démenties par les faits observés. Bachelard, regrettant que les philosophes spéculent parfois dans le vide, aurait voulu qu'à l'exemple des

scientifiques, ils se risquent à lancer des conjectures accessibles à la réfutation par l'évidence des faits, et participent à l'effort de la science pour approcher le monde comme il est réellement.

Il déplorait aussi que les scientifiques se contentent trop souvent de convictions philosophiques naïves, et voulait susciter une réflexion exigeante sur la science, qui prenne sa source dans le travail scientifique lui-même et dans un dialogue entre scientifiques et philosophes.

Heidegger

Le philosophe allemand Martin Heidegger jugeait, tout à l'opposé, que « la science ne pense pas et ne peut pas penser ; et même c'est là sa chance, *i.e.*, ce qui assure sa démarche propre » [21]... Ce propos a parfois été confirmé par des scientifiques (comme le mathématicien René Thom), pour qui il y a un âge où l'on est productif scientifiquement sans avoir le temps de réfléchir, et un âge où, devenant moins productif, on peut consacrer du temps à la réflexion.

À vrai dire, Heidegger lui-même convient que son propos est volontairement « choquant ». Il le complète aussitôt par un autre, « que la science cependant a toujours quelque chose à voir... avec la pensée », mais que ce rapport de la science à la pensée est perceptible après qu'on a découvert la faille profonde qui existe entre la pensée et les sciences, un « gouffre » qu'aucun pont ne peut franchir. Il pense que ce gouffre s'est creusé parce que la science a voulu être efficace ; il tend à attribuer la rupture entre science et philosophie à la dérive technologique des sciences contemporaines et au délire de puissance dont elles sont porteuses.

Mais sa critique va plus loin, car le leitmotiv du cours cité (cours du semestre d'hiver 1951-1952) est : « L'homme tel qu'il a été jusqu'ici a trop agi et trop peu pensé. » Agir empêche de penser... Notons que, pour Heidegger, faire de la philosophie ne signifie pas non plus automatiquement que l'on pense. On peut publier beaucoup et penser peu.

Qu'est-ce que penser, après qu'on a suspendu la visée d'efficacité ? Selon le cours du semestre d'été 1952, penser, c'est se mettre en route. Le chemin est solitaire, la pensée « repose dans une solitude pleine d'énigmes ».

Que doit faire celui qui veut se former à la philosophie des sciences ? Chercher à s'instruire de la science et penser en dialogue avec les scientifiques, ou tourner le dos à la science contemporaine jugée trop activiste et retourner peut-être à une conception purement contemplative du savoir ?

De la philosophie aux sciences

La question du rapport entre les sciences et la philosophie est classiquement posée à partir de la célèbre déclaration de René Descartes :

« Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. » [22]

Il ne fait aucun doute que, pour Descartes, la mécanique et la médecine sont des branches de la philosophie, et qu'il y a continuité (non pas rupture) de la réflexion philosophique la plus fondamentale (celle des *Méditations métaphysiques*) aux applications les plus utilitaires des sciences, comme la fabrication de verres de lunettes ou de médicaments.

Wilhelm Dilthey [23] a essayé de montrer comment l'arbre de Descartes a perdu ses branches à mesure que les sciences de la nature (comme la physique à partir du XVII^e siècle) puis les sciences de l'homme, ou sciences de l'esprit, mais plus lentement (comme la psychologie au

XIX^e siècle), se sont émancipées de la philosophie et autonomisées. Mais on a mal compris Dilthey quand on raconte que la philosophie (au sens ancien, qui incluait toutes les sciences), ayant perdu l'une après l'autre les sciences qui la composaient, s'est donc vidée de sa substance et a disparu.

Certes, les sciences ont conquis leur autonomie en se débarrassant d'explications toutes faites (verbales) que l'ancienne philosophie leur fournissait, comme l'explication que les corps tombent parce qu'ils ont un « lieu propre » et qu'ils tendent à rejoindre leur lieu. Cela ne signifie pas que les sciences aient perdu la *visée philosophique* qui les portait. Cette visée s'est peut-être seulement purifiée ; elle reste double, fidèle à l'idéal cartésien : construire une vision du monde exacte, construire un monde mieux habitable.

Selon l'interprétation que l'on donne de l'histoire de l'arbre qui a perdu ses branches, on peut avoir deux conceptions différentes de la tâche d'une philosophie des sciences.

Statut de la philosophie des sciences

Admettons que les sciences ont rompu leurs attaches avec la philosophie. Le philosophe n'est pas nécessairement un scientifique. Il va se pencher sur les productions scientifiques et porter sur elles un regard professionnel extérieur et critique, c'est-à-dire normatif. C'est le modèle offert, entre autres, par l'orthodoxie épistémologique du milieu du XX^e siècle. Il s'agit de scruter les travaux scientifiques et d'examiner si les pratiques sont rigoureuses, si les hypothèses ou théories sont cohérentes, si les arguments s'enchaînent sans faute de raisonnement. Comprise à la façon de Carnap, Popper ou Nagel, cette démarche présuppose (modestement) que l'examen philosophique n'ajoute à la science aucun contenu de connaissance, mais (orgueilleusement) que les philosophes disposent d'un outil normatif

– la logique – permettant de tester la validité formelle des démarches scientifiques. La science ainsi examinée l’a surtout été à travers ses publications, comme l’a souligné Gilbert Hottois [24].

Supposons maintenant que les sciences, en se libérant de leurs idées philosophiques préconçues, ont conservé une visée philosophique. Alors il se peut que la philosophie des sciences émerge de l’intérieur des sciences, si l’on est attentif aux problèmes soulevés sur le terrain par le travail scientifique en train de se faire. L’adage de Husserl, invitant le philosophe à aller « aux choses mêmes », peut être compris comme une invite à ce regard attentif. Marjorie Grene, philosophe de la biologie, l’exprime ainsi :

« Il est vrai que le travail philosophique est conceptuel, et non pas empirique ; et bien sûr, ce n’est pas le rôle des philosophes de courir derrière toutes les nouveautés scientifiques ; néanmoins c’est un fait qu’il y a des avancées scientifiques, et des crises scientifiques, dont il est patent qu’elles concernent la philosophie. » [25]

Les sciences du vivant ont, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, suscité nombre d’interrogations philosophiques, et les philosophes des sciences ont été sollicités pour y répondre. Ce qui les a déconcertés, c’est que les questions posées étaient plus souvent des questions pratiques que des questions spéculatives. Autrement dit, ce qui était problématisé concernait moins ce que la science *dit*, que ce qu’elle *fait* : bébés éprouvette, tests génétiques, animaux et plantes transgéniques, greffes de tissus et organes humains. Les philosophes des sciences n’étaient pas habitués à ces questions, et la logique ne suffisait pas pour y répondre.

LA DEMANDE D'ÉTHIQUE, OU LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES COMME PHILOSOPHIE PRATIQUE

Dans les universités du nord de l'Europe, les départements de philosophie sont doubles. D'un côté, le département de philosophie théorique, où l'on étudie la logique, la méthodologie et l'épistémologie ; de l'autre, le département de philosophie pratique, où l'on étudie la morale et la philosophie politique. Traditionnellement, les philosophes des sciences exercent dans les départements de philosophie théorique. Cela est compréhensible dans la mesure où l'activité scientifique a été principalement spéculative, contemplative et sans pouvoir sur le cours réel des choses. Mais la science a changé, elle est devenue créative, et la nature est aujourd'hui vulnérable à l'agir humain, comme le constate Hans Jonas, qui parle de « l'irruption violente de l'homme dans l'ordre cosmique » [26].

Philosophie des sciences et philosophie des techniques

Nombre de philosophes pensent encore que la « vraie » science, ou science « pure », est une activité noble et purement cognitive, tandis que les aspects pratiques de l'activité scientifique sont présentés comme des applications, des sous-produits d'intérêt moindre ou seulement utilitaires. Il s'ensuit une division des tâches. La philosophie des sciences, conçue comme discipline théorique, s'occupe d'étudier les démarches intellectuelles des savants et d'analyser les stratégies d'acquisition de la connaissance (traitement des données, formulation des hypothèses, validation des résultats, structure des grandes théories). La philosophie des techniques, de son côté, s'intéresse aux « objets » techniques, comme les moteurs à réaction, les téléphones portables et les procédés agricoles, décrits par Gilbert Simondon [27] comme formant au sein de notre monde humain un réseau relativement autonome, transculturel et transcommunautaire (la « technosphère »).

Gilbert Hottois observe que philosophes des sciences et philosophes des techniques se sont longtemps ignorés. Les uns s'occupaient d'idées, les autres de choses. Il argumente que les deux univers sont aujourd'hui si étroitement intriqués que la partition entre une philosophie des sciences supposée théorique et une philosophie des techniques dont les intérêts seraient pratiques est périmée, obsolète, même s'il y a encore une justification à qualifier certaines recherches de « fondamentales », par opposition à d'autres dont la finalité est directement utilitaire.

Technoscience

Dire que la science est devenue *technoscience*, ce n'est pas seulement dire qu'elle a intégré dans ses stratégies de recherche des procédés technologiques (comme la PCR : *polymerase chain reaction*, outil de la biologie moléculaire), et qu'elle s'est organisée sur le mode industriel (dans les grands laboratoires comme le CERN, à Genève). C'est aussi dire que la science ne produit pas seulement des énoncés : elle produit des êtres.

Ce n'est pas une nouveauté. Il y a cent cinquante ans, le chimiste Berthelot [28] lançait la *chimie de synthèse*. Contrairement à Lavoisier, qui concevait le travail du chimiste comme essentiellement analytique (décomposer un corps en ses éléments simples), il pense qu'il y a une créativité de la chimie, qui s'exprime dans la synthèse. Car la chimie de synthèse ne consiste pas simplement à reconstituer, à partir de leurs éléments, des substances complexes déjà présentes dans la nature, mais elle permet de produire des substances nouvelles, que la nature n'avait pas inventées, et de les insérer dans le monde réel. Il donne l'exemple des corps gras : la nature en a produit quelques dizaines, le chimiste peut en fabriquer des centaines de milliers et en varier les propriétés. Le chimiste fait l'investigation des corps gras *possibles*.

L'industrie du médicament a systématisé l'investigation (par des moyens informatiques) de millions de molécules possibles, parmi

lesquelles une procédure de tri permet de repérer de possibles médicaments. La biologie a suivi cette voie un siècle après la chimie. Il existe maintenant une *biologie de synthèse*, qui fait l'inventaire des configurations génétiques possibles et réarrange, remodèle, recombine les génomes. Il se produit du maïs génétiquement modifié, des tomates transgéniques, des souris transgéniques.

Cette biologie peut avoir un intérêt pratique. L'insuline humaine, que l'on achète en pharmacie et qui sert à soigner les personnes atteintes de diabète, est aujourd'hui fabriquée par des levures dont le génome a été artificiellement modifié pour qu'elles acquièrent cette propriété de fabriquer de l'insuline humaine. Dans les régions arides du Brésil, les semences génétiquement modifiées pour les rendre moins gourmandes en eau sont très demandées.

Mais le bricolage des gènes a aussi un intérêt proprement scientifique. Pour comprendre le rôle des gènes, des chercheurs ont entrepris sur des populations de souris d'inactiver systématiquement, un par un, tous les gènes. Une souris dont un gène a été inactivé (*knockout*) est une hypothèse scientifique vivante. Les travaux expérimentaux sur les génomes ont non seulement permis d'élucider le rôle de facteurs génétiques dans nombre de maladies [29] et l'action précise de certains gènes dans le développement embryologique [30], mais elles ont aussi eu le mérite de nuancer la fausse clarté d'un concept de gène trop simpliste, qui avait été résumé dans l'adage : « Un gène, une protéine. » [31]

Le besoin de philosophie pratique

Il est naturel que cette science qui peuple notre monde d'êtres nouveaux suscite une demande de philosophie pratique (*bio-éthique, bio-politique*). Il y a des possibles qu'il n'est pas désirable d'actualiser.

Claude Debru [32], dans son livre sur les biotechnologies, montre comment on a fixé des limites à la liberté d'explorer et des règles pour guider la décision de faire venir à l'être tel possible ou tel autre. Lors des débuts de l'ingénierie génétique, dans les années 1970, les scientifiques lancés dans l'aventure fantasmaient sur des bactéries génétiquement modifiées s'échappant du laboratoire, se disséminant dans la nature et entraînant des désastres écologiques. Ils ont décidé d'un moratoire, le moratoire d'Asilomar, et se sont mis d'accord sur les mesures de sécurité à prendre pour réduire les risques.

Au-delà de ces précautions, des questions de fond ont été posées. Jusqu'où le monde végétal et animal peut-il être instrumentalisé au service de la recherche et des besoins humains ? Notre espèce humaine a-t-elle mission de protéger la nature ou de la remodeler en prenant sa part de responsabilité dans le processus évolutif universel d'où elle est issue ? Faut-il mettre des frontières morales à l'exercice de notre créativité expérimentale ? Faut-il par exemple que nous nous abstenions, même à titre exploratoire, de créer des chimères homme-animal ? Faut-il interdire, chez l'homme, le clonage à visée reproductive, et pour quelles raisons ?

Notons que la biologie n'est pas la seule science à susciter des préoccupations éthiques. La possibilité de produire des armes de destruction massive, grâce aux recherches des chimistes et physiciens, a été à la source d'une réflexion internationale sur la responsabilité des savants.

Ainsi l'éthique est-elle entrée dans la philosophie des sciences. Elle ne consiste pas seulement à dire que le chercheur doit être honnête et ne pas trafiquer ses données ; elle consiste surtout à se demander quel monde nous voulons pour nous-mêmes et pour nos descendants, et à situer la recherche scientifique dans la perspective globale d'un monde en devenir que nous voulons « plus humain ». La création de l'arme atomique a bouleversé l'équilibre politique mondial. Les développements de la biologie et de la médecine (pensons aux antibiotiques, à la contraception, à la procréation médicalement assistée) ont entraîné, et

entraînent encore, des transformations écologiques, sociales, économiques et culturelles considérables. Il appartient aux philosophes des sciences de contribuer à penser et assumer les avancées scientifiques et leurs conséquences. Le philosophe de la physique Michel Bitbol résume cela en une phrase :

« La philosophie des sciences est la discipline du rapport réciproque qu'entretiennent les connaissances scientifiques avec les idéaux collectifs de l'homme. » [33]

LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES COMME PHILOSOPHIE THÉORIQUE : LOGIQUE, MÉTHODOLOGIE, ÉPISTÉMOLOGIE

Les chercheurs en philosophie des sciences sont fédérés, à travers leurs délégations nationales, dans une union internationale, l'International Union of History and Philosophy of Science (IUHPS), qui fait partie de la Confédération internationale des unions scientifiques (ICSU), laquelle réunit les unions des chercheurs des diverses disciplines scientifiques : Union des mathématiciens, des physiciens, etc. Cette union internationale comporte deux divisions : la division d'histoire des sciences (DHS) et celle de logique, méthodologie et philosophie des sciences (DLMPS). Les congrès mondiaux se tiennent tous les quatre ans, leurs travaux sont publiés. On peut ainsi se procurer les actes du douzième Congrès international de logique, méthodologie et philosophie des sciences qui a eu lieu à Oviedo, en Espagne, en 2003 [34]. Le treizième congrès est accueilli à Pékin, en Chine, en août 2007.

Ces congrès intègrent l'éthique des sciences, ou philosophie *pratique* des sciences, sous la rubrique « Science et société », domaine dans lequel l'offre de communications libres est en hausse. Cependant, la majorité des communications reste dans le champ de la philosophie

des sciences *théorique*, sous les trois rubriques : « logique » (et informatique), « méthodologie » (ou épistémologie générale, ou philosophie générale de la science), et « questions philosophiques posées dans les diverses sciences » (ou épistémologies régionales).

Le formalisme logique

La place donnée à la logique mathématique tient à l'importance que lui donne la tradition qui remonte aux travaux du Cercle de Vienne. Carnap écrivait :

« La philosophie doit être remplacée par la logique de la science, c'est-à-dire par l'analyse logique des concepts et des énoncés de la science. » [35]

Carnap déplorait que les scientifiques (et les philosophes !) s'expriment souvent de façon confuse, voire littéralement dépourvue de sens. Il était impressionné par la manière dont Frege a renouvelé la logique et dont Russell et Whitehead [36] ont tenté de reconstruire l'ensemble des mathématiques sur une base logique. Ces travaux montrent que le formalisme logique permet de *clarifier* le discours des mathématiciens.

L'ambition de Carnap est d'aller plus loin, en montrant que cette reconstruction rationnelle et critique par les techniques logiques s'applique aussi aux sciences empiriques [37] : physique, psychologie, etc. Quand, en 1926, Carnap rejoint le groupe des Viennois (Moritz Schlick, Otto Neurath, Hans Hahn, Herbert Feigl...), faire de la philosophie une *logique de la science* devient un programme collectif, concrétisant l'intuition de Bertrand Russell que la logique est « l'essence de la philosophie » [38].

Plusieurs générations de philosophes, dont beaucoup furent formés par Alfred Tarski à l'université de Berkeley, s'exercèrent à construire des

variétés de systèmes formels (logiques modales, par exemple) et à décortiquer des textes scientifiques pour faire apparaître leur structure logique (ou leurs défauts de structure).

Le problème de l'induction

Les recherches sur la méthodologie scientifique ont pour arrière-plan le partage entre sciences déductives et sciences inductives, théorisé entre autres par John Stuart Mill [39]. En mathématiques, on déduit des théorèmes à partir d'axiomes ou d'hypothèses tenus *a priori* comme vrais. Dans les sciences de la nature, on explore, observe, expérimente, et, à partir des données recueillies, on essaie de tirer des « lois » générales, ou du moins d'extraire *a posteriori* des régularités permettant la prédiction que, dans des conditions semblables, les mêmes effets se produiront. Cette démarche intellectuelle dite « amplifiante », parce que les lois ont plus de généralité que les observations particulières dont on les tire, est la démarche inductive.

La question est de savoir ce qui valide la généralisation. On a souvent moqué l'Anglais qui, débarquant sur la côte française et rencontrant une Française rousse, conclut que toutes les Françaises sont rousses. L'exemple est caricatural mais il éclaire la question : l'inférence inductive peut-elle être un raisonnement valide ? Qu'est-ce qui légitime qu'on généralise ? Vieux problème, posé déjà par Aristote. C'est le problème de l'induction. Mill parle plutôt de méthode inductive ; il énumère quatre « méthodes d'investigation expérimentale ».

Popper, dans son livre sur *La logique de la découverte scientifique*, déclare énergiquement qu'il n'y a pas de problème de l'induction, parce qu'il n'y a pas de raisonnement inductif. Le raisonnement scientifique, dit-il, est toujours déductif. Ce que l'on fait dans les sciences expérimentales, c'est avancer des hypothèses (générales) et les soumettre au test de l'expérience. Une seule observation discordante suffit à disqualifier (*falsifier*) l'hypothèse, en vertu d'un raisonnement parfaitement

déductif (de l'espèce *modus tollens*), et ainsi la recherche scientifique procède déductivement, par élimination des hypothèses réfutées par les faits.

Carnap, quant à lui, s'est essayé à une analyse logique de l'induction, dans un ouvrage intitulé *Le continuum des méthodes inductives*. Certains philosophes ont cru à l'existence d'une logique inductive [40]. Mais pour ceux qui ont élaboré la méthodologie des essais expérimentaux, comme Karl Fisher [41], la justification de l'induction est plutôt à chercher du côté de l'inférence statistique, ou probabiliste, que du côté de la simple logique.

Nouvelles méthodes, nouvelles recherches

La très grande variété des méthodes d'investigation auxquelles les sciences de la nature ont recours pour étudier le fond des océans ou l'intérieur du corps humain, faire des prédictions météorologiques fiables, essayer de prévoir les tremblements de terre, évaluer le risque de paludisme dans une région du globe, trouver le gène responsable d'une surdité héréditaire, etc., offre aujourd'hui aux jeunes chercheurs en philosophie un immense champ d'exploration.

Thomas Kuhn [42] a été pour ces chercheurs un modèle. Pour rendre compte du travail scientifique, il allie aux éléments d'intérêt interne à la science (comment les théories changent, quel est le rôle de la mesure, quel est le statut de l'explication causale en physique), des éléments d'histoire, de psychologie de la recherche, de sociologie des groupes de recherche, voire des éléments normatifs lorsqu'il fait observer que la préférence pour une hypothèse tient à des valeurs qui guident le jugement des savants, comme la valeur de simplicité.

La question du réalisme

Quant à la « philosophie générale de la science », ou épistémologie générale, elle s'interroge (comme le fit Kant) sur l'alchimie mentale par laquelle les données sensorielles sont traitées et conceptualisées ; sur la différence entre vérifier, confirmer, corroborer et prouver ; sur les différents concepts de probabilité ; sur la notion de cause ; sur la contingence [43] ou la nécessité des lois de la nature, etc. La question philosophique prégnante est de savoir si la représentation du monde que nous formons grâce aux connaissances scientifiques acquises correspond à ce qu'est le monde réel (en soi) : c'est la question du réalisme.

Cette philosophie générale de la science a donné lieu à nombre de manuels ou recueils de textes pour l'enseignement ; citons pour les manuels, outre Nagel déjà mentionné, les classiques Pap [44] et Hempel [45] ; et pour les recueils de textes : en langue anglaise Feigl & Brodbeck [46], en langue française Laugier & Wagner [47]. Mais, étant donné l'extrême diversification de la galaxie des sciences au cours du siècle dernier, il est plus facile de trouver aujourd'hui des études concernant une région scientifique particulière, que des études sur la science en général.

ÉPISTÉMOLOGIES RÉGIONALES

On laissera ici de côté la philosophie des mathématiques, qui est à elle seule tout un univers et qui pose le problème « platonicien » de la réalité des Idées (quelle est la nature des objets mathématiques ? les nombres existent-ils hors du cerveau humain ? comment se fait-il que les mathématiques s'appliquent si bien à l'étude du monde réel ?). Les étudiants en philosophie se sont souvent initiés à la réflexion sur les mathématiques en lisant les articles d'apparence facile du grand mathématicien Henri Poincaré [48]. Mais pour comprendre ne

serait-ce que les « philosophies » entre lesquelles se partagent les mathématiciens (formalisme, logicisme, constructivisme, intuitionnisme [49]), il faut une solide formation mathématique.

Cela vaut d'ailleurs pour toutes les disciplines. Pour ne pas faire ce que Carnap redoutait, à savoir poser des questions qui risquent de n'avoir aucun sens, le philosophe qui veut faire sérieusement de la philosophie d'une discipline scientifique, disons l'immunologie, doit, ou bien avoir une double formation immunologie-philosophie [50], voire une triple culture si l'on ajoute l'histoire de l'immunologie, ou bien travailler en équipe avec des immunologistes et des historiens de l'immunologie.

Cette dernière hypothèse soulève un point intéressant. Les scientifiques travaillent en collaboration, ils échangent et se contrôlent mutuellement. La recherche en philosophie peut-elle se faire de façon collective, ou l'aventure philosophique est-elle irrémédiablement solitaire, comme Heidegger le suggérait ? L'auteur de ce chapitre a participé à une aventure collective en philosophie des sciences [51]. Il existe d'autres exemples. On peut citer le groupe de vingt et un savants et philosophes (dont Kuhn, Hacking, Daston, Lécuyer, Cartwright, Beatty, von Plato...) qui travailla pendant une année (1982-1983) à l'université de Bielefeld, en Allemagne, à l'initiative de Lorenz Krüger [52], sur le thème de la « révolution probabiliste ».

La physique

La philosophie de la physique s'honore d'ouvrages majeurs écrits par de grands savants, comme Ernst Mach [53] ou Pierre Duhem [54] (le livre de Duhem sur la *Théorie physique* a figuré en France au programme de l'agrégation de philosophie). Plus près de nous, un collectif de physiciens s'est interrogé sur les « problèmes ouverts » en physique aujourd'hui.

Après l'extraordinaire bond en avant de la physique au début du XX^e siècle (théorie de la relativité d'Einstein, théorie des quanta de Planck,

Bohr, etc.), on a pu croire que la physique était une science presque achevée. Mais lorsque Einstein élaborait la théorie de la relativité, les physiciens ne savaient pas qu'il existait d'autres galaxies que la nôtre (la voie lactée). Ils croyaient à un univers statique où les lois de la nature étaient éternellement stables. Puis l'astronome Hubble a découvert qu'il y a d'autres galaxies et qu'elles s'éloignent de la nôtre. Il fallut apprivoiser l'idée d'un univers en devenir. Les lois de la nature n'étaient donc pas éternelles ?

« La description du monde fait intervenir un certain nombre de constantes qui entrent dans les lois d'interaction. De la valeur de ces constantes dépend la réalité qui nous entoure, de la taille des atomes à l'âge de l'Univers, etc. Ont-elles varié au cours du temps ? Ces valeurs sont-elles accidentelles ou bien y aurait-il un mécanisme encore inconnu permettant de comprendre pourquoi il est impossible qu'elles aient d'autres valeurs que celles que nous mesurons ? Nous ne connaissons pas la réponse. » [55]

Autres problèmes ouverts, selon les mêmes auteurs réunis dans le livre *Demain, la physique* : « Y a-t-il une relation entre la symétrie droite-gauche et l'origine de la vie ? », « On ne comprend toujours pas bien les propriétés de l'eau ! » – et nombre de questions sur la matière : matière noire, matière molle, matériaux qui vieillissent ou rajeunissent...

Au-delà de ces perplexités de la physique contemporaine, qui ne permettent plus que l'on traite la théorie physique comme un système axiomatisé, déductif et servant de modèle à toute science possible, deux voies s'ouvrent à la réflexion philosophique, l'une critique, l'autre spéculative (ou imaginative).

La voie critique (néokantienne), suivie par Bernard d'Espagnat [56], consiste à prendre du recul et à s'interroger sur l'*objectivité* des résultats de la physique contemporaine. L'auteur, physicien et philosophe, argumente que la théorie physique est prédictive, et par là même

explicative, qu'elle a donc prise sur la réalité empirique, mais qu'elle n'atteint pas le « tréfonds des choses ». En d'autres termes, on ne peut rien en dire de la réalité ontologique qui est derrière ce que décrit la physique quantique. D'Espagnat fait l'hypothèse d'un « réel voilé » et adopte un réalisme prudent qu'il appelle « réalisme ouvert ». Cette position critique est aussi celle de Michel Bitbol.

La voie constructive est plus aventureuse. Elle consiste à esquisser, sur la base des résultats scientifiques actuels, une fresque plausible du monde réel, qui lui confère une intelligibilité d'ensemble. Ainsi, le physicien et pédagogue américain Eric Chaisson [57], s'inspirant d'une remarque d'Erwin Schrödinger et de l'adage : « L'entropie, c'est la flèche du temps » (Eddington), s'attache à expliquer que notre univers, des particules élémentaires aux molécules complexes et aux amas d'étoiles, des amas de matière aux cellules vivantes, des vivants élémentaires aux cerveaux intelligents, a évolué irréversiblement selon un principe de complexité croissante, réglé par des flux d'énergie, selon les lois de la thermodynamique loin de l'équilibre. Il appelle sa tentative *a grand synthesis* (une super-synthèse).

Whitehead [58] appelait cela « élaborer une cosmologie ». Il s'y est essayé lui-même, en dessinant ce qu'il appelait une « philosophie de l'organisme ». Il pensait que, par cet exercice de « généralisation imaginative » contrôlée par la raison, le philosophe se rend utile en contribuant à faire entrer dans la culture les découvertes scientifiques.

Les sciences de la vie

La philosophie des sciences de la vie (biologie, médecine) s'est illustrée, elle aussi, par l'œuvre de grands savants tentés par la réflexion philosophique sur leur propre travail, comme Claude Bernard [59]. Celui-ci, après plus de dix années d'intense travail au laboratoire, entreprit d'écrire sur sa méthode de travail. Son but explicite était de sortir la médecine de l'empirisme, en donnant aux médecins l'« esprit

scientifique ». Il dit n'avoir pas de « prétention philosophique », mais son livre sur la méthode expérimentale a longtemps fait partie de la culture des candidats à l'épreuve de philosophie du baccalauréat français. Il expose avec une lumineuse clarté la différence entre observer et expérimenter, le rôle de l'hypothèse (« idée préconçue »), la preuve et la contre-épreuve. Il donne des exemples d'investigation expérimentale sur le vivant et analyse ces exemples. Certaines de ses maximes sont restées célèbres :

« Il faut douter, mais ne point être sceptique. »

« Si l'on expérimentait sans idée préconçue, on irait à l'aventure ; mais d'un autre côté [...] si l'on observait avec des idées préconçues, on ferait de mauvaises observations et l'on serait exposé à prendre les conceptions de son esprit pour la réalité. »

« Un fait négatif ne prouve rien et ne saurait jamais détruire un fait positif. »

À la fin de sa vie, dans une série de cours qu'il donne au Muséum d'histoire naturelle, Bernard se risque à exposer ce qu'il appelle une « phénoménologie vitale ». Définir la vie est, pense-t-il, une tâche impossible, mais on peut caractériser la vie comme intrication de processus de construction (manger, assimiler) et de destruction (dépenser, éliminer). La physiologie générale, discipline scientifique que Bernard contribue à créer, étudie ces phénomènes avec la perspective de pouvoir un jour « les diriger », et en particulier de pouvoir donner aux malades des soins efficaces et scientifiquement compétents...

Georges Canguilhem [60] est un autre médecin-philosophe de langue française qui, dès sa thèse de médecine en 1943, « sacrifia au démon philosophique » (selon son expression), en affirmant par exemple :

« Être en bonne santé, c'est pouvoir tomber malade et s'en relever, c'est un luxe biologique. »

Il voulait souligner par là ce qu'il appelle la « polarité » ou la « normativité » de la vie, le fait que le vivant fuit spontanément ce qui lui fait du mal et recherche ce qui lui est bon, et qu'il peut compter sur sa puissance de récupération pour cicatriser une blessure ou entrer en convalescence après un accident de santé.

« Nous pensons [...] que le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative. »

Cette intuition a marqué la philosophie des sciences du vivant de langue française. D'une façon plus générale, on peut dire que la philosophie des sciences de la vie de langue anglaise a été, depuis un demi-siècle, très attentive aux problèmes philosophiques posés par la biologie des populations (darwinisme, théorie de l'évolution : voir Stephen Jay Gould [61]), tandis que sur le continent européen on restait plus attentif aux problèmes posés par la biologie des organismes (voir François Jacob [62]). Certes, il existe des contre-exemples à cette généralisation, comme le célèbre livre de Bergson [63] sur l'évolution, et les conférences données par Waddington [64] en Jamaïque sur la « philosophie naturelle de la vie », qui traitent surtout de l'architecture du corps et du développement embryonnaire. Mais on constate le fait en feuilletant les deux journaux de référence de la discipline : l'euro-péen *History and Philosophy of the Life Sciences*, fondé en 1979 par Mirko Grmek, et l'américain *Biology and Philosophy*, fondé en 1986 par Michael Ruse.

Les sciences de l'homme et de la société

Les sciences de l'homme et de la société entretiennent avec la philosophie des relations compliquées, parce que beaucoup de leurs chercheurs ont été (ou sont) de formation philosophique, et parce qu'en même temps l'autonomisation dans les universités de départements de psychologie ou de sociologie s'est accompagnée d'une mise à l'écart de la philosophie.

Parler de « philosophie de la psychologie » sonne donc comme une atteinte à la liberté d'un enfant émancipé, même si la prétention qu'a parfois la psychologie d'englober toutes les sciences humaines a un relent de préjugé philosophique, lorsqu'on la justifie par le principe que les comportements collectifs ne sont que la somme des comportements individuels (principe d'individualisme). Aussi parle-t-on de philosophie de l'esprit (*philosophy of mind*), et les sciences de l'esprit s'appellent sciences cognitives.

La question qui surgit immédiatement est celle du rapport entre sciences cognitives et neurosciences (entre psychologie et biologie). Ou, pour le dire autrement, le grand problème de la philosophie des sciences de l'esprit est le *mind/body problem*, le problème des rapports entre psychisme et cerveau et de l'émergence du psychisme au cours de l'évolution des vivants, joint à une interrogation sur l'aptitude des ordinateurs à développer un psychisme. Même sans partager l'excitation de ceux qui pensent que nous sommes tout près de « la plus grande des révolutions scientifiques », celle qui nous mènerait aux « sources de l'esprit » [65], il faut saluer l'éblouissant exercice spéculatif de Roger Penrose [66] « à la recherche d'une science de la conscience ».

Pour autant, n'oublions pas que de modestes disciplines comme la psychiatrie ou la pédagogie, sans attendre que se résolve l'énigme du dualisme âme/corps, appellent une réflexion sur l'état de leurs

concepts et de leurs méthodes de recherche ; et que les concepts et méthodes des sciences sociales pourraient diverger d'avec ceux de la psychologie.

Un économiste disait en plaisantant à peine que les sciences économiques n'étudient pas comment l'économie fonctionne mais comment elle devrait fonctionner. De fait, les sciences économiques font appel à des théories de la rationalité et de la décision rationnelle, ainsi qu'à la théorie des jeux, qui incluent des éléments normatifs. Le modèle économique classique présuppose que les agents économiques agissent toujours en fonction de leur intérêt personnel ; il est contestable et il a été contesté. Même le recueil des données économiques est soumis à l'influence de jugements implicites ou explicites. L'économiste et philosophe Amartya Sen [67], qui a inventé des méthodes pour mesurer la pauvreté et des indicateurs de développement humain, a contribué à ce que soit infléchie de façon volontariste la manière dont est construit le Programme des Nations unies pour le développement.

Quel est le statut scientifique de l'économie ? Quel genre de sciences sont les sciences sociales ? Quels sont leurs critères de scientificité ? C'est un objet d'étude intéressant pour les philosophes des sciences, en coopération avec les praticiens de ces sciences.

***Pour aller plus loin,
consulter les notes bibliographiques en ligne.***

Philosophie morale et éthique

DOMINIQUE FOLSCHEID

Professeur de philosophie
à l'université Paris-Est-Marne-la-Vallée

LE PROBLÈME DES DÉFINITIONS

Enjeux de savoir, enjeux de pouvoir

Alors que l'éthique connaît une faveur sans précédent, au point qu'on la retrouve partout, ce sont les points de repère qui se brouillent, autant de questions qui se bousculent. Qu'est-ce donc que l'éthique ? Pourquoi parler d'éthique plutôt que de morale ? Pourquoi deux mots ? Et quelle est la situation de la philosophie dans tout ça ?

En bonne logique, on attend en premier lieu que l'on fournisse la définition de tous ces termes. Malheureusement, il se trouve que le moment de la définition est aussi celui de tous les dangers ! Pourquoi ? Parce que l'acte consistant à définir une chose est une forme de prise de pouvoir sur la chose et sur les autres.

C'est déjà vrai au niveau des mots. Attribuer un nom à une chose, c'est aussi en prendre le contrôle. La Bible en témoigne : Adam a reçu de Dieu la mission d'attribuer un nom à tous les êtres vivants autres que lui, ce qui implique la domination de l'homme sur la nature. Or, comme les mots nous permettent également de communiquer avec autrui, on fait coup double : le pouvoir que l'on exerce sur la chose passe dans l'esprit des autres.

Des mots nous passons aux *notions* – du latin *notus*, qui signifie « connu ». La notion correspond à l'idée que l'on se fait d'une chose à partir de son nom. Elle n'est pas encore la définition. Pour réclamer du sel, par exemple, le mot et la notion nous suffisent. La définition scientifique du sel n'a pour nous aucune importance – en plus elle ne sale pas !

Seule la définition nous permet de dire ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. Elle en vise l'*essence*. Mais comme il existe plusieurs genres de définitions, il faut trouver celles qui conviennent à l'objet considéré.

En ce qui concerne la philosophie morale, on peut se contenter pour commencer d'une définition *nominale* : la philosophie morale est la philosophie qui se préoccupe de la morale. Mais concernant la morale et l'éthique, les seules définitions qui soient vraiment légitimes sont les définitions *conceptuelles*.

Le « concept » désigne ce qui est conçu par l'esprit. Apparemment, il n'est pas bien différent de la notion. Ce n'est pourtant pas un hasard si l'on emploie aussi le terme « *conceptus* » en médecine pour désigner l'embryon commencé. On vise par là un être vivant jouissant déjà d'une existence propre. Il en va de même pour le concept par rapport à la notion : il désigne l'être même de la chose indépendamment de l'idée que l'on s'en fait. En ce sens le concept est objectif, puisqu'il nous contraint à respecter la réalité même de la chose, alors que la notion reste profondément subjective. Comme le concept exprime la réalité telle qu'elle est, il peut être repris par tous sans aliéner personne.

Or dans un domaine où les concepts sont solidaires d'enjeux existentiels, moraux, politiques et religieux, comme c'est le cas ici, la tentation existe de profiter de la confusion pour peser sur l'esprit des autres sans qu'ils s'en aperçoivent forcément. D'où ces définitions *idéologiques* qui prennent les apparences extérieures de la rationalité philosophique dans le but de servir une cause. C'est l'« effet *Canada dry* » : on nous présente un liquide qui a la couleur et l'odeur du *ginger ale* mais qui n'est pas du *ginger ale*.

En ce qui concerne l'éthique, la morale et la philosophie, le risque est maximum. On l'a expérimenté pendant ces dernières années, où la confusion ambiante a fait apparaître un bouillon de culture, ou plutôt d'inculture, dont ont profité un certain nombre de pêcheurs en eaux troubles. Il est donc urgent de remettre les pendules à l'heure juste.

Problèmes de langues

Pour commencer, examinons les termes employés. Par chance, nous savons exactement comment les choses se sont déroulées. Au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, en effet, un Romain célèbre nommé Cicéron (grand orateur, homme politique et philosophe), humilié de constater qu'il fallait encore utiliser les termes grecs pour philosopher, a entrepris de leur fabriquer des équivalents latins. Dans le cas de l'éthique, les premières lignes de son traité *Du destin* nous apprennent comment il a procédé : « [...] Comme elle touche aux mœurs (*mores*), que l'on nomme en grec *éthos*, nous appelons habituellement cette partie de la philosophie "des mœurs", mais il convient d'accroître notre langue en la nommant "morale" (*moralem*). »

Pour Cicéron, l'éthique est donc tout simplement la « philosophie morale ». À s'en tenir là, nous n'avons apparemment aucune raison de distinguer « éthique » et « morale ». L'avantage de cette position est d'empêcher cet usage pervers qui consiste à invoquer l'« éthique » pour justifier des actes que la morale réprovoque. Par exemple, Sade a pu écrire de longues dissertations pour justifier le viol, l'inceste et le meurtre. À ses yeux, la morale n'est finalement qu'un ramassis de préjugés contraires à l'« éthique » – la sienne.

Mais pourquoi ne pas profiter de l'avantage que procure l'existence de deux termes ? C'est ce qu'a fait à sa manière le philosophe Paul Ricœur : « C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la *visée* d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des *normes*. » Mais s'il n'y a rien à redire au point

de vue de l'honnêteté du procédé, l'inconvénient est évident : on risque constamment le malentendu. Et si tout le monde se met à produire ses propres définitions, le débat et le dialogue risquent de virer à la cacophonie. Or il se trouve que l'esprit de la langue française nous pousse depuis des siècles à réserver les mots d'origine grecque à la langue savante et les mots d'origine latine à la langue courante.

Dans ces conditions, il est logique de réserver le terme de « morale » à la *pratique* morale et le terme d'« éthique » à la *réflexion rationnelle sur la pratique*. C'est d'ailleurs l'usage le plus courant actuellement. On retrouve ainsi ce qu'écrivait Emmanuel Kant (1724-1804) : « L'ancienne philosophie grecque se divisait en trois sciences : la *physique*, l'*éthique* et la *logique*. » L'éthique sera donc « la science des lois de la liberté », alors que la physique est « la science des lois de la nature ».

Toutefois, il convient de renoncer à différencier ces termes quand on les utilise comme *adjectifs* et non plus comme *substantifs*. Car il ne s'agit plus de distinguer la discipline (l'éthique) et la pratique (la morale), mais seulement de *qualifier* des actes. Dans ce cas, juger que tel acte est « éthique » ou « moral » revient exactement au même – mieux : *doit* revenir au même.

Le spectre de l'éthique : de l'habitude à l'habitat

Reste que Cicéron n'a rempli que la moitié de sa mission. Pourquoi ? Parce qu'il n'a retenu que le terme d'*éthos*, alors qu'il existe deux mots en grec : *éthos* et *êthos*, l'un avec le *E* bref (epsilon), l'autre avec le *E* long (êta). Il en résulte que Cicéron nous a légué une version simplifiée et mutilée de l'éthique, dont nous traînons encore aujourd'hui les conséquences.

Le premier terme, *éthos* avec epsilon, signifie « habitude » ou « coutume ». Le second, *êthos* avec êta, signifie « habitat », « séjour habituel », aussi « caractère » et « mœurs ». Platon (427-348 av. J.-C.) a ainsi lié les deux dans ses *Lois* : « Tout le caractère (*êthos*) est le résultat

de l'habitude (*éthos*). » Aristote (384-322) a confirmé, dans l'*Éthique à Nicomaque* : « La vertu morale est le produit de l'habitude (*éthos*), d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de *éthos*. »

Que devons-nous en tirer ? D'abord que l'homme devient un être moral ou éthique par l'« habitude ». L'ennui est qu'en français, « habitude » évoque une répétition mécanique. Mais « coutume » ne convient pas mieux, puisque l'on s'en sert souvent pour dévaluer la moralité des mœurs en en faisant une simple expression de la culture. Mieux vaudrait donc utiliser le terme latin *habitus* pour désigner tout « caractère accoutumé », ce qui caractérise bien la vertu morale, et aussi le vice. Le propre de l'homme est donc cette capacité d'acquérir des *habitus*. Au contraire, on aura beau lancer une pierre des milliers de fois vers le ciel, écrit Aristote, on ne l'habituerait jamais à rester en l'air.

Un autre avantage du terme *habitus* est qu'il ne renvoie pas seulement à l'habitude, mais aussi à l'*habit* et à l'*habitat*. L'homme s'habille pour ne pas rester tel que la nature l'a fait, rappelait Feuerbach, philosophe allemand du XIX^e siècle. Les vertus morales aussi sont des sortes d'habits, qui nous permettent d'entretenir avec nous-mêmes et avec les autres des relations policées, humaines pour tout dire.

Mais plus importante encore est l'idée d'*habitation*. Car pour l'homme, il n'y a pas de vie humaine possible en dehors d'un cadre lui aussi humanisé. Ce cadre n'est pas la *nature*, comme c'est le cas pour les animaux, mais le *monde*. Un monde qui doit se révéler habitable. En allemand, ce lien entre l'éthique et l'habitation est maintenu par le mot *Sittlichkeit*, terme qui inclut l'idée de mœurs et celle de résidence. Mais on le comprendra encore mieux en imaginant le pire, comme l'a fait Martin Heidegger (1889-1976), car ce qui menace notre monde moderne est l'existence d'une humanité déshumanisée dans un monde inhabitable – un « non-monde » ou un « immonde ».

Nous voici maintenant bien loin de cette banale réduction de l'éthique à la moralité personnelle ou aux mœurs.

L'HOMME COMME ÊTRE DE MORALITÉ

Humanité et humanisation

Qu'est-ce qui fait de l'homme un être moral, et même le seul être moral qui existe en ce monde, comme le dit Hans Jonas ?

Il existe deux sortes d'êtres, nous répond Aristote : ceux qui sont immédiatement ce qu'ils sont et ceux qui ont à le devenir. Les animaux et les dieux relèvent de la première catégorie, les hommes de la seconde. Pas de problème pour les dieux : ils naissent dieux, vivent en dieux et ils sont immortels. Pas de problème non plus pour les animaux : du moment que leur environnement s'y prête, leur nature se développe spontanément sans jamais se dépasser elle-même. Aucun animal n'a besoin de *s'animaliser* pour devenir ce qu'il est. Alors que chez l'homme, c'est exactement l'inverse : il ne suffit pas qu'il naisse au sein de l'espèce humaine, il lui faut encore *s'humaniser*. Ce qu'un poète grec nommé Pindare énonçait dans une formule choc, en forme d'impératif adressé à l'homme : « Deviens ce que tu es ! »

Ni dieu ni bête, tel est l'homme.

Pour le dire autrement, les Grecs évoquaient le mythe d'Épiméthée. Frère de Prométhée, le Titan qui avait volé le feu aux dieux pour le donner aux hommes, Épiméthée avait été chargé par les dieux de distribuer leurs divers attributs aux êtres vivants (crocs, ailes, nageoires, etc.). Mais Épiméthée avait mal calculé son coup. Après avoir équipé tous les animaux, il s'était retrouvé démuné au moment d'arriver à l'homme. L'homme se caractérise donc par sa nudité intégrale, car il est dépourvu de tout. Les animaux, au contraire, sont vêtus par la nature, ils n'ont donc pas besoin d'habits. Or cette extrême pénurie qui caractérise l'homme est en même temps sa chance. Faute de disposer de nageoires il construira des bateaux, faute d'avoir des ailes il inventera l'avion, et ainsi de suite.

C'est encore plus vrai dans l'ordre de l'action. Alors que l'animal ne peut que se *comporter*, tant il est déterminé par ses instincts, ses capacités naturelles et les pressions environnementales, l'homme est obligé de se *conduire*, ce qui requiert des normes et des règles orientées vers des fins. Certes, il est possible de conditionner certains animaux par un dressage, comme on peut le faire pour les hommes dans une certaine mesure, mais sans abolir pour autant leur dimension morale.

Pour mieux caractériser cette dernière, on peut prendre les choses à l'envers. Car le terme d'« humanité » a deux sens. Il caractérise en premier lieu l'espèce humaine. Dans ce cas, le contraire de l'humanité est la *non-humanité*, celle des plantes et des animaux. Mais en second lieu, il désigne l'humanité de l'homme, ce qui rend l'homme humain. Cette fois son contraire est l'*inhumanité*. Seuls les hommes peuvent se montrer inhumains sans cesser pour autant d'être des hommes. Le comble de l'inhumanité est la barbarie, dont les animaux sont incapables. Ils peuvent être sauvages ou domestiques, jamais moraux ou immoraux.

Une « nature humaine » paradoxale

On mesure ici à quel point la condition humaine est fragile et risquée : impossible d'échapper à la moralité ! C'est pourquoi l'immoralité appartient au registre de la moralité, ainsi que l'amoralité. Quand un homme se dit ou se croit amoral, il rallie en réalité une autre forme d'immoralité. Il est condamné à la moralité.

Mais pour qu'il en soit ainsi, l'homme ne peut pas être aussi démuné que le prétend le mythe d'Épiméthée. Car du seul fait qu'il est homme, il jouit de dispositions spécifiques :

« Seul parmi les animaux, écrit Aristote dans Les politiques, l'homme a un langage. [...] Le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux

hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. »

Au XX^e siècle, le psychanalyste Jacques Lacan confirmera ce privilège accordé au langage en qualifiant l'homme de « parlêtre » – un être constitué par la parole.

Aristote poursuit son idée dans l'*Éthique à Nicomaque* : « Ce n'est ni par nature ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude. » Remarquons la double exclusion « ni... ni ». Voilà qui règle l'épineux problème d'une « nature humaine » dont on ne sait jamais trop que faire. Car la vraie « nature » ou essence de l'homme ne réside pas dans sa nature primaire mais dans ce qu'il a fait d'elle : sa « nature seconde », celle qui est constituée de toutes ses manières d'être et d'agir (ses *habitus*).

Éminemment paradoxale est donc la « nature » de l'homme, puisque ce qu'il y a de « naturel » en elle, au sens d'*essence*, n'est pas naturel au sens courant du terme, c'est-à-dire biologique.

L'APPARITION DE LA PHILOSOPHIE MORALE

La moralité questionnée : la révolution socratique

Quand on vit depuis plus de deux millénaires dans un monde marqué par la philosophie, on est tellement habitué à se poser des questions qu'on ne s'en aperçoit même plus. Or c'est justement là, très précisément, que passe la ligne de fracture entre un monde étranger à la philosophie et un monde façonné par elle, et donc sur cette ligne que s'opère le passage de la morale à l'éthique.

C'est la raison pour laquelle nous avons fait de Socrate (470/469-399 av. J.-C.) le fondateur de l'éthique : parce qu'il questionnait la morale

et la religion en vigueur. Or cette pratique qui nous paraît normale et même nécessaire a tellement irrité ses contemporains qu'il a fini par être condamné à mort. Il est clair que les accusations d'athéisme et de corruption de la jeunesse portées contre lui pendant son procès étaient mensongères. Bien loin de nier les dieux, Socrate défendait leur divinité contre les mythes qui les décrivaient comme des êtres lubriques, corruptibles, voire criminels. Bien loin de se comporter en impie (car l'athéisme, au sens courant à l'époque, désigne avant tout l'impiété), il demandait à ses disciples, juste avant de mourir, de sacrifier pour lui le coq qu'il devait encore à Esculape, le dieu de la médecine. Il n'avait rien non plus d'un corrupteur. Mais derrière cette façade se cachait un reproche bien plus essentiel : Socrate prétendait passer au crible du questionnement rationnel ce qui constituait la tradition de la cité. Il en retenait certains éléments et en refusait d'autres. La tradition, qui faisait autorité, était désormais soumise au jugement de la raison.

Cet épisode à la fois historique et symbolique représente une révolution de première importance. Elle implique en effet un bouleversement complet de l'ordre social, moral, politique et religieux en vigueur, tous ces éléments étant à l'époque inextricablement mêlés.

Ce n'est donc pas pour rien que Socrate était comparé à un taon (insecte fort piquant) ou à un poisson torpille. Il avait en face de lui des gens dont la conduite reposait sur des réponses sans questions. Il leur opposait des questions bien souvent sans réponses. Ses questions sont encore les nôtres. Notamment : la vertu peut-elle s'enseigner ? (Version moderne : doit-on faire des cours de morale à l'école ?) Question sous-jacente : la vertu est-elle science ? Car si elle l'est, elle peut s'enseigner, comme n'importe quelle science, alors que c'est impossible si elle ne l'est pas.

On mesure ici à quel point l'apparition de la philosophie dans le monde est un moment capital de notre histoire : parce qu'elle est celle de la *rationalité*, base de la modernité.

Mais ce constat en appelle aussitôt un autre, propre à ramener la philosophie à l'humilité, car à l'échelle de l'histoire, la philosophie n'apparaît qu'au VI^e siècle av. J.-C. Depuis, elle n'a conquis qu'une petite partie de la planète. Il s'ensuit qu'une immense majorité de l'humanité a ignoré et ignore encore la philosophie. Elle est donc incapable d'« éthique » au sens strict. Mais est-elle exclue de la moralité pour autant ? L'affirmer, ce serait nier son humanité. Il suffit d'ailleurs de la regarder vivre pour être immédiatement convaincu du contraire : partout dans le monde, nous rencontrons des hommes qui se conduisent en fonction d'une morale, même s'ils la négligent ou la transgressent.

De la question de fait – tous les hommes n'accèdent pas à la philosophie –, on passe alors à la question de droit : que gagne la morale à passer par elle ?

La morale fondée sur la tradition

Toute morale comporte nécessairement une dimension traditionnelle – qualificatif qui renvoie à l'idée de *transmission* – puisque c'est toujours par l'accoutumance (*éthos*), donc par imitation et reproduction de ce qui se pratique déjà, que l'être humain accède à la vie morale. Cette dimension de conformité, voire de conformisme, est la condition du vivre ensemble. Mais pour parler de morale fondée sur la tradition, il faut que les normes et les règles de conduite qu'elle prescrit fassent référence au *passé*. On doit agir comme l'ont fait nos pères, nos ancêtres et nos héros. Leur ancienneté garantit leur *autorité*. Tout l'inverse de la mentalité la plus courante aujourd'hui, où l'on ne rêve qu'avenir, changement, mutation, rupture avec le passé.

Tant que l'éthique rationnelle n'existe pas, c'est forcément sur la tradition que repose la morale des peuples, surtout dans les sociétés où les individus font corps avec leur groupe d'appartenance. L'obligation morale se confond alors avec la contrainte extérieure due à la pression sociale. D'où la fragilité, aussi, d'un tel système lorsqu'il se trouve

confronté à des éléments étrangers qui viennent ébranler ses évidences. Apparaît alors ce qu'il recèle de superstitions, de préjugés et même de barbarie.

L'homme étant fondamentalement un être religieux, comme le rappelle Hegel, cette morale est liée à la religion, en charge de régler l'économie du *cosmos* (terme qui désigne à la fois l'ordre et le monde), à commencer par les relations entre les hommes et les dieux, qui représentent les forces de la nature, et dont il convient de s'accorder les faveurs plutôt que de les affronter.

Dans le contexte païen, l'objectif majeur est de préserver l'ordre du monde contre le chaos sans cesse menaçant (guerres, pestes, etc.). Cela vaut à tous les niveaux – celui de la cité, centrée sur ses propres dieux, celui des familles comme des individus. Ce que l'on sait des dieux est transmis par les mythes, œuvre des poètes (les théologiens du temps), les devins, les songes, les signes à déchiffrer. D'où le souci permanent de respecter une foule d'obligations cultuelles et rituelles, sous peine de tomber dans l'impiété et dans la démesure, aux conséquences ravageuses pour les humains.

Mais comme l'a montré René Girard, un autre processus est à l'œuvre sous cette surface : le système *sacrificiel*. Car les hommes méconnaissent la source de violence que représente le « désir mimétique », lequel se porte sur les objets désirés par les autres, qui sont par conséquent des *rivaux*. On croit alors mettre fin à la violence par la violence : en sacrifiant un présumé fauteur de trouble, devenu le bouc émissaire. D'où la barbarie de bien des coutumes constatées chez la plupart des peuples. Mais, au moins, un système de défense préventive en a résulté : pour endiguer le désir, éviter la violence, il faut des interdits et des obligations permettant d'établir les différences qu'il faut absolument respecter. Le meilleur exemple est la prohibition de l'inceste : parmi toutes les femmes possibles, il y en a qui sont permises et d'autres interdites.

LA PHILOSOPHIE MORALE DANS L'ANTIQUITÉ

Entre religion et sagesse : la voie étroite de l'éthique

On comprend maintenant pourquoi l'histoire de la philosophie morale résulte d'une partie qui se joue à trois : la morale, la religion et la rationalité. Et donc pourquoi « la » philosophie morale n'est qu'un englobant à l'intérieur duquel on découvre une multiplicité de philosophies morales : celles de Platon, d'Aristote, de Spinoza, de Kant, etc. Chacun de ces philosophes a été pris dans le jeu des interactions entre ces trois sphères, avec toutes les variantes constatées dans l'histoire. D'où différentes conceptions du monde, de l'homme, de son statut et de sa destinée, mais aussi de la philosophie elle-même, car toute philosophie est aussi une philosophie de la philosophie. La rationalité n'y échappera pas non plus : elle variera avec les philosophies.

Modernité et limites du socratisme

On le constate dès le début, avec le socratisme. Comme nous n'avons retenu de Socrate, qui n'a rien écrit, que ce qu'en disaient ses témoins, principalement Platon, son message nous apparaît sous plusieurs facettes. Son art du questionnement critique reste sans doute un modèle de l'approche rationnelle de toute morale préexistante, comme l'est aussi son rejet du savoir « scientifique » qu'il faudrait acquérir avant de se lancer dans l'éthique. Contre ces « physiciens », ces philosophes de la nature ancêtres de nos scientifiques, Socrate affirmait qu'il ne savait rien. Moyennant quoi il « en savait » beaucoup plus sur l'homme tel qu'il est que ceux qui croyaient savoir mais ignoraient leur ignorance – d'où leur « double ignorance ». De nos jours, Socrate combattrait de la même manière le *scientisme*, idéologie consistant à croire que les sciences positives, qui réduisent l'homme à un objet, nous livrent la réalité humaine. Or le savoir scientifique n'est en aucun cas la base ou le fondement de l'éthique. Ainsi, comme le rapporte le *Phédon* de Platon, ce

n'est pas parce que ses os et ses nerfs sont dans une certaine disposition physique que Socrate reste assis dans sa prison, mais parce qu'il juge « meilleur » d'obéir aux lois de sa cité, quitte à en mourir, que de s'enfuir à l'étranger.

Une autre dimension du socratisme apparaît cependant dans ce même *Phédon*. Obéissant à l'impératif « connais-toi toi-même », Socrate découvre que la condition de l'homme est celle d'un mortel face aux dieux immortels. Un mortel certes, mais dont le mode d'existence est celui d'un être double, constitué d'une âme d'une tout autre nature que le corps. Une âme qui est d'essence spirituelle, donc étrangère à ce corps matériel dans lequel elle est enfouie comme dans un tombeau (ce que suggère le grec, *sôma* désignant le corps et *sêma* la tombe). Dès lors la mission de la philosophie est toute tracée : elle consiste à nous apprendre à mourir. Accepter la condamnation à mort devient alors « un beau risque à courir », celui de libérer définitivement l'âme du corps.

Il est impossible de dissocier ici l'apport de Socrate de celui de Platon, dont Simone Weil a pu dire qu'il était finalement plus mystique que philosophe. Plutôt que d'éthique, il convient donc de parler de *sagesse*. Ce que confirme la définition de la philosophie comme « médecine de l'âme ». Cela ne supprime pas les apports de Platon en éthique – c'est ce qui fait sa richesse et ses ambiguïtés. Mais sa visée essentielle est différente car, pour lui, ce qui fait de l'homme un homme – sa « nature » – c'est son âme, tirillée de l'intérieur entre l'esprit et les désirs multiformes. Que convient-il alors de faire pour accéder à la « vraie vie » ? Désserter cette caverne qu'est la vie apparente, celle où sont enfermés les prisonniers que nous sommes, pour accéder au monde supérieur des Idées, le « réellement réel », puis au Bien en soi, qui est même au-delà de la vérité. Platon opère ainsi une retranscription philosophique et spirituelle de la religion populaire. Son dieu n'est plus Zeus, mais le Bien en soi. Il s'ensuit que cette voie de sagesse est de nature *initiatique*, réservée à une élite minoritaire.

Aristote : l'invention de la raison pratique

Pour toutes ces raisons, c'est à Aristote qu'il faut réserver le titre de vrai maître en éthique. D'où cette formule restée fameuse : « Je suis l'ami de Platon, mais plus encore celui de la vérité. » Il se veut ainsi le seul héritier authentique de Socrate, dont Platon aurait dévoyé le message.

Comme nous l'avons vu précédemment, Aristote part de la réalité humaine telle qu'elle se présente. Il s'ensuit une double rupture à l'égard de Platon :

- La première concerne le Bien, car si le Bien est « en soi », comme le prétend Platon, il n'est pas pour nous. Pour nous, le bien n'est pas autre chose que ce vers quoi l'on tend, c'est-à-dire une fin. Ce qui implique l'existence d'autant de biens que de fins : celles qui orientent nos appétits élémentaires (par exemple la nourriture pour l'estomac) comme celles auxquelles tendent nos désirs les plus élevés. Or, comme « la nature (essence) d'un être, c'est sa fin », il ne reste plus qu'à identifier la fin désirée par l'homme : le *bonheur*. L'éthique d'Aristote est un *eudémonisme* (éthique du bonheur).
- La seconde rupture concerne la rationalité, car la pure raison théorique prônée par Platon requiert une rigueur impossible à atteindre dans le domaine de l'action humaine. Aristote la remplace donc par la *raison pratique* : innovation décisive dans l'histoire de l'éthique. Elle doit nous guider dans nos délibérations, hiérarchiser l'ensemble des biens-fins, et surtout nous dire ce qui est le « meilleur ». La pratique devient un vrai concept, celui de *praxis*, qui renvoie à l'action éthique et politique, par opposition à la *poiésis*, qui désigne les opérations de production.

La vie éthique requiert en effet que l'on devienne vertueux. Or toute vertu occupe le « juste milieu » entre deux vices contraires (par exemple, le courage se situe entre lâcheté et témérité). Mais elle est « sommet d'éminence » et non moyenne entre deux vices. C'est à la

raison pratique de nous indiquer ce point culminant. Le *plaisir* viendra alors couronner la vertu, en parachever l'acte, comme un supplément gratuit.

L'apport d'Aristote en philosophie morale est immense. Mais son éthique reste très marquée par la culture grecque. Car la « vraie vie » est finalement réservée à une élite, puisque l'activité suprême est la contemplation philosophique, qui rend l'homme quasi divin. Pour le commun des mortels, c'est une existence de bon citoyen qui s'impose, sous la gouverne d'une éthique largement englobée dans la politique.

Un héritage composite

Cette division entre l'élite et les gens ordinaires va se retrouver dans tous les mouvements ultérieurs. L'héritage de Platon, avec les néoplatoniciens, verra la philosophie érigée en religion supérieure, réservée à des initiés. Le succès rencontré par l'épicurisme et surtout le stoïcisme traduit certes un développement de la philosophie morale, tensions et contradictions comprises. Mais le jugement rétrospectif que nous portons sur ces doctrines nous fait oublier qu'elles sont avant tout des sagesse.

C'est particulièrement vrai pour l'épicurisme, d'Épicure (342/341-270 av. J.-C.) à Lucrèce (v. 98-v. 55 av. J.-C.). Son objectif essentiel est de nous libérer de l'angoisse existentielle. D'où le « quadruple remède » :

1. Les dieux, indifférents aux hommes, ne sont pas à craindre.
2. La mort n'est pas à redouter, car tant que nous existons la mort n'est pas et quand elle est nous ne sommes plus.
3. On ne peut pas éprouver plus de douleur que l'on ne peut en supporter.
4. Le bonheur est là si nous savons nous contenter des plaisirs naturels et nécessaires.

Quant au stoïcisme, il représente le cas remarquable d'une sagesse élitiste qui a engendré une morale populaire, en particulier chez les Romains. Il s'est étalé sur six siècles (de Zénon, v. 335-v. 262 av. J.-C., à Marc Aurèle, 121-180 apr. J.-C., en passant par Sénèque et Épictète). Comme on ne peut pas changer le monde, régi par le Destin, il nous reste la liberté de nous accommoder de ce qui ne dépend pas de nous. D'où l'importance de la volonté, qui a fait du stoïcisme un « athlétisme de la vertu » : à nous de nous rendre insensibles aux passions (*apathie*), de gagner la sérénité de l'âme (*ataraxie*) et enfin l'autonomie (*autarcie*), où le sage vit en accord avec son âme, la nature et les autres.

La philosophie morale ultérieure en a retenu l'insistance sur la volonté, la vertu, la sympathie (en latin : *consensus*), l'idée d'humanité (*humanitas* : ce qui fait de l'homme un homme, selon Cicéron) et celle de citoyen du monde (*cosmopolitisme*). Ce n'est pas rien.

LES DOCTRINES CLASSIQUES

L'impact des monothéismes

Nul n'ignore que le monde païen a progressivement disparu sous la poussée des monothéismes. Le monde ayant changé, la morale, l'éthique et la philosophie ont subi de profondes modifications, impliquant de nouvelles relations entre les trois.

Avec le judaïsme, on peut avoir l'impression que la morale est engloutie dans les centaines de prescriptions de la Loi, et que la seule fonction de la raison est celle du commentaire et de l'interprétation effectués par les rabbins. Pourtant, au cœur des révélations que Dieu fait à Moïse sur le mont Sinaï, on découvre les « Dix paroles » de Dieu (*Décalogue*) – nos « Dix commandements ». À savoir nos obligations envers Dieu et nos parents, les interdits du meurtre, de l'adultère, du vol, du faux témoignage, etc. (*Exode*, 20, 1-17). On y découvre aussi tout ce qu'il faut rejeter des us et coutumes des païens idolâtres. Ce

message est universel : au lieu de confisquer la morale, Dieu cautionne celle qui doit s'imposer à tous, juifs ou pas. Le Décalogue contient les préceptes de bases de toute morale (avec une réserve concernant les commandements relatifs à Dieu) ; il est qualifié pour cette raison de « morale naturelle ».

Non seulement le christianisme reprend intégralement cette morale naturelle, mais il va encore plus loin dans le sens de l'universalité en dispensant les chrétiens, dès les premiers temps, des prescriptions qui s'imposent aux juifs. De plus, l'apôtre Paul n'hésite pas à rendre hommage à la conscience morale des Grecs (pourtant des païens ignorant la Révélation !). Il montre ainsi la supériorité de l'adhésion intérieure sur l'obéissance aveugle à des préceptes extérieurs. On peut respecter la loi, dit saint Paul, mais seulement « la loi que ratifie mon intelligence » (*Épître aux Romains* VII, 23).

Un tel message ouvre toute grande la porte au travail de la raison en matière de morale. Pour une religion qui affirme Dieu comme *Logos* absolu (à la fois Langage, Parole et Raison), rien n'est plus logique. Comme le répéteront ensuite les philosophes chrétiens, Dieu ne saurait se contredire dans ses œuvres : la raison et la foi.

Il existe cependant des approches fondamentalistes et littéralistes (celles qui ne retiennent que la lettre des textes, dès lors privés d'esprit) qui récusent le rôle de la rationalité comme inutile ou dangereux. C'est aujourd'hui le cas de certains groupes de juifs pieux qualifiés d'« orthodoxes ». C'est aussi celui de certains mouvements nord-américains issus du protestantisme : on refuse l'éthique philosophique pour faire uniquement de la « théologie morale », directement issue des textes bibliques.

Pour l'islam, les conditions sont différentes, car depuis la défaite des mutazilites (les rationalistes de l'islam), le Coran est considéré comme la parole de Dieu littéralement « dictée » au prophète Mahomet (v. 570-632 apr. J.-C.). Pour les juifs et les chrétiens, cette parole est seulement « inspirée » à ses prophètes, et pour les chrétiens seuls elle

culmine dans les Évangiles, qui rapportent les témoignages des disciples du Christ. La version fondamentaliste et littéraliste de l'islam rejettera donc la rationalité en morale, pour ne retenir que des prescriptions à appliquer à la lettre ; alors que la pratique ordinaire des musulmans consiste à combiner le Coran, la Tradition (paroles attribuées au prophète et à ses compagnons) et le consensus des docteurs de l'islam pour aboutir à des « avis » (*fatwa*) rendus par les personnes habilitées. L'éthique est donc fortement tirée vers le juridique, le couple *licite-illicite* utilisé pour parler du bien et du mal soulignant bien cette orientation légaliste.

Une révolution lente

En Occident, c'est le christianisme qui a pesé le plus lourd sur la philosophie et l'éthique héritées de l'Antiquité. En l'an 380, l'empereur Théodose en fait la religion d'État de l'Empire romain. La philosophie telle que nous la connaissons prend forme peu à peu. Elle cesse d'être la religion de l'élite et elle ne conduit plus à la divinisation de certains hommes : Dieu seul est divin et la seule religion de salut est le christianisme, qui s'adresse à tous les hommes, savants ou ignorants. La rationalité philosophique va donc osciller entre complicité et rivalité à l'égard de la raison théologique, fondée sur la Révélation.

En matière de mœurs et de morale, cependant, les pratiques traditionnelles ont la vie dure. Les vertus dominantes sont un mélange de virilité guerrière et de volontarisme stoïcien, d'où l'« éthique de l'honneur », avec son discours et ses codes. De son côté, l'Église prône les vertus proprement chrétiennes, car s'il y a un large accord entre les préceptes de la morale naturelle et les exigences de l'agir chrétien, les *vertus morales* (le courage, la pudeur, la tempérance, etc.) ne sont pas du même ordre que les *vertus théologiques* (la foi, l'espérance et la charité). La religion déborde donc la morale par le haut : la charité et la miséricorde dépassent la justice, et surtout elle promet le salut éternel. Elle a également de

son côté le consensus public et la pression sociale, ce qui lui donne un poids que l'éthique n'a pas. Avec la Réforme de Luther, on va encore plus loin, car l'homme apparaît tellement blessé par le péché qu'il s'avère incapable de se conduire comme il se doit sans le secours de la grâce.

Ce mélange de tradition et d'innovation dominera la vie de l'Occident pendant très longtemps. On en retrouve encore la présence dans cette « morale par provision » que Descartes expose dans son *Discours de la méthode* (1637) : il faut suivre les us et coutumes en vigueur, adopter la religion de son pays, imiter la conduite des hommes les plus sages et modérés de son temps.

On évoque encore la sagesse, mais elle se réduit généralement à un art de vivre, car selon la formule de saint Paul, « la sagesse de ce monde est folie devant Dieu » (*Première épître aux Corinthiens* I, 21). Spinoza (1632-1677) constitue une exception notable : dans son *Éthique*, il fait du sage celui qui, parvenu au suprême degré de la connaissance, devient « conscient de lui-même, de Dieu et des choses », jusqu'à faire l'expérience qu'il est devenu « éternel ».

Les innovations vont cependant parvenir progressivement jusqu'au-devant de la scène. La plus importante est l'apparition de la *personne humaine*, définie par Boèce (v. 480-524 apr. J.-C.), le dernier philosophe romain, comme « substance individuelle de nature raisonnable ». Il le fait à partir de ses réflexions théologiques sur la personne du Christ. Mais on doit y voir aussi la version philosophique de la retentissante formule de saint Paul, selon laquelle il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni maître ni esclave, ni homme ni femme, car tous ne font qu'un dans le Christ Jésus (*Épître aux Galates* III, 28). L'affirmation de l'égalité et de la fraternité de tous les êtres humains est bien en route. Une étape importante est ensuite accomplie par Pic de la Mirandole (1463-1494), qui fait de la liberté le caractère spécifique de l'homme et fonde sa *dignité*.

L'épanouissement de l'éthique

Tout est maintenant en place pour que s'épanouissent des éthiques rationnelles qui vont chercher leur point d'appui sur la « nature humaine ». Mais que faut-il entendre par là ?

Pour bien des penseurs, en particulier anglo-saxons, il s'agit de la nature *naturelle*. La morale sera donc fondée sur des *sentiments*. Reste à savoir lesquels. Adam Smith voit l'homme tiraillé entre des instincts égoïstes et des instincts altruistes. Hume (1711-1776), qui refuse de privilégier la pitié, insiste sur la sympathie relative, limitée aux proches. Il établit surtout la distinction entre l'ordre des *faits* et celui des *valeurs*, qui aura un grand retentissement.

Mais l'auteur le plus important est ici Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), le visionnaire de l'« homme à l'état de nature », un homme ni bon ni mauvais, ignorant le vice comme la vertu, mais qui apprendra les deux ensemble quand il sera aliéné par la société. Il conservera néanmoins, tout au fond de lui, la conscience morale, qualifiée d'« instinct divin », juge suprême et infaillible du bien et du mal (une bête divine ! dira le romancier Michel Tournier).

C'est à Emmanuel Kant (1724-1804) qu'il est revenu d'assumer et de rectifier tout cet héritage pour produire une éthique qui représente un sommet du genre. Mais pour que la morale puisse s'épanouir librement, il fallait d'abord « faire de la place », c'est-à-dire anéantir les prétentions de la connaissance, tant scientifique que philosophique, à s'ériger en condition préalable de la moralité. La connaissance est alors enfermée, cloîtrée par Kant dans le domaine des *phénomènes* (les choses telles qu'elles nous apparaissent). D'où la coupure radicale établie entre l'ordre de la nature, dominé par la science, et l'ordre de la liberté, champ réservé de la morale. Dès lors il est exclu de fonder la moralité sur des sentiments, qui relèvent de la nature. Alors sur quoi ? Sur le « fait » de la raison pratique, l'instance qui nous rend à la fois moraux et responsables. C'est la clé de l'*autonomie*, qui consiste à obéir intérieure-

ment à une loi que l'on s'est imposée, au lieu de se conformer extérieurement à une prescription extérieure ou de céder à ses pulsions internes (ce qui nous rend hétéronomes).

Ce qui commande impérativement, en effet, c'est le *devoir*, et le devoir se doit d'être inconditionné. Autrement, on agit pour certaines raisons, en vue de certains buts. Par exemple, un épicier qui vend sa marchandise à prix honnête, par intérêt commercial, obéit à un impératif *hypothétique* (il agit en vue de), et non à l'impératif *catégorique* (par devoir pur). Et si l'on ne fait qu'appliquer des normes, on agira *conformément* au devoir, mais pas *par* devoir. Bien entendu, comme nous ne sommes pas maîtres de ce qui se passe dans la réalité, seule l'*intention* a valeur vraiment morale. Les conséquences nous échappent.

C'est pourquoi, contre Aristote, le bonheur ne peut pas être une fin morale : si c'était vrai, la nature nous aurait donné les moyens d'y accéder, ce qui n'est pas le cas. En agissant moralement, nous pouvons juste nous rendre « dignes d'être heureux ». Il faut alors admettre que cette conciliation entre devoir et bonheur, impossible en cette vie, nous sera donnée dans une autre, ce qui exige de « postuler » que l'âme est immortelle.

Une autre originalité de Kant est sa manière de rendre l'éthique accessible à tous. En effet, pour savoir si l'action que l'on projette est morale, il faut et il suffit de se demander si elle peut être érigée en loi morale universelle. Par exemple, il est contradictoire d'emprunter de l'argent avec le projet de ne pas le rendre. C'est logique, mais la logique suffit-elle à garantir la moralité ?

En revanche, la description que fait Kant de la personne humaine mérite notre admiration. Elle est très simple : alors que toute chose peut être échangée contre une autre, ou son équivalent en argent, seule la personne est unique et insubstituable. Elle est une *fin en soi*. Ne pouvant être échangée contre rien d'autre qui soit équivalent, elle ne peut donc pas avoir un *prix*, mais seulement une *dignité*, ce qui commande le *respect*, seul sentiment qui ne soit pas sentimental.

CRISE DE L'ÉTHIQUE, ÉTHIQUES DE CRISE

Des valeurs problématiques

Ce sont des doctrines naturalistes et empiristes, d'abord anglo-saxonnes, qui vont ébranler la suprématie de l'éthique kantienne. Tournant le dos à la pure raison pratique, c'est dans la réalité concrète de l'homme, dans le sujet qui fait l'expérience psychologique de lui-même, ou même dans ses tendances naturelles primaires qu'on va chercher à fonder la morale.

De ce point de vue, l'éthique qui a connu et connaît toujours le plus grand retentissement mondial est l'*utilitarisme* de Jeremy Bentham (1748-1842). Mais il ne s'agit pas ici de l'« utilité » au sens classique du terme, qui caractérise la convenance des moyens que l'on mobilise pour réaliser une fin quelconque. Telle est l'*utilité relative*, qui définit « ce qui sert à » quelque chose d'autre. Pour l'utilitarisme, l'« utilité » désigne au contraire la fin et non les moyens. Elle est ce qui motive, oriente et légitime l'action. C'est l'*utilité absolue*. Elle recouvre en fait les « préférences » du sujet. On l'évalue aux résultats obtenus, ce qui fait de l'utilitarisme un « conséquentialisme ». Au bout du compte, dit Bentham, les seuls vrais critères, car les seuls vraiment « naturels », sont le plaisir et la douleur.

L'utilitarisme évolue entre le degré zéro de l'éthique (on l'invoque aussi en faveur des animaux !) et des versions plus distinguées, comme on le voit chez Stuart Mill (1806-1873) : il y a des niveaux bien différents entre les « préférences » d'un Socrate et celles d'un pourceau, donc aussi entre le plaisir et la peine qu'ils sont capables de ressentir.

C'est alors à Nietzsche (1844-1900) de faire une entrée en fanfare dans le débat. Que nous dit-il ? Que la philosophie morale, en particulier celle de Kant, n'est autre chose qu'un masque destiné à dissimuler et déguiser nos passions, nos instincts, voire nos embarras physiologiques. Nos morales et nos éthiques ne sont donc que des sous-produits.

Dans sa *Généalogie de la morale*, Nietzsche nous explique que la morale n'est finalement rien d'autre qu'un mode d'expression de la vie, qui est fondamentalement « volonté de puissance ». Voilà pourquoi les plus forts se jugent « bons ». Mais alors, que deviennent les faibles ? Ils sont animés de la même volonté de puissance que les forts, sauf qu'elle est associée à l'impuissance. Ils vont donc inventer une stratégie indirecte : la morale. Au lieu de s'affronter directement aux forts, ils vont provoquer chez eux l'apparition de la *mauvaise conscience*. Et pour ce faire, ils vont inventer les valeurs morales – mais des valeurs négatives, issues du *ressentiment* (c'est-à-dire de la vie qui se retourne contre elle-même). La principale est la *pitié*, dont l'efficacité est évidente. Selon Nietzsche, toutes les valeurs chrétiennes, centrées sur la charité, en découlent. Les valeurs démocratiques en proviennent également. On peut en voir un écho dans l'actuelle tendance à la *victimisation*, moyen le plus efficace de peser sur la conscience morale des puissants.

On mesure ici tout ce qu'il y a d'ambiguïtés, voire de perversion possible dans toute éthique des valeurs. Car sous toute valeur, nous explique Nietzsche, il faut savoir repérer l'*évaluation*, et sous l'évaluation l'*évaluateur*, donc quelqu'un qui défend un intérêt maquillé de moralité.

La bioéthique contre l'éthique

Il ne manquait plus que l'apparition des innovations inouïes engendrées par le progrès pour que la crise de la philosophie morale prenne toutes ses dimensions. Certains ont cru y remédier en inventant la « bioéthique », terme issu du néologisme *bioethics* créé en 1970-1971 par Van Rensselaer Potter, cancérologue américain, pour désigner la « science de la survivance ». Or la bioéthique ainsi comprise a vite été fondue dans l'écologie, alors qu'elle a envahi le monde de la santé en tant qu'« éthique de la biomédecine ». Sous sa version américaine d'« éthique des principes », due à Beauchamp et Childress (1979), elle constitue une espèce d'éthique basique, fondée sur les quatre principes

d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice. On la complète généralement d'un certain nombre d'emprunts à l'« éthique de la discussion », fondée par Jürgen Habermas, qui consiste à dégager des normes d'action communes, suite au consensus qu'est censé produire l'échange de paroles entre personnes qui ont mis de côté leurs appartenances respectives.

Mais à s'en tenir là, on est loin d'avoir pris la juste mesure du phénomène bioéthique. D'ailleurs, pourquoi créer un mot nouveau alors que l'éthique tout court est parfaitement capable de se préoccuper des nouveaux problèmes de type « bio » ? Ne s'agit-il pas, en réalité, de remplacer l'éthique par un autre dispositif, capable de rendre acceptable un projet de transformation de la condition humaine grâce aux moyens fournis par la technique moderne ?

Deux tendances opposées existent. La première, minoritaire, consiste à « biologiser » l'éthique. Ce qui signifie que l'éthique doit céder la place à une biologie ou à une génétique des comportements – œuvre de scientifiques et non plus de philosophes. La seconde tendance, dominante, représente une révolution pour l'éthique elle-même.

C'est précisément ce qu'a tenté Tristram Engelhardt, auteur de l'ouvrage majeur intitulé *The Foundations of Bioethics (Les Fondements de la bioéthique)*, publié en 1986. Ce titre à lui seul marque bien la prétention de remplacer les *Fondements* de Kant. C'est une éthique qui se veut « minimum » : puisque les hommes d'aujourd'hui se réfèrent à des systèmes de valeurs incompatibles, l'éthique classique est devenue impossible. On se ralliera donc à un utilitarisme combiné à une vision libertaire : à chacun son bien, en fonction de ses préférences.

Mais pour ouvrir toute grande la porte à la métamorphose de la nature humaine que nous promet le progrès, il faut en finir avec la notion de « personne humaine ». Ce qui se fait en la coupant en deux : d'un côté nous avons l'être humain biologique, devenu un matériau pour la technoscience, de l'autre côté la personne. Il en résulte qu'il existe deux sortes d'humains : les *humains-personnes* et les *humains non-person-*

nes, ou « impersonnelles ». Ne sont pas des personnes les embryons, les nouveau-nés ou les comateux. Sont des personnes ceux qui sont reconnus comme personnes par les autres personnes, en fonction de leur désir.

Cette tendance est en train de se mélanger au droit (*biolaw*, « bio-droit »), puisqu'il s'agit finalement de régler les conflits entre libertés divergentes, tout en réclamant des normes légales, à la charge des États.

Une refondation de l'éthique ?

Face à la crise, tout un travail d'ajustement et de refondation est actuellement en cours. Dans cette direction, deux auteurs en particulier rencontrent une faveur croissante.

Le premier est Emmanuel Lévinas (1906-1995), qui fait de la rencontre éthique de l'Autre un fondement radical. Ce n'est pas une rencontre ordinaire, puisque c'est celle d'un « visage », qui n'est pas la figure, la physionomie, l'ensemble des caractéristiques de la personne : « la meilleure manière de rencontrer autrui, écrit-il, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux. » Le visage nous « prend en otage », c'est-à-dire qu'il nous oblige unilatéralement, sans être lui-même obligé à notre égard. Il nous impose le respect, qui commence au « Ne me tue pas ! ». La responsabilité prime donc la liberté. Du coup, on comprend qu'aucun savoir préalable ne peut précéder l'éthique, sous peine de l'oblitérer. Pas même un savoir anthropologique. La question « Qu'est-ce que l'homme ? » est ainsi subordonnée à la rencontre éthique. Ce qui nous donne un nouveau type d'anthropologie : l'« anthropologie de l'autre homme ».

L'autre penseur important est Hans Jonas (1903-1993), dont l'« éthique de l'avenir » peut avantageusement remplacer la bioéthique. Face au « Prométhée définitivement déchaîné » qu'est devenue la technique moderne, il convient en effet d'élargir l'éthique classique, trop centrée sur les problèmes qui se posent ici et maintenant. C'est

néanmoins aujourd'hui, à cause des menaces suprêmes que notre action fait peser sur l'humanité future, que nous devons mobiliser le « principe responsabilité » contre le « méliorisme » (tout ira toujours mieux plus tard grâce au Progrès). En pratiquant l'« imagination anticipative » et l'« heuristique de la peur », nous pouvons nous faire une idée des possibilités les plus redoutables qui risquent d'advenir. C'est au nom de l'« impératif ontologique » que nous devons nous y opposer, impératif double :

1. il faut qu'existe une humanité future ;
2. il faut que les hommes de l'avenir soient respectés dans leur être tel, c'est-à-dire qu'ils soient toujours des hommes.

Ce qui justifie cet impératif est que l'homme est le seul être moral existant en ce monde, le seul capable de faire advenir des possibilités inédites dans l'histoire. C'est donc au nom de l'homme qu'il faut préserver la nature.

Pour aller plus loin, consulter la bibliographie en ligne.

Philosophie politique

ALAIN RENAUT

Professeur à l'université Paris IV-Sorbonne

Depuis la publication par le philosophe américain John Rawls de sa *Théorie de la justice* (1971), la philosophie politique a retrouvé au sein de l'univers intellectuel une place qu'elle n'avait pas eue depuis la Révolution française. Durant les décennies qui suivirent l'événement de 1789, les plus grands philosophes de l'époque, Kant, Fichte ou Hegel en Allemagne, Paine ou Burke en langue anglaise, puis, dans la génération suivante, Benjamin Constant ou Alexis de Tocqueville en français multiplièrent les constructions théoriques pour défendre, mettre en cause, analyser la tentative des révolutionnaires ou la manière dont, à partir de 1793, la Terreur en constitua une redoutable dérive.

À sa manière, sans ancrage historique dans un contexte comparable, l'ouvrage par lequel Rawls entreprit, en 1971, de refonder le libéralisme politique rencontra aussi l'histoire : outre qu'il suscita de vastes débats avec d'autres courants de la philosophie politique contemporaine, il acquit, par son projet même, une portée démultipliée dès lors que, durant les années 1980, le recul, puis l'effondrement du communisme modifièrent profondément la donne de la réflexion, en appelant à repenser l'idéal démocratique.

Fortement délaissée depuis l'essor des sciences sociales, la philosophie politique retrouva ainsi une présence telle dans le débat public que sa sphère d'influence déborde aujourd'hui de beaucoup le cercle des professionnels du domaine. De John Rawls à Jürgen Habermas en

passant par Robert Nozick, Karl-Otto Apel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Ronald Dworkin, Axel Honneth, Thomas Pogge et bien d'autres encore, nombreux sont, parmi les philosophes contemporains les plus connus et reconnus, ceux dont les œuvres relèvent, au moins en partie, de la philosophie politique. Situation singulière qui se caractérise par le fait que de riches débats se sont développés dans ce secteur, mettant aux prises, par-delà les continents, de vastes constellations intellectuelles qui réinvestissent des positions enracinées dans le passé de la discipline, mais en faisant surgir des clivages renouvelés : universalisme et multiculturalisme, individualisme et communautarisme, nationalisme et post-nationalisme notamment.

Réduire la logique de cette spectaculaire relance de la philosophie politique à un effet des transformations du paysage politique mondial serait excessif. Au demeurant, en amont du moment rawlsien, des penseurs comme Max Horkheimer et Theodor Adorno, longtemps dans l'horizon du marxisme, ou, dans le camp opposé, comme Leo Strauss, avaient contribué, dans les années 1930, à maintenir vivante une philosophie politique ne se dissolvant pas dans les sciences sociales et gardant quelque chose de ce qu'avait été, depuis Platon et Aristote, son projet originel.

C'est en vérité de ce projet originel qu'il faut partir pour en comprendre la teneur spécifique, mais aussi pour faire apparaître comment, d'une certaine façon, c'est à la faveur de la réussite d'un tel projet que la philosophie politique s'est finalement trouvée conduite à se renouveler et à prendre la forme qu'elle a aujourd'hui et qui la rend florissante.

LA QUESTION ORIGINELLE : QUEL EST LE MEILLEUR DES RÉGIMES POLITIQUES ?

De façon certaine, c'est avec Aristote que ce que nous désignons comme la philosophie politique a obtenu expressément sa dénomination. Au

livre III de sa *Politique*, il fait ressortir que, dans les affaires de la cité, donc dans le registre politique, le bien que nous recherchons, et qui consiste dans le « meilleur régime », ne saurait être atteint que sous la forme du juste. Ainsi Aristote entérinait-il, sur ce point précis, ce qui avait déjà été la conviction de Platon, dont le dialogue que nous appelons *La République* se présentait comme une interrogation « sur la justice ». Que, vingt-trois siècles plus tard, ce soit, depuis Rawls, à travers une floraison de « théories de la justice » que la philosophie politique ait pris la place qui est la sienne aujourd'hui, en dit déjà long sur la façon dont les renouvellements contemporains s'accomplissent aussi sur fond de continuité avec les interrogations les plus anciennes.

Aristote et la question de la légitimité

L'apport d'Aristote à la définition de la philosophie politique était même, en termes de réflexion sur la justice, plus précis. La politique est un type d'activité par lequel des hommes s'emploient à administrer ce que les Grecs appelaient une « cité » (*polis*) et que nous appelons plutôt une « société » : par *politique*, nous entendons donc l'ensemble des activités à travers lesquelles les sociétés humaines se trouvent gouvernées de manière à permettre à leurs membres de coexister de la meilleure façon possible.

Puisque, dans une répartition, le juste consiste en général à attribuer des parts égales à des personnes égales, la question du juste politique avait par conséquent quelque chose à voir avec le problème de savoir comment concevoir, pour organiser ce gouvernement des sociétés humaines, une juste répartition du pouvoir. La question du meilleur régime posait donc d'emblée celles de l'égalité et de l'inégalité dans l'accès et dans l'exercice du pouvoir : il convient en effet, déclare alors Aristote, de ne pas « laisser dans l'ombre sur quoi porte l'égalité et sur quoi l'inégalité, car il y a là une difficulté (*aporia*) et matière à philosophie politique ».

Après la fondation platonicienne de la discipline, ce fut donc à propos du problème de l'attribution du pouvoir, et à la faveur d'une formulation de ce problème en termes d'égalité et d'inégalité, qu'émergea chez Aristote sa dénomination. Ainsi se formulait en même temps ce qui allait constituer pendant plus de deux millénaires, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, la problématique directrice de la philosophie dans son interrogation sur les questions soulevées par la cité.

Jusqu'à la période dominée, en la matière, par les noms de Rousseau et de Kant, et, politiquement, par les révolutions d'Amérique et de France, la question directrice de la philosophie politique restera en effet celle qu'avait construite Aristote et qu'il synthétisait en la faisant équivaloir à celle de la souveraineté : « Qui sera le pouvoir souverain de la cité ? », telle est la question à propos de laquelle, souligne-t-il, il y a risque d'« aporie », celle-là donc qu'il faut développer et résoudre. Il s'agit par là de se demander s'il est juste, ajoutait encore Aristote, que ce soit « ou bien la masse, ou bien les riches, ou bien les honnêtes gens, ou bien un seul, le meilleur de tous, ou bien un tyran » qui gouverne.

Indépendamment des réponses apportées par Aristote lui-même à cette demande, les principales interrogations que, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, la philosophie politique n'allait cesser de développer se trouvaient ainsi fixées : ce pourquoi la discipline allait si durablement prendre la forme d'une théorie de la souveraineté ou de la légitimité (qui est le souverain légitime ?), à laquelle s'adjoindrait une réflexion sur les modalités d'exercice de cette souveraineté (la souveraineté du souverain légitime, quel qu'il doive être, sera-t-elle absolue ou limitée, et, si oui, comment et jusqu'à quel point ?).

« Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre » : la célèbre phrase par laquelle Rousseau ouvrira, en 1762 encore, son *Contrat social*, sera ainsi l'écho fidèle de la problématique originelle autour de laquelle s'était spécifiée l'interrogation des philosophes sur la cité. En même temps que fidèle, l'écho rousseauiste avait cependant ceci de particulier que la réponse

thématisée par cet ouvrage, préparée par toute l'histoire de cette problématique initiale, allait imposer à la philosophie politique une mutation sans commune mesure avec les virages que, depuis sa naissance grecque, elle avait été conduite à négocier en traversant la fin du monde antique, la naissance de l'univers chrétien et l'irruption de la modernité.

Rousseau et la réinvention du droit naturel

En dépit de ces virages, la philosophie politique s'était en effet, jusqu'alors, développée dans un cadre unique : celui des théories du droit naturel. Que ce fût chez les Anciens ou chez les Modernes, l'interrogation sur la souveraineté consista, au-delà de la diversité des réponses tentées, à rechercher, pour justifier aussi bien que pour critiquer les pouvoirs existants, une fondation de l'autorité susceptible de soustraire celle-ci à l'arbitraire et de faire apparaître le souverain, quel qu'il dût être, comme détenant par nature un droit à exercer cette souveraineté – entendre : un droit qui pût être reconnu par les sujets du souverain et rendre en quelque façon « naturel » le pouvoir exercé par celui-ci.

En ce sens, l'idée d'un « droit naturel » accompagna le trajet de la philosophie politique dans son effort pour trouver le fondement juste de la répartition du pouvoir : durant toute cette séquence de son histoire, les transformations de la philosophie politique se résumèrent pour l'essentiel aux mutations que connut cette idée même du droit naturel. On se bornera ici à désigner le principe de ces mutations.

Chez les Anciens, l'idée du juste fut trouvée avant tout dans l'observation de la nature comme constituant par elle-même un ordre ou un cosmos intrinsèquement hiérarchisé. Calquant cet ordre objectif du monde, la désignation philosophique du souverain légitime s'accomplissait donc elle-même objectivement.

Dans le contexte de la modernité en revanche, une fois découverte l'infinité de l'univers et, par voie de conséquence, une fois décomposée l'idée d'un cosmos constituant par lui-même un ordre, le juste renverra non plus à cette organisation immanente à une nature dont l'humanité n'était qu'un élément, mais à la seule nature susceptible d'avoir encore une portée normative : celle de l'humanité de l'homme, telle que, individuelle ou collective. Elle induit de la part du souverain, pour se trouver respectée, la prise en compte d'un certain nombre d'exigences. C'est alors l'appréciation de ces exigences qui conduira à la définition du *meilleur régime*, compris désormais comme le dispositif de souveraineté le mieux à même de prendre en compte les conditions d'une coexistence proprement humaine. Par là même, puisque ce dispositif de souveraineté ne pouvait plus se déduire de la contemplation d'« espaces infinis » qui, dira Pascal, nous effrayent par leur silence, par leur incapacité à faire surgir un quelconque sens, c'est d'une tout autre manière qu'il faudra en trouver la fondation : sur le mode, en fait, d'un accord ou d'un « contrat » entre les différents sujets à propos des principes de leur association.

Rousseau pourra donc bien, pour définir les conditions d'un ordre politique légitime et sûr, continuer de se référer à la nature : cette nature n'aura plus rien de commun avec celle qui servait de référence à Aristote pour déterminer l'ordre juste. Ce qu'il faut considérer dorénavant, c'est la « nature du corps politique » que constitue le « peuple » comme ensemble des citoyens. Or la nature du peuple est celle d'un « ensemble de volontés ». Nulle autre réponse ne peut plus donc être envisagée à la question de la souveraineté que celle qui la place dans ce que Rousseau appelle « l'exercice de la volonté générale » : un exercice qu'il situe dans la conclusion du contrat social par lequel les membres de la cité se disent à eux-mêmes qu'ils sont à la fois, comme individus ou comme volontés particulières, les sujets du souverain, et comme « peuple » ou « volonté générale », ce souverain même, ou du moins une part de celui-ci.

Le *jusnaturalisme* moderne transforma donc le contenu du droit naturel, en inventant une tout autre théorie de la justice politique. Le fondement juste de la souveraineté ne se trouvait plus dans aucune autorité (ni cosmique ni divine) extérieure à la subjectivité humaine. Même si, en ce sens, le droit légitimant le pouvoir apparaissait comme « fondé sur des conventions » (entre les citoyens), la problématique contractualiste s'inscrivait pourtant dans la logique de l'idée du droit naturel, dont elle constituait une version transformée : à la recherche du souverain légitime, la fondation de l'autorité politique continuait de s'accomplir par la mise en lumière d'un droit s'enracinant dans une naturalité. Non pas celle de l'homme à l'état de nature, manifestation seulement élémentaire de la vie, qui ne livre l'existence qu'au pseudo-droit qu'est le droit du plus fort. Pour être humaine, proprement humaine, la naturalité fondatrice se devait d'être trouvée dans ce par quoi l'humanité est irréductible à l'animalité, et qui permet de définir un *droit naturel raisonné* : pour l'être capable de raison et de volonté qu'est l'homme, il fait partie de sa nature propre de se perfectionner et, à cette fin, de pouvoir établir, au-delà de ce que sa nature primitive lui prescrit, des règles ou des lois dont il soit à la fois l'auteur et le point d'application.

Il serait donc contraire au droit naturel raisonné de chercher « les vrais principes du juste et de l'injuste » ailleurs que dans la destination de l'humanité à l'autonomie – au sens propre de ce terme : dans la destination des hommes à être, comme peuple, l'auteur des lois auxquelles, comme individus, ils se soumettent. D'où il résulte que la volonté générale, qui n'est pas la somme des volontés particulières, mais la *volonté commune* qui s'en dégage et seule fait surgir le peuple en tant que tel, constitue le seul souverain légitime.

Rousseau n'inventait certes pas ce dont il produisait seulement une démonstration particulièrement talentueuse : le principe de la souveraineté du peuple remontait en effet jusqu'à la proclamation par les monarchomaques protestants, à la fin du XVI^e siècle, que « le corps du

peuple est par-dessus le roi » et que c'est de « la souveraineté du peuple » que tous les pouvoirs « doivent dépendre ». Pour autant, en raison de sa vertu démonstrative, la réaffirmation rousseauiste de cette réponse à la question originelle de la philosophie politique mettait un terme, du moins dans le cadre des valeurs de la modernité, à ce qu'avait été depuis les Grecs la trajectoire d'une même interrogation. Reprise quelques décennies plus tard dans les déclarations des droits de l'homme, aussi bien américaines que françaises, la perspective selon laquelle l'autorité ne saurait être légitime que si elle repose sur la libre volonté du peuple allait fournir dorénavant l'*a priori* le plus incontesté de la culture politique des sociétés démocratiques : au plan philosophique, elle constituerait aussi le soubassement de la plupart des théories auxquelles, à travers un puissant renouvellement de son interrogation directrice, la réflexion sur les problèmes fondamentaux des sociétés humaines donnerait naissance.

UNE NOUVELLE INTERROGATION : COMMENT CONCEVOIR LES RELATIONS ENTRE ÉTAT ET SOCIÉTÉ ?

Dominée par les questions de la souveraineté et de la légitimité, la philosophie politique du jusnaturalisme (ancien, puis moderne) s'est achevée sous la forme de cette théorie de la volonté générale qui élucidait les conditions sous lesquelles le peuple seul doit être regardé comme souverain, c'est-à-dire comme sujet véritable (auteur) de toute légitimité politique. Cette constitution du peuple comme sujet souverain faisait de la démocratie la réponse, recherchée depuis si longtemps, à l'interrogation sur le meilleur (c'est-à-dire sur le plus juste) des régimes politiques. En même temps qu'elle mettait un terme à la réflexion politique jusnaturaliste, la réponse démocratique ouvrait cependant la voie à une nouvelle interrogation qui allait traverser les théories politiques contemporaines : celle qui porterait sur ce qu'il doit en être, en démocratie, de rapports entre l'État et la société

susceptibles d'apparaître eux aussi comme justes, au sens où à chacun des deux pôles serait reconnu, dans la répartition des pouvoirs et des charges, ce qui lui revient.

À peine la souveraineté du peuple devenue la clef de voûte des déclarations des droits de l'homme, c'est le fonctionnement du couple de la société et de l'État qui devint l'objet principal des interrogations développées par les divers héritiers de la doctrine de la volonté générale. Si, depuis les Grecs, les philosophies politiques avaient été, pour l'essentiel, des doctrines du droit naturel, il ne s'en trouvera en revanche pas une seule, après Hegel, pour adopter encore une telle forme. Dépassant et conservant tout à la fois l'héritage de la problématique jusnaturaliste, les plus importantes traditions entre lesquelles se distribuèrent les théories politiques (libéralisme, socialisme, anarchisme) ne remirent pas en cause, autrement que de façon rhétorique, le principe de la souveraineté du peuple, mais elles se divisèrent sur la façon de concevoir la communauté où la volonté générale serait le lieu de la souveraineté.

Du fait même de ce qu'avait été, sous la forme de la Terreur, la dérive du principe de la souveraineté du peuple lors de la phase jacobine de la Révolution française, la discussion se concentra sur la question de savoir si la reconnaissance de la souveraineté de la volonté générale laissait ou non subsister, pour les différentes parties du corps social, voire pour la société elle-même comme ensemble des volontés particulières, une autonomie vis-à-vis de l'État supposé incarner et exprimer la volonté commune. Question difficile à contourner, au demeurant, à partir du moment où la volonté du peuple incarnée dans l'État se trouvait affirmée comme la seule et unique source susceptible de rendre un pouvoir légitime : comment ne pas se demander dès lors si cette concentration de la légitimité par l'État démocratique ne créait pas, après la fin de l'Ancien Régime, le risque d'un nouvel absolutisme, voire d'un nouveau despotisme ?

C'est ainsi la façon même dont s'était close, sur le triomphe du principe démocratique, la réflexion sur la question de la souveraineté

légitime qui faisait surgir une nouvelle interrogation prenant pour objet majeur la relation de la société, qu'on appellerait dès lors *société civile*, et de l'État. C'est ce relais d'une problématique par une autre qui, la nouvelle venant s'articuler à l'ancienne sans s'y réduire, donne sans doute à la trajectoire de la philosophie politique, des Grecs aux Modernes et des Modernes jusqu'à nous, sa logique la plus forte, en même temps qu'elle lui assigne sa signification la plus profonde : avoir fait surgir, en même temps que la réponse démocratique à la question du meilleur régime et du fait même de cette réponse, la nécessité d'en interroger les effets, voire d'en mettre en cause certains effets possibles en pensant des limites à l'État dont on venait de légitimer le pouvoir.

De fait, la philosophie politique qui s'était exprimée à travers la thématique de la souveraineté de la volonté générale ne faisait pas disparaître toutes les interrogations susceptibles d'être soulevées par le gouvernement des sociétés humaines. Bien au contraire : le principe de la souveraineté du peuple une fois admis, un espace s'ouvrait pour des interrogations d'autant plus délicates que ce principe était précisément admis. Un deuxième trajet s'est ainsi amorcé, pour la philosophie politique, au cours duquel il s'est agi là encore de procéder à une approche normative de la sphère politique (et par conséquent de continuer à réfléchir au meilleur des régimes possibles), mais selon une problématique déplacée par rapport à ce qu'elle avait été depuis Aristote. Ce renouvellement de la problématique, qui s'est opéré sur fond de théorie de la souveraineté du peuple, a fait surgir des clivages nouveaux dont on se bornera ici à dégager ce qui les nourrit.

En ne se présentant plus comme des doctrines du droit naturel, mais en théorisant les relations possibles entre la société et l'État, les philosophies politiques ont tout à la fois conservé et dépassé l'héritage de la problématique antérieure. Elles ont conservé cet héritage, en ce sens que les plus importantes traditions entre lesquelles se distribuèrent les théories politiques, et qui sont celles, ainsi qu'on va l'indiquer, du libéralisme, du socialisme et de l'anarchisme, ne remirent pas véritablement

en cause la théorie de la souveraineté du peuple. Pour autant, ces théories politiques ont aussi dépassé cet héritage, parce que ces traditions se sont désormais divisées sur un problème nouveau – portant sur la façon de concevoir la communauté politique où la volonté générale était désignée comme le lieu juste de la souveraineté. Pour l'essentiel, la discussion se concentra sur la question de savoir si la reconnaissance de la souveraineté du peuple laissait ou non subsister, pour les différentes parties du corps social, voire pour la société elle-même comme ensemble des volontés particulières, une autonomie vis-à-vis de l'autorité politique ainsi reconnue pour seule légitime ; en d'autres termes, vis-à-vis de l'État supposé incarner et exprimer la volonté commune.

Il n'est guère difficile de comprendre, à vrai dire, pour quelles raisons la manière dont s'était achevée la réflexion sur la question de la souveraineté légitime appelait une nouvelle interrogation prenant pour thème majeur la relation de la société et de l'État. Il y avait en effet, une fois le souverain légitime identifié au peuple, trois conceptions possibles des relations entre l'État comme mandataire de ce pouvoir souverain et la société (comme ensemble des individus et des groupes d'individus). De la sorte, dans le cadre même d'une réponse produite en termes de démocratie à la question originelle du souverain légitime, la recherche même du meilleur régime s'en trouvait relancée.

L'option étatiste

Il était concevable en effet, tout d'abord, de réduire la société à l'État : perspective dont l'expérience des totalitarismes nous a montré, tout au long du XX^e siècle, combien elle est désastreuse, mais dont il faut comprendre comment elle pouvait être tentante – selon des modalités qui se sont incarnées aussi bien dans la version dominante du socialisme (à tendance étatiste) que dans la version centraliste du républicanisme. Si le rôle du souverain est d'organiser la société de façon qu'elle permette à la nature de l'homme comme tel de s'accomplir et si le peuple est le seul souverain légitime, comment, de fait, ne pas considérer qu'il ne

devrait se trouver décidément aucun pouvoir qui puisse venir contrebalancer celui de l'État comme mandataire du seul souverain légitime ? Position qui, en un sens, s'amorçait dès Rousseau lui-même, mais qui trouva son épanouissement, par-delà même le jacobinisme (qui se réclamait au reste de Rousseau), dans le socialisme étatique dont le marxisme a fourni le modèle et pour lequel l'État deviendra une instance chargée d'organiser, de contrôler et finalement d'absorber en lui la société.

L'option anarchiste

À l'opposé de l'étatisme, absorbant la société dans l'État, un deuxième type de théorie politique était envisageable qui procéderait au choix inverse. Si le peuple souverain est la société comme ensemble des individus, pourquoi devrait-il déléguer sa souveraineté à une instance se détachant de lui, sous la forme d'un État ? Pris au pied de la lettre, le principe de la souveraineté du peuple, entendu comme faisant de l'ensemble des individus le souverain même, pouvait donc ouvrir également sur une théorie politique visant la destruction plus ou moins complète de l'État.

Illustrée par les positions des trois grands adversaires que furent, dans le mouvement social du XIX^e siècle, Joseph Proudhon, Max Stirner et Mikhaïl Bakounine, cette option a correspondu, sous sa forme la plus extrême, au projet anarchiste d'une suppression totale de l'État au profit d'une société supposée se développer harmonieusement par elle-même. Perspective qui, dans sa version radicale, apparaîtra utopique aujourd'hui, et ne survit qu'à la marge du spectre politique, mais dont quelque chose se retrouve, de manière atténuée, dans le courant libertarien ou néolibéral, au point que l'on parle parfois, en évoquant ce courant, d'un « anarcho-capitalisme ». S'inspirant d'un théoricien de l'économie politique comme Friedrich August von Hayek ou d'un philosophe politique comme Robert Nozick, tout un courant libertaire développe ainsi la perspective d'un État aussi minimal que

possible, chargé pour l'essentiel de protéger le libre déploiement du marché et de ses effets. Option dont on peut comprendre qu'elle soit tentante, dans la mesure où, même sans s'approcher, tant s'en faut, du totalitarisme, l'étatisation bureaucratique paralyse les initiatives, anesthésie les volontés, menace, au nom de la liberté du peuple souverain, les libertés de l'individu.

Toute la difficulté est cependant de savoir si la société nous a donné jusqu'ici, y compris dans sa dimension économique, assez de bonnes raisons d'avoir confiance dans son développement spontané. Notamment, comment pouvons-nous être assurés que parvient à s'y déployer par soi-même un ordre – celui du marché – suffisant pour garantir, en même temps que la sécurité de chacun, une répartition des charges et des biens équitable à l'égard de tous ? Tant et si bien que, là où la résorption démocratico-étatiste de la société dans l'État menace les libertés, c'est à la justice comprise comme équité que risque de porter atteinte la dissolution démocratico-libertaire de l'État dans la société.

L'option libérale

Par les risques que font peser les deux premiers types de réponse à la question des justes relations entre société et État, en tout cas sous certaines des formes historiques qu'elles ont pu prendre ou, dans le cas du néolibéralisme, qu'elles essayent de prendre aujourd'hui, la démarche semble s'imposer qui consiste à envisager, à égale distance d'un englobement de la société dans l'État et d'une disparition antithétique de l'État dans la société, un troisième modèle : celui qui, correspondant à une option démocratico-libérale, prendrait pour principe une limitation réciproque de la société et de l'État.

L'adoption de ce principe correspond en fait à ce qui a constitué, depuis John Locke et son *Traité du gouvernement civil* (1690), le pari du libéralisme politique dans ce qu'il a d'irréductible au libéralisme économique. Chez Locke, mais aussi bien chez Wilhelm von Humboldt

(*Essai pour définir les limites de l'action de l'État*, 1792) ou chez John Stuart Mill (*Considérations sur le gouvernement représentatif*, 1861), l'option libérale est en fait la perspective selon laquelle un État est certes nécessaire pour assurer la compatibilité des libertés individuelles et assurer la cohésion de la société : pour autant, le pouvoir de cet État devrait être limité précisément à un tel objectif et n'aurait nullement à résorber en lui la société comme ensemble des libertés individuelles.

Ainsi conçu, le libéralisme politique, dont s'est réclamé, à l'époque contemporaine, Rawls lui-même, se présente donc toujours comme une théorie des limites de l'État : de Locke à Rawls, il s'est agi, pour cette tradition de pensée, de limiter la société par la reconnaissance du rôle de l'État (contre toute forme d'anarchisme ou de libertarianisme), mais aussi de limiter l'État et sa tendance à l'omnipotence. C'est ici la garantie d'une certaine autonomie de la société, considérée aussi bien dans les individus qui la composent que dans les groupes (confessionnels, culturels ou autres) au sein desquels ces individus se reconnaissent, qui sert de cran d'arrêt aux dérives étatistes de l'État démocratique.

Rien d'étonnant en ce sens si, chez Rawls, c'est la reconnaissance d'un droit égal de tous les citoyens aux mêmes libertés fondamentales qui constitue le premier principe de justice : celui qui ne peut en aucun cas être sacrifié aux exigences de justice comprises dans le second (égaliser les chances, améliorer le sort des plus défavorisés). Bref, si les progrès de l'équité requièrent bien un État susceptible d'intervenir dans la société (au nom d'un idéal de justice redistributive), cette intervention ne peut s'accomplir au détriment des libertés : ce par quoi il n'est pas interdit de considérer que le libéralisme politique tel que Rawls l'a reformulé en y introduisant des composantes relevant de politiques sociales, tentait ce qu'on eût identifié en Europe comme une forme de synthèse entre la tradition du libéralisme (politique) et celle du socialisme – si l'on préfère : une forme de socialisme, non point étatique

comme dans le marxisme et ses divers héritages, mais politiquement libéral, un socialisme libéral ou, comme on s'essaye à le dire aujourd'hui, un « social-libéralisme ».

Il n'entre pas dans la présente démarche d'expliquer pour quelles raisons la formule d'une telle synthèse « sociale-libérale » peine à s'imposer politiquement dans les pays où, comme c'est le cas en France, l'ombre portée du marxisme et du communisme continue de peser sur le mouvement social et sur la tradition du socialisme. En revanche, concernant la philosophie politique elle-même, il importe de se demander si désormais, revenue des errances du marxisme et sans illusion sur les utopies anarchisantes, même quand elles prennent la forme (néolibérale) de l'anarcho-capitalisme, elle doit en venir aujourd'hui à considérer sans plus de nuances que le modèle démocratico-libéral constitue, comme Sartre en son temps l'avait cru du communisme, le nouvel horizon politiquement indépassable de notre temps.

En d'autres termes : si la résolution de la problématique originelle de la philosophie politique en termes démocratiques n'a pas clos l'histoire de cette discipline, mais l'a conduite à renouveler son interrogation, la manière dont, depuis Rawls, un libéralisme politique transformé semble fournir une solution possible de la seconde problématique (celle des relations entre État et société) marque-t-elle l'épuisement de tout questionnement susceptible de relever encore de la philosophie politique ? Question qui équivaut à demander quels débats demeurent aujourd'hui ouverts en philosophie politique.

Sans doute est-ce avant tout autour de la signification même de l'équité à viser par les politiques sociales qu'un riche espace d'interrogation sollicite à nouveau la philosophie politique dans sa dimension la plus spécifique, c'est-à-dire la dimension d'une interrogation normative sur ce qui est, politiquement, le meilleur, c'est-à-dire le plus juste.

DÉBATS CONTEMPORAINS : QUELS OBJECTIFS POUR DES POLITIQUES SOCIALES ?

C'est un fait peu contestable que, depuis la transformation refondatrice du libéralisme politique par Rawls, de multiples et vigoureux débats continuent de traverser la philosophie politique. Par leur richesse, par leur intensité aussi, ils témoignent de ce qu'il y a de naïf à considérer que l'âge démocratique, politiquement, est dominé par un consensus vague, sans relief et sans saveur, sur les valeurs démocratiques. Tout indique au contraire, pour peu que l'on entre dans la logique de ces débats, qu'à l'égard de ce qui est politiquement le meilleur, le consensus démocratique n'exclut en rien qu'il y ait, comme le disait Aristote en son temps, « difficulté et matière à philosophie politique ».

Repartons, pour le comprendre, du principe sur lequel le libéralisme politique était axé depuis sa naissance : celui d'une limitation de l'État, et demandons-nous en quoi ce principe – assumé aujourd'hui par un libéralisme qui a réintroduit dans son patrimoine les exigences de la justice sociale – conduit, dans le cadre ainsi redéfini, à de nouvelles « apories », susceptibles de relancer à nouveau la philosophie politique.

La justice sociale

À partir de Rawls et dans la postérité de celui-ci, les philosophes politiques s'interrogeant sur la justice sociale ont été tout naturellement conduits à se demander jusqu'à quel point l'État démocratico-libéral doit, sans mettre en cause l'autonomie que la société doit conserver par rapport à lui, y intervenir néanmoins pour redistribuer, à l'intérieur de certaines limites, les produits de l'activité économique et corriger les inégalités issues de cette activité. En ce sens, il n'y a rien d'étonnant à ce que, sur le terrain philosophique, ce soit le libéralisme politique qui ait le plus thématiquement repris en charge, après la fin du marxisme, la question de la justice sociale. De cette question que Marx, malgré les apparences, n'avait pas tenue pour prioritaire et qu'il avait même

expressément, contre les sociaux-démocrates de son temps, dévaluée par rapport à celle de la révolution des moyens de production, le libéralisme politique fait depuis trente ans le thème de débats vigoureux. D'autant plus vigoureux même que la récusation franche du problème de la justice sociale par les libertariens, chez Nozick ou d'autres, leur sert ici d'aiguillon en leur fournissant de quoi produire une distinction claire entre le libéralisme politique contemporain et un néolibéralisme s'employant à dénoncer, depuis Hayek, le fantasme de la justice sociale comme virtuellement totalitaire.

John Rawls avait au contraire établi que, si nous faisons abstraction de notre situation sociale, ce que nous souhaitons tous, c'est que, dans la société à laquelle nous appartenons, le sort des plus mal lotis soit le meilleur possible : comment la démocratie, où le peuple est le souverain, ne prendrait-elle pas en compte ce souhait de tous, qui s'apparente au fond à une expression de la volonté générale ? Il en résulte que, quand nous réfléchissons à ce que pourrait être une politique juste, nous adoptons, non un principe d'égalité stricte – au sens de l'égalitarisme (qui peut éventuellement rendre moins favorable le sort de tous, par une sorte d'égalisation à la baisse, à quoi personne n'a intérêt) –, mais un principe de maximisation des minima sociaux : principe dont la traduction politique se trouve dans une politique sociale prioritairement soucieuse d'améliorer le sort des plus défavorisés. Plus précisément, ce principe nous fournit à la fois un critère de la justice sociale (la justice d'une société se mesure au sort qui est fait, en elle, aux plus mal lotis) et un critère de l'injustice : « L'injustice est alors simplement constituée par les inégalités qui ne bénéficient pas à tous. » À travers une telle réponse à la question de savoir quand des inégalités sont injustes et quand elles restent compatibles avec nos exigences de justice, il devient alors possible de cerner avec netteté l'objectif d'une politique de justice sociale.

Le traitement ainsi atteint de la question des inégalités consisterait à les tenir pour injustes chaque fois que nous ne pouvons nous représenter

d'aucune manière qu'elles contribuent à améliorer en quoi que ce soit le sort des plus démunis. La démarche ainsi fondée présente aussi, philosophiquement, l'intérêt de faire apparaître ce que devient en toute rigueur, sur ce terrain, le souci du juste : il obéit davantage à la considération de ce que Rawls appelle l'équité qu'à celle de l'égalité pure et simple. Il serait injuste au sens de l'inéquitable d'admettre des inégalités dont nous ne parviendrions pas à penser qu'elles peuvent, à quelque degré que ce soit, être profitables à tous. Où l'on voit qu'une telle explicitation de l'exigence de justice en termes d'équité en renouvelait la teneur même : elle impliquait en effet que les rémunérations, pour être justes, n'entretiennent pas seulement une relation avec l'effort fourni (à chacun selon son travail), mais aussi qu'elles puissent s'inscrire dans un système de répartition où le minimum social soit le plus élevé possible.

La portée d'un tel renouvellement peut être mesurée avec plus de netteté si l'on précise comment cette idée rawlsienne de la justice sociale se situe effectivement, comme annoncé, dans une relation critique, sans concession possible, avec la théorie néolibérale. Il ne suffit pas en effet, pour que des inégalités soient compatibles avec notre idée de la justice, que les transactions dont elles résultent aient été libres (non forcées), par exemple sur un marché où la libre concurrence n'est pas faussée (ni par l'État, ni par de puissants groupes coalisant des intérêts) : même si elles sont justes en ce sens, certaines d'entre elles peuvent en effet entrer en conflit avec notre intuition de la justice, qui nous fait percevoir comme injuste ce qui ne correspond pas à l'exigence d'équité, c'est-à-dire à l'exigence que des inégalités n'aillent pas au-delà d'un seuil à partir duquel leur ampleur n'apparaît plus contribuer à maximiser le minimum social.

La portée de cette explicitation contemporaine du patrimoine proprement libéral ne se limite pas à cette possibilité, déjà importante par elle-même dans le contexte de nos démocraties, de distinguer avec netteté ce qui sépare, voire oppose libéralisme et néolibéralisme.

Contrairement à ce que l'on avait pu parfois imaginer en philosophie politique dans les années qui ont suivi la publication de l'ouvrage majeur de Rawls, une telle explicitation, loin de clore le débat sur les conditions d'une politique de justice sociale, lui a en réalité ouvert des potentialités jusqu'alors insoupçonnées.

Les inégalités face au principe d'équité

Le principe d'équité une fois énoncé et une fois déduite de ce principe la maximisation des minima sociaux qu'il implique d'entreprendre, pour quelles inégalités s'agit-il en effet de se demander si elles sont inéquitable ou non ? Question entièrement nouvelle et qui appelle un fort investissement en philosophie politique, tant il est vrai qu'il y a là, incontestablement, matière à de multiples et inédites apories.

À cette question, Rawls énumère en effet une impressionnante série de réponses possibles, correspondant à autant d'inégalités à propos desquelles on peut tenter de déterminer si elles sont ou non compatible avec l'exigence de justice redéfinie en termes d'équité : « Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs soit à l'avantage de chacun. » Où l'on entrevoit, de fait, une bonne part de ce qui est envisageable en matière de sphères de répartition.

Si l'on considère toutefois, non plus seulement ce principe de justice, mais l'application du principe dans des politiques sociales concrètes, il devient indispensable de hiérarchiser les objectifs : en fonction de la hiérarchisation retenue s'esquisseront alors des politiques sensiblement différentes. Elles auront en commun de viser une certaine forme d'égalité (l'équité), mais la question leur demeurera posée de savoir ce qu'elles choisiront en priorité de rendre équitable : c'est pour éclairer la logique de ces choix, et permettre ainsi aux citoyens de juger les

diverses politiques qui les incarnent, que la philosophie politique continue de jouer son rôle classiquement normatif.

Nul ne niera en effet que viser la justice, c'est assurément chercher à égaliser, dans la société, la répartition d'une certaine valeur ; non point tant – la plupart d'entre nous en conviennent désormais – en parvenant à une distribution parfaitement égale (égalitariste) de la valeur ainsi privilégiée, mais en récusant néanmoins en la matière ce qu'un anglicisme nous conduit à appeler les *inéquités*. Aujourd'hui, les théoriciens de la justice distributive admettent ainsi presque tous qu'il peut certes exister des inégalités dans une société juste, mais ils se retrouvent en désaccord sur une question supplémentaire – celle qui demande en outre : « La justice dans la répartition ou dans la distribution sociale de quoi ? »

Le problème de la répartition

La question, sur laquelle il y a matière à apories concernant les affaires de la cité et, par là même, à philosophie politique, avait déjà été posée voilà plus de vingt ans, presque sous cette forme, par l'économiste d'inspiration philosophiquement rawlsienne Amartya Sen : « Égalité de quoi ? » Si nous y intégrons expressément l'explicitation principielle, désormais acquise, de l'égalité en termes d'équité, elle prend cette forme : « Équité de quoi ? » Forme sous laquelle elle pourrait bien constituer la troisième grande problématique directrice, ici proprement contemporaine, de la philosophie politique.

Dévalorisée jadis par le marxisme dans sa lutte contre la social-démocratie, exclue radicalement aujourd'hui par le néolibéralisme dans sa phobie de l'idée même de la justice sociale, une telle interrogation renouvelée ne saurait en fait se clore sous la forme d'un simple accord de principe, ni même d'un accord sur des principes de justice, aussi clairs et nets soient-ils. Puisque les théories de la justice ne défendent plus un égalitarisme radical, mais ne visent à égaliser que selon un

paramètre, conformément à la valeur dont elles envisagent une distribution sociale égale, le débat ne peut que s'ouvrir très largement quant à la détermination de la valeur dont il faut prioritairement égaliser la distribution : quel paramètre retenir comme devant être privilégié pour évaluer le caractère équitable des processus de répartition au sein d'une société donnée ?

L'option la plus tentante au premier abord, face à cette question de savoir ce qu'il faut privilégier dans l'équité recherchée, peut sembler consister à soutenir qu'il faut viser une certaine égalisation (plus de justice, donc) dans la répartition du bien-être. Aristote ne disait-il pas lui-même que tous les hommes recherchent le bonheur ? Perspective réassumée notamment, chez les Modernes, par la tradition utilitariste, depuis Jeremy Bentham (*Introduction aux principes de morale et de législation*, 1789) à des philosophes contemporains comme John C. Harsanyi, Herbert Hart ou Derek Parfit. Issue de l'utilitarisme, la représentation aujourd'hui dominante du bien-être ou du bonheur (*welfare*) est celle qui y voit la somme des satisfactions. Optique que l'on qualifie en général de *welfariste*, où le *welfarisme* désigne ce qu'est la politique de l'État providence quand il intervient dans les économies de marché pour assurer aux citoyens toute une série de protections garantissant leur bien-être. La tendance à réaliser la justice sociale par la répartition équitable d'un tel « bien-être » cherche alors par conséquent, pour égaliser le bien-être, à distribuer les ressources de façon que les individus éprouvent subjectivement un niveau comparable de satisfaction. Option qui correspond assurément aux formes de politique sociale les plus courantes.

Tentante par sa simplicité, cette conception *welfariste* du processus de réalisation de l'équité a fait l'objet de nombreuses critiques, qui tournent souvent autour de la difficulté qu'il y a à mesurer les niveaux de bien-être, c'est-à-dire des états subjectifs qui, d'agent à agent, peuvent difficilement être comparés.

Une autre objection, fréquemment adressée aux partisans de cette conception, correspond à ce que l'on appelle le « problème des préférences dispendieuses » : si les ressources matérielles doivent en effet être distribuées de façon que les individus en retirent des niveaux de bien-être comparables, la réalisation de cette condition peut donner lieu, dans les faits, à des inégalités matérielles massives, dès lors que les désirs et préférences de certaines personnes peuvent exiger, pour leur satisfaction, des ressources beaucoup plus importantes que ce n'est le cas pour d'autres. Utilisé aussi dans d'autres argumentations, l'exemple du surfeur de Malibu est en tout cas ici fort à propos. On voit mal en effet pourquoi la justice devrait exiger que certains individus se voient attribuer des ressources plus importantes, simplement parce qu'ils ont, comme dans cet exemple, des goûts particulièrement dispendieux.

Face à ce genre de difficultés, une intéressante reformulation du principe de distribution a été tentée par le philosophe américain Ronald Dworkin dans deux articles publiés en 1981 par la revue *Philosophy and Public Affairs*. Il s'agit pour Dworkin de faire apparaître que, dans leurs demandes de bien-être, les individus doivent assumer la responsabilité de leurs préférences et ne pas exiger par conséquent, si leurs préférences sont excessivement dispendieuses, qu'elles soient prises en compte aussi certainement que d'autres préférences moins dispendieuses.

Si l'on intègre cette considération de bon sens, ce qui doit être adopté comme paramètre de la justice distributive, ce serait donc moins l'égalité de bien-être, souligne Dworkin, que l'égalité de ressources : la politique appliquée à une société donnée n'a pas à garantir, pour satisfaire aux principes de justice, que les individus éprouveront effectivement des niveaux de bien-être comparables ; elle a seulement à assurer que les individus posséderont les moyens ou les ressources nécessaires pour mener à bien de façon comparable leurs projets de vie. Au-delà d'un tel objectif, leur degré de bien-être, qui va dépendre

notamment des choix qu'ils effectueront dans l'utilisation de ces ressources, ne saurait plus être imputé ni à l'instance politique, ni même à la société.

Le bien-être des individus varie en fait – c'est du moins l'un des paramètres de sa variation – à partir de leurs choix librement consentis : celui dont les préférences sont dispendieuses choisira de dépenser une plus grande part de ses ressources pour satisfaire cette préférence et se trouvera vraisemblablement plus démuné qu'un autre, aux goûts plus modestes, dans l'ensemble de son existence. En conséquence, l'inégalité résultante, qui faisait problème pour le welfarisme, doit pouvoir être parfaitement acceptée dès lors que l'on perçoit qu'elle résulte du libre choix individuel. En tout état de cause, elle ne saurait aucunement constituer une préoccupation à intégrer dans les objectifs d'une politique soucieuse d'être juste.

Reste qu'une telle réponse, par elle-même raisonnable, soulève à son tour un problème signalé par Amartya Sen. Il consiste à se demander pour quelles raisons précises il faudrait introduire de l'équité dans la répartition même des ressources considérées simplement comme telles (*Commodities and Capabilities*, 1985).

En fait, précise Sen, quand on parle de rendre équitable la distribution de ce qui est socialement réparti, on entend moins les ressources elles-mêmes que les capacités effectives que les individus ont de mener à bien leurs projets de vie : capacités qui engagent certes des ressources, mais non pas seulement ni même toujours, selon Sen, prioritairement. Il n'est pas niable en effet que selon les circonstances de la vie individuelle et sociale, les individus, en raison de ce qui les différencie les uns des autres psychologiquement, physiquement ou culturellement, ont souvent plus ou moins de difficulté à réaliser leurs objectifs : à niveau comparable de ressources, ils mèneront donc plus ou moins loin leurs projets de vie, et en éprouveront par là même des quantités de satisfactions fort diversifiées. Dès lors, ne serait-ce pas plutôt sur le plan des capacités, ou de ce que Sen appelle les « capacités », que sur celui des

ressources qu'une politique devrait chercher, pour être juste, à introduire de l'équité, en améliorant, sur ce terrain même, le sort des moins favorisés ? Considération qui vaut alors à la fois à l'intérieur d'une société donnée et dans les relations entre les sociétés, notamment à une époque où les écarts entre pays nantis et pays pauvres soulèvent le problème de savoir comment, au nom d'un idéal de justice globale, aider les pays les plus pauvres : faut-il prioritairement leur assurer des ressources, ou leur fournir, par exemple à travers des politiques d'aide à l'éducation, les moyens de favoriser à leurs citoyens davantage de « capacités » ?

En tout état de cause, dans les politiques nationales comme dans le registre international, si ce sont les capacités plus ou moins grandes de traduire les ressources dans la réalisation de buts de vie que nous voulons vraiment égaliser, il faut alors que la distribution soit sensible aux différences existant dans les « capacités » elles-mêmes. Dans ce cas, la réinterprétation post-rawlsienne du souci d'une répartition équitable ne doit-elle pas être entendue de façon particulièrement radicale, en y voyant le fondement d'une politique, non pas seulement de maximisation des minima sociaux, mais de discrimination positive, consistant à systématiquement donner le plus de moyens (compris en termes de ressources, mais aussi de « capacités ») à ceux qui sont le moins à même de réaliser librement leurs buts de vie ?

La question qui émerge alors est de toute évidence redoutable par l'ampleur de ce qu'elle engage. Elle conduit jusqu'à ses plus délicates conséquences la façon dont le libéralisme politique contemporain a pris pour l'un de ses principes de justice l'exigence d'équité appliquée au sort des plus défavorisés. Selon que l'on retient en effet telle figure de l'équité plutôt que telle autre, il n'est pas douteux que la détermination des injustices ou des *inéquités* (c'est-à-dire de celles des inégalités que nous tiendrons pour incompatibles avec le projet de construire une société juste) varie elle-même fortement. Dans tous les cas, la politique de justice sociale correspondra certes à une politique sou-

cieuse de justice distributive, animée par la perspective d'attribuer à chacun ce qui lui revient : formulation extrême de l'interrogation aristotélicienne, mais transformée par les phases successives de l'histoire de la philosophie politique. Dans la formulation contemporaine de cette interrogation, ce qui demeure ouvert à la réflexion porte avant tout sur les modalités et la teneur de la distribution, lesquelles se différencient profondément selon ce que l'on choisit de privilégier comme ce dont il faut au premier chef assurer la meilleure répartition : satisfactions, ressources ou capacités ? On ajoutera qu'au demeurant, d'autres paramètres de différenciation peuvent eux aussi être envisagés, selon que l'on considère l'égalisation des résultats atteints par les individus dans leurs trajectoires ou l'égalité des chances qui leur sont ménagées pour atteindre les résultats visés. À la faveur de ce qui reste ainsi ouvert et complexe dans la détermination des paramètres et des modalités d'une répartition équitable, ce sont au fond les choix de valeurs qui doivent présider aux options collectives d'une société démocratique que la philosophie politique s'emploie aujourd'hui à mettre en évidence et à interroger.

Pour aller plus loin, consulter la bibliographie en ligne.

Philosophie de l'art et esthétique

YVES MICHAUD

Professeur des universités,
membre de l'Institut universitaire de France

L'esthétique et la philosophie de l'art sont souvent confondues, signe qu'elles se recoupent. Elles ont en même temps des différences significatives.

La philosophie de l'art a une histoire plus longue que l'esthétique. Même si l'esthétique est aujourd'hui une discipline consacrée, elle ne remonte en effet pas plus avant que le XVIII^e siècle, alors qu'il y a déjà chez Platon, chez Aristote, chez Plotin, chez les penseurs scolastiques ou chez Leibniz une réflexion sur le beau dans son rapport à la nature, aux activités humaines et à la nature divine.

À vrai dire, si l'on s'en tenait strictement aux termes, la philosophie de l'art devrait laisser de côté les phénomènes qui échappent à l'art proprement dit, qu'il s'agisse de ceux touchant à la nature, à la beauté humaine, à celle de l'univers, voire à la beauté des sentiments et des connaissances. Elle porterait sur l'art sous toutes ses dimensions, une notion déjà bien assez large et confuse, puisque le terme se dit en de nombreux sens et couvre aussi bien le grand art que les arts populaires ou de masse, voire des pratiques qui sont en même temps religieuses, magiques ou rituelles. En réalité, la philosophie ne s'est pas privée de déborder le domaine de l'art. À ses débuts même et pendant longtemps, quand il était question de beau, ce n'était pas l'art mais la beauté des choses, de la nature, des conduites et des êtres humains – en parti-

culier des corps – qui était en jeu. Le couple conceptuel correct à mettre en perspective serait donc plutôt « philosophie du beau et esthétique ».

Le concept d'esthétique corrige en un certain sens cette difficulté dans la mesure où l'esthétique a d'emblée un champ large : traitant de l'expérience sensible liée au beau et à l'art – ce que signifie étymologiquement le mot « esthétique » –, elle prend en considération non seulement l'art, son existence, ses modes d'opération sur la sensibilité, mais aussi l'expérience esthétique en général, ce qui ouvre sur des formes de sensibilité qui ne sont pas forcément liées à l'art.

La première précaution est donc de ne pas utiliser un terme pour l'autre et, surtout, de ne pas céder à une illusion d'intemporalité : les concepts, dans chaque discipline, portent la marque de leurs conditions de naissance et d'élaboration. La philosophie de l'art aurait probablement cette spécificité de répondre à la généralité de l'esthétique par un surcroît de généralité : celle-ci se concentre sur l'expérience de l'art, celle-là élargit la considération à la place de l'art dans la vie humaine et à sa portée métaphysique et existentielle.

Il faut ajouter que l'activité intellectuelle, y compris philosophique, s'est professionnalisée. L'esthétique s'est constituée, à partir des dernières années du XIX^e siècle, en discipline universitaire autonome, avec ses problématiques et ses catégories propres. Elle a souvent délaissé alors comme trop spéculatives et risquées les interrogations philosophiques générales que suscite l'existence d'une activité humaine comme l'art. C'est pourquoi la place existe probablement aujourd'hui pour une philosophie de l'art renouvelée, en même temps que pour une esthétique élargie.

L'ESTHÉTIQUE : ORIGINE ET SIGNIFICATION

Pour commencer, le terme même d'*esthétique* mérite quelques éclaircissements. Il fut mis en circulation par le philosophe allemand Baumgarten en 1735 dans ses *Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Baumgarten y distinguait entre des *noeta*, des choses pensées, qui sont à connaître par une faculté supérieure et relèvent de la logique, et des *aisthèta*, des choses senties, objets d'une science (*épistémê*) esthétique (*aisthètika*). Au paragraphe 1 de son *Esthétique* de 1750-1758, il définit l'esthétique comme « la théorie des arts libéraux, une gnoséologie inférieure, art de penser le beau, science de la connaissance sensitive ».

Cette innovation terminologique couronne une évolution qui remonte à Leibniz. Dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1703-1705), où il répond au philosophe empiriste anglais Locke, Leibniz reprend la distinction lockienne entre nos idées de qualités premières qui représentent les propriétés des choses, et nos idées de qualités secondes qui sont seulement l'effet en nous de certaines qualités inconnues des choses. Que nous ne connaissions pas la cause de ces idées ne change rien au fait qu'elles ont pour nous une face affective et sensible qui nous renseigne confusément sur la réalité. Leibniz entrevoit à partir de là une nouvelle zone de connaissance, qui ne serait pas celle de la connaissance claire et distincte apportée par les idées de qualités premières, mais une connaissance claire (on sait bien quelles idées on a, ce qu'elles nous font) sans être distincte (on ne sait pas de quoi elles sont les idées). Cela crée la place pour une connaissance confuse, celle que nous avons des couleurs, odeurs, saveurs – et des expériences que nous donnent les peintres et les artistes. On y reconnaît la chose sans pouvoir dire en quoi consistent les différences et les propriétés. À travers ces idées claires et confuses, l'esprit entre dans des états alogiques, esthétiques et sensibles. Tel est précisément le domaine que Baumgarten appelle « gnoséologie inférieure » – et celui que nous appelons « esthétique ».

S'ouvre ainsi dès le début du XVIII^e siècle un domaine de l'éprouvé, du sensible et du sentiment qui nous fait connaître certaines choses sans que nous les connaissions au sens cognitif strict.

Le développement des études et réflexions sur ces sentiments va donner naissance à l'esthétique proprement dite. Ce sera l'œuvre des théories du goût, depuis celle du père Bouhours jusqu'à celle de Hume en passant par l'abbé Du Bos, Shaftesbury, Voltaire, Montesquieu, Hutcheson, Burke, etc.

L'apparition de l'esthétique dans sa définition intellectuelle doit être mise en relation avec des procédures de définition de l'art et des institutions en charge de son existence, bref une économie et un monde de l'art particuliers : les concepts prennent vie dans un « monde de l'art ». Celui-ci est fait de spectateurs et d'un public qui apprécie des œuvres d'art au sein d'institutions comme les salons, les salles d'opéra ou de concert et, un peu plus tard, vers la fin du XVIII^e siècle, les musées.

Cela explique que les problèmes et les catégories principales de l'esthétique tournent autour de la nature des œuvres d'art, de leurs propriétés et de leurs effets, de leur valorisation et, plus tard, quand la définition de l'art deviendra moins assurée au XX^e siècle, de leur identification – en laissant de côté la réflexion sur la production d'art. Celle-ci, qui fut d'abord l'apanage du milieu professionnel des artistes à travers les théories de la création artistique, est laissée aux anthropologues et aux historiens de l'art. Pour le dire autrement, l'esthétique tend depuis sa naissance à laisser de côté la dimension du faire, ce que l'on appelle aussi la *poiétique de l'art*, et de ce fait également une grande partie de sa signification en tant qu'activité humaine. Quand on y réfléchit un peu, on ne peut pas ne pas être frappé de l'exorbitant primat que l'esthétique accorde à l'« œuvre d'art », comme s'il n'y avait que des chefs-d'œuvre et de l'art de musée.

LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'ESTHÉTIQUE

Dans la limite des questions qu'elle se pose et des objets qu'elle considère, l'esthétique, au long de trois siècles d'existence, a abordé et couvert avec succès un registre impressionnant de questions. Celles-ci touchent la représentation, l'expression, la forme, la notion d'œuvre d'art et les jugements d'évaluation. Les contributions sont de nature différentes selon qu'elles viennent de la tradition herméneutique ou de l'approche conceptuelle-analytique.

Les contributions d'inspiration herméneutique privilégient, comme leur nom le suggère, l'interprétation de la situation esthétique dans ses deux dimensions d'expérience de création et d'expérience de réception. Qu'en est-il de la signification des œuvres d'art quand on les considère comme un élément clé de l'exister humain et de sa relation à l'Être ? L'esthétique herméneutique se concentre donc sur l'appréhension des intentions des artistes et le travail d'interprétation des spectateurs, sur la portée de notions comme celles d'expression ou de forme. Elle fait de l'œuvre d'art un élément clé de la manifestation de l'être humain et de son humanité. Ingarden, Dewey, Collingwood, Heidegger, Adorno, Pareyson, Focillon, Dufrenne, Lyotard ou Derrida sont les noms phares de cette approche.

Les apports de la pensée analytique sont de nature différente. La philosophie analytique se préoccupe peu de métaphysique mais cherche à élucider le fonctionnement des concepts aussi bien du point de vue logique que du point de vue de leur usage : on a donc affaire à des recherches plus circonscrites.

Sans entrer dans le détail des analyses, on peut passer en revue les questions majeures.

La représentation

Depuis l'Antiquité, une problématique domine la philosophie en général et celle de l'art en particulier : l'imitation. Elle concerne au premier chef les images peintes, gravées, sculptées, mais tout autant les imitations d'action au théâtre, et même les rapports entre le langage et les choses ou les sentiments puisque ceux-ci furent d'abord conçus comme rapports d'imitation (*mimésis*). À l'époque moderne puis contemporaine, après l'invention et la diffusion de la photographie puis du cinéma, et avec le déferlement des technologies de l'image (télévision, vidéo, image numérique), la problématique prend encore plus d'actualité, même si la surabondance même d'images les rend banales et tend à émousser la capacité de réflexion.

Il s'agit donc de rendre compte des mécanismes de la représentation, d'expliquer comment les images représentent et renvoient à leur référence ou à leur dénotation.

Une première tâche consiste à évaluer la portée des définitions traditionnelles de l'art comme imitation puisque, de Platon aux théories des beaux-arts du XVIII^e siècle, l'art a été défini par l'imitation. On identifiera donc les domaines de pertinence véritable de la notion (par exemple la peinture conçue comme image exacte et même scientifique, ce qui vaut pour une large portion de l'histoire de cet art, du XV^e au XIX^e siècle, mais pas toute la peinture, loin s'en faut), mais aussi ses limites et les domaines pour lesquels parler d'image n'a aucun sens, par exemple pour l'architecture, les arts décoratifs, la poésie, sans parler de la musique ou des arts visuels modernes abstraits.

Il s'agit ensuite d'expliquer de quelle manière les arts figuratifs figurent, de quelle manière les images montrent ce qu'elles montrent, de s'interroger sur les « langages de l'art » et les modes de symbolisation, en choisissant entre des options conventionnalistes (Goodman, Gombrich) ou des options naturalistes (Schier, Lopes).

Il s'agira, dans le domaine plus contemporain, de s'interroger sur les flux d'images, sur les images fabriquées, inventées et virtuelles. Il est clair en tout cas qu'une approche de l'art en termes uniquement ou principalement de représentation n'a plus aujourd'hui de pertinence. Les arts symbolisent de diverses manières, et parmi ces manières, pour certains arts seulement, il y a l'image.

L'expression

La notion d'expression a toujours été au cœur des théories de l'art. Elle intervient dès Aristote quand il explique le plaisir (et l'intérêt social) de la tragédie par la purification des passions (*catharsis*), thème qui restera au premier plan durant toute l'époque classique. Dans la réflexion sur l'art, l'expression prendra une place encore plus importante à partir du romantisme. Cela tient à une conception nouvelle de l'œuvre d'art comme expression personnelle de l'artiste ou miroir de l'esprit du temps, qui n'était nullement la préoccupation principale quand il s'agissait d'abord d'imiter la nature. Cela tient aussi à l'expérience que fait le spectateur ou destinataire de l'œuvre d'y trouver des sentiments avec lesquels il entre en sympathie ou en résonance – en quoi on retrouve la *catharsis*, mais sous une forme inédite puisqu'il s'agit maintenant de jouir des émotions et pas seulement de les purifier. Au nom de l'expression, une œuvre exprime son temps, ou bien l'artiste romantique ou « expressionniste » nous livre ses tourments ou ses rêves. Quant au spectateur, il trouve une musique triste, un poème émouvant, un tableau joyeux.

C'est probablement une des questions les plus difficiles que celle de savoir qu'entendre par la notion d'expression – comment des sentiments, des croyances ou des vécus peuvent être transposés dans un objet et comment cet objet peut, à son tour, se voir attribuer des tonalités expressives, y compris quand elles n'y ont pas été volontairement mises. Les théories de l'expression s'adressent à l'un ou l'autre de ces aspects.

Les théories philosophiques (Schopenhauer, Dewey, Tolstoï, Collingwood), qui prennent presque toutes leur source chez Hegel, se concentrent sur l'expressivité humaine, sur le rapport entre l'intériorité et ses manifestations extérieures par des gestes (danse), des paroles (chant et poésie chantée), des signes ou des complexes de signes (littérature écrite, peinture) en y voyant une forme de communication, notamment émotive. Les approches analytiques (Goodman, Wollheim) s'interrogent, elles, sur la manière dont des symboles peuvent être appréhendés comme expressifs et donnent ainsi une tonalité émotionnelle à l'expérience esthétique. La théorie des langages de l'art de Goodman tente ainsi d'expliquer en quoi nous attribuons métaphoriquement des propriétés expressives aux objets. Le caractère métaphorique ou figuré de l'expression est certainement assez général – mais il ne faudrait pas oublier de s'interroger sur le caractère littéral de certaines propriétés expressives : les cris de terreur d'une chanteuse d'opéra dans les scènes de folie ou de fureur, une tempête grandiose au cinéma ou en peinture, une invasion de monstres, même de cinéma, sont littéralement et non métaphoriquement vecteurs de crainte et d'angoisse.

Comme dans le cas de la représentation, il convient aussi de se demander s'il est bien vrai que tout art est expressif et si nous ne sommes pas sous l'influence excessive du romantisme. De nombreuses productions artistiques relèvent du rituel et de la reproduction concentrée et attentive de motifs conventionnels : pour s'en tenir à un exemple, un *mandala* oriental peint ne requiert nulle expressivité de la part de son auteur, et son spectateur est invité à se recueillir et à faire le vide en lui, pas à se mettre en accord émotionnel avec des sentiments.

La forme

La notion de forme fait aussi partie de ces concepts centraux de la réflexion sur l'art. Elle renvoie au moins à trois idées assez différentes.

1. Il y a, dès le platonisme, une assimilation directe de la beauté à la forme – celle-ci étant entendue de manière mathématique (les rap-

ports des nombres), musicale (les rapports de tons) et cosmique (les rapports entre les révolutions célestes) puis, dans la continuité de la montée vers le Bien suprême, comme divine (Plotin). Cette vue est à l'origine de toutes les conceptions de la beauté comme ordre, harmonie, symétrie, que l'on retrouve ensuite dans les considérations sur l'harmonie interne des tableaux (Uccello ou Piero della Francesca), la construction des belles architectures (Vitruve, Palladio, le Bauhaus), l'organisation de la composition musicale (Bach), etc.

2. Dès l'Antiquité, une autre idée de la forme est présente avec l'idée aristotélicienne qu'une œuvre d'art, notamment une tragédie ou un poème épique, est un tout, qu'il y a une unité quasiment vivante de la forme, que l'œuvre d'art a une unité analogue à celle du vivant, et que l'absence de cette unité est un défaut rédhibitoire. Dans cette vue, la forme est non pas ce qui organise les éléments en une structure ordonnée, mais la totalité de la structure elle-même. Kant systématisera cette idée à travers l'analyse conjointe de l'art et du vivant dans sa *Critique du jugement* (1791).
3. Il existe une troisième idée de la forme encore différente : celle qui consiste à voir dans l'œuvre d'art un ensemble d'éléments spécifiques qui opèrent indépendamment de leur référence à une signification ou une référence qui constituerait leur contenu. Tel est le formalisme proprement dit.

Ces trois conceptions de la forme sont très différentes, mais elles ne sont pas forcément séparées. Il est possible qu'une œuvre d'art réunisse les trois : l'unité d'un être autonome, l'organisation interne d'éléments en harmonie et des caractéristiques d'objet purement formelles indépendamment du contenu de signification, de la représentation ou de l'expression. La Chapelle du Rosaire à Vence, décorée par Matisse à partir de 1947, répond à ces trois caractéristiques pour un amateur d'art incroyant : elle est une entité et ses décorations constituent une harmonie purement formelle, indépendamment de leur signification religieuse.

En fait, ces trois visions de la forme sont toujours plus ou moins présentes, mais à des degrés divers, à travers la croyance que les œuvres d'art ont une autonomie et une vie propres (caractère 2), que la réussite est une affaire de structure (caractère 1) et que les propriétés formelles comptent plus que la signification, la référence ou le contenu (caractère 3).

Une double difficulté doit cependant être soulevée.

1. La première est seulement partielle : elle consiste à faire remarquer que certaines œuvres d'art jouent la carte de l'informe sur tous les registres qui ont été identifiés – elles sont non finies, chaotiques et pas forcément uniquement formelles (ce serait le cas de la musique de John Cage ou de l'*Ulysse* de Joyce). Umberto Eco a bien thématiqué cette idée d'une œuvre ouverte (1962).
2. La seconde est plus redoutable car plus fondamentale : elle consiste à faire remarquer que les usages du vocabulaire de la forme sont vagues et que la forme revêt historiquement des aspects extraordinairement différents. On retombe là sur la critique bergsonienne de la notion d'ordre : une forme est toujours une forme en fonction d'un certain paradigme de l'harmonie, de l'unité ou de l'absence de contenu, et les différences historiques et culturelles sont sur ce point considérables. Une structure harmonieuse pour Bach ne l'est plus pour Debussy ou Wagner, une structure harmonieuse pour Poussin ne l'est plus pour Picasso – et pourtant les *Demoiselles d'Avignon* (1907) ont une construction formelle remarquable. Ce qui paraît insignifiant pour nous (une *Marilyn* de Warhol) ne l'est pas pour un fan de Marilyn Monroe ; en revanche, nous prenons pour seulement formelle et purement picturale l'inexpressivité des personnages des peintures de Piero della Francesca, parce que nous ne connaissons plus les principes de piété du XV^e siècle.

Ces réserves importantes ne justifient pas pour autant que l'on renonce à la notion de forme, car elle tient une place importante dans nos éva-

luations, dans le plaisir esthétique et dans l'identification des œuvres et de leur degré de nouveauté ou de force.

La définition des œuvres d'art

L'esthétique s'est aussi beaucoup interrogée sur la définition de l'œuvre d'art et les conditions auxquelles nous attribuons à une chose cette caractéristique.

Du point de vue de la définition des objets, de Gilson à Goodman, les recherches de type ontologique ont été nombreuses et puissantes. Elles ont envisagé les conditions d'identification des objets artistiques, leurs modes d'existence matérielle et temporelle, leur caractère d'authenticité ou leur nature de copie et de reproduction, leur rapport au matériau, etc. Si subsiste l'habituelle division entre platoniciens partisans des formes universelles abstraites, et nominalistes partisans de l'existence individuelle stricte, division qui a peu de chance de disparaître, les différents éléments, y compris de contexte et de procédure, qui doivent intervenir dans la définition des objets d'art ont été bien identifiés.

On a bien distingué (Goodman) entre l'œuvre originale et celle qui correspond à un « type » susceptible d'exécutions ou d'exemplifications différentes (un morceau de musique à interpréter, une gravure qui sera reproduite, une copie de cinéma qui sera projetée). On a bien identifié (Dickie, Danto) les conditions sociologiques qui sont indispensables pour qu'une œuvre soit admise comme telle dans un « monde de l'art » en fonction des normes en vigueur dans ce monde. On a bien étudié les genres (Todorov, Genette, Schaeffer) à partir desquels on peut identifier un objet comme un roman, une épopée, une symphonie concertante, un tango, une nature morte, ce qui permet d'éviter l'écueil de l'interrogation sur la qualité (une nature morte médiocre est quand même une nature morte, et donc une œuvre d'art d'un certain type, de même pour un tango populaire ou un tango « classique » d'Astor Piazzola).

Un grand problème consiste cependant dans le fait que l'on a souvent affaire, soit à l'époque contemporaine, soit dans des cultures autres, à un art sans œuvres d'art, à base d'attitudes, de postures, de concepts, à base d'une poésie de l'instant et du faire. Cela est vrai de la danse (malgré l'existence de notations, mais que certains chorégraphes refusent), de la musique (malgré l'existence, pas universelle, de partitions) ; cela est vrai de formes de vie artistiques comme le dandysme, où c'est le comportement en son entier qui fait « œuvre ». Cela est encore plus vrai de pratiques modernes ou contemporaines comme la performance, l'art conceptuel, l'installation temporaire, ou de pratiques rituelles primitives proches de la religion. Ce serait vrai aussi de l'art des bouquets de fleurs au Japon.

L'évaluation

Une autre préoccupation majeure de l'esthétique a été l'évaluation, ce que l'on appelle encore les jugements de goût ou de beauté. Elle a été à la fois bien et mal traitée.

On pourrait d'abord dire qu'elle a été bien traitée par défaut : si l'évaluation est essentielle à l'identification de quelque chose comme « étant de l'art », cette évaluation joue cependant un rôle assez limité dans la recherche esthétique elle-même. Comme le dit Goodman, la question de la valeur des œuvres a peu d'intérêt dès lors que l'on mesure que la majeure partie de ce que l'on appelle art est de l'art tout en étant médiocre au sens de moyen, mauvais, très mauvais ou, au moins, ordinaire : l'important est qu'on le valorise et que cela plaise, même si c'est à tort. Bref, l'évaluation n'est qu'une petite partie des phénomènes à prendre en compte. L'art est quelque chose de valorisé – et c'est essentiel à son concept –, mais la justification de la valeur n'a pas autant d'importance que l'on croit. C'est déjà un point positif d'arriver ainsi à relativiser l'importance d'une question. Une lecture attentive de nombreux ouvrages d'esthétique révèle qu'il y est peu

question de la valeur des œuvres, soit qu'elle soit admise par ailleurs, soit qu'elle n'ait pas d'importance.

En revanche, l'évaluation a été traitée de manière nettement insuffisante sur un autre plan. À quelques exceptions près, on a peu ou très mal tenu compte de la manière dont nous menons effectivement les évaluations, dont nous portons des jugements esthétiques et dont nous les exprimons. On a trop dissocié ces jugements de la manière de les formuler et de les porter. C'est ainsi que les jugements de beauté ont reçu une attention considérable alors qu'ils sont la plupart du temps pauvres et répétitifs. On dit « C'est beau ! », ou quelque chose du même ordre, mais il est bien difficile d'aller plus loin. Sauf à entrer dans le détail des jeux d'appréciation. Or il existe de très nombreuses et riches informations sur les pratiques concrètes d'évaluation dans les textes des critiques, des historiens ou des artistes, comme dans les jugements du langage ordinaire. Nous portons nos évaluations de manière très complexe et très différenciée selon les domaines considérés, selon les objets, selon les formes d'art et selon les publics. La recherche esthétique a été insuffisamment attentive jusqu'à il y a peu à ces jeux complexes de l'évaluation, qui révèlent pourtant que la maxime « des goûts et des couleurs » est bien peu justifiée, qu'il existe des normes précises du jugement esthétique mais que celles-ci sont nuancées, compliquées, et varient en fonction des domaines.

SUCCÈS ET LIMITES DE L'ESTHÉTIQUE

Avec ce succès relatif mais réel à propos de concepts comme ceux de signification, de représentation, d'expression, de forme, ainsi qu'en matière d'ontologie de l'œuvre d'art, et un succès plus limité en matière d'évaluation, l'esthétique a donc en grande partie rempli sa tâche. Son bilan est, somme toute, plutôt satisfaisant quand on le limite aux arts visuels et aux arts du musée. Si échecs et défaillances il y a, ils

tiennent, comme on peut s'y attendre, aux limitations du champ et aux types d'objets considérés.

Une première critique tient à ce que la référence quasi exclusive aux arts plastiques et à l'art des musées a considérablement déséquilibré la recherche en faveur de certains traits de l'œuvre d'art en faisant privilégier, voire fétichiser, certains problèmes ontologiques comme celui de l'unicité des œuvres ou celui de la forme vue de manière formaliste. Une approche à partir de la musique, de la danse et des pratiques artistiques en général aurait livré des résultats sensiblement différents et, en tout cas, plus nuancés. Une œuvre musicale n'est en effet unique qu'en un certain sens et elle existe seulement à travers des interprétations qui la font beaucoup varier. L'opéra, chez des musiciens comme Haendel, Rossini, Donizetti, fait intervenir des pratiques de collage, de réemploi, de répétition, et a des conditions de déchiffrement, d'exécution, de mise en scène et d'interprétation qui conduisent à poser de manière foncièrement autre des questions comme celle de l'unicité de l'objet et de l'authenticité, et qui éclairent très différemment les expériences de la réception. Une approche à partir des arts de la performance aurait laissé les philosophes de l'esthétique moins désarmés envers les arts de masse, le cinéma et les comportements artistiques en général.

D'autre part, aussi étrange que cela soit, la notion d'expérience esthétique est restée la tache aveugle de l'esthétique. On a procédé comme si cette idée allait d'elle-même. Elle est devenue le socle de la réflexion sans faire l'objet de problématisation, sinon sous la forme de considérations superficielles sur l'*attitude esthétique*. Pour prendre des exemples très éloignés dans le temps, aussi bien Kant que Greenberg ou Danto ne disent quasiment rien de cette expérience sinon qu'elle est celle d'un plaisir *sui generis*, qui est... le plaisir esthétique et qui se différencie du plaisir intellectuel, du plaisir sensuel ou du plaisir de la satisfaction morale. Quant aux philosophes qui procèdent en termes de qualités esthétiques, ils énumèrent le plus souvent des prédicats courants assez pauvres (beau, superbe, lamentable, effrayant, repoussant,

sublime, comique, lyrique, romantique, classique, etc.), qu'ils ont ensuite du mal à regrouper en catégories convaincantes et qui de toute manière ne signifient pas grand-chose en dehors des contextes d'usage.

En réalité, l'esthétique a les limites de ses objets de référence. Elle est mal à l'aise non seulement par rapport aux arts non visuels de performance et d'interprétation, mais aussi par rapport aux arts dits *mineurs* – arts populaires, arts décoratifs –, par rapport aux arts primitifs, encore appelés *autres* et maintenant *premiers*, et aux arts de masse comme le cinéma, la chanson, la musique techno, etc.

On pourrait imaginer dès lors que l'on complète l'esthétique en modifiant ses références majeures. C'est ce que font des philosophes comme Peter Kivy en partant de la musique, Kendall Walton en partant de la photographie, Noël Carroll en partant du cinéma et des arts de masse. Ils reprennent les catégories de l'esthétique dans la perspective d'une ontologie du multiple et de l'exemplification, et élargissent le concept de l'expérience esthétique pour y inclure des traits nouveaux.

Un contexte foncièrement nouveau

On a cependant le sentiment que cet élargissement–confirmation est forcé, parce que précisément les conditions dans lesquelles l'esthétique a pu naître et se développer ont disparu.

Il y a toujours quelque chose de dérisoire à opposer de simples faits empiriques à des raisonnements abstraits élaborés, élevés et compliqués : on se sent un peu gêné, et même vulgaire, de descendre à ce point de trivialité. Mais il y a quelque chose de tout aussi dérisoire à constater à quel point les philosophes peuvent être aveugles à des faits qui, s'ils les prenaient en compte, rendraient sans objet leur réflexion ou fragiliseraient sa pertinence. De même que l'on ne peut raisonner pareillement sur l'objet technique quand on considère une barre à mine, une sonde marine ou un sonar, un sextant, un téléphone mobile, un iPod ou un GPS, on ne peut raisonner pareillement quand

l'ensemble des dispositifs qui rendirent possible l'esthétique a changé au point de nous faire passer dans un autre régime de l'art.

Quelles sont ces conditions nouvelles qui demandent une nouvelle approche ? Je me borne à en signaler les principales dans leurs grandes lignes, sans leur donner ici d'ordre causal ou de prééminence.

Le musée, sous la forme où il fut la référence de l'esthétique et de l'histoire de l'art, n'est plus

L'institution muséale a essaimé et s'est diffusée. Le musée des chefs-d'œuvre a disparu – ou plutôt tous les musées sont partout remplis de chefs-d'œuvre. Les cathédrales de la création se sont multipliées à tel point qu'elles ne peuvent plus prétendre héberger les trésors uniques de l'art. Le musée demeure un lieu de culte, mais au sens où les cathédrales demeurent aussi des lieux de culte : le souvenir de l'ancien attire des foules de touristes et non plus de croyants. Dans le même temps, le musée s'est rationalisé et industrialisé : le temple est devenu une usine à traiter des flux de visiteurs qui y vivent des expériences esthétiques ou artistiques non plus individuelles et sublimes mais calibrées et formées, notamment par la médiation culturelle, l'information et la communication à destination de publics segmentés. Le musée est aussi une usine à événements et une boutique de souvenirs. Il tend à devenir une sorte de centre commercial culturel où foisonnent les événements et offres artistiques, mais aussi une sorte de loisir culturel et de consommation culturelle. On pourrait parler de « wal-martisation » du musée ou de son entrée dans le monde de la consommation-divertissement.

La production artistique s'est industrialisée et professionnalisée, y compris s'agissant de l'art d'élite

Il existe une production industrielle des œuvres d'art. Un « grand artiste », que ce soit dans les arts traditionnellement reconnus ou dans la musique techno, est aujourd'hui quelqu'un qui produit pour un marché mondial d'événements et de publics avec l'aide d'assistants et

de gestionnaires : il est un entrepreneur et un médiateur dont l'art consiste davantage dans la mise en scène d'une pratique d'artiste que dans des œuvres. Les biennales, grandes expositions, grands concerts, festivals, sont l'occasion de cette mise en scène. Quand il reste des œuvres, elles sont massives, réalisées industriellement ou collectivement, et nécessitent un système de production aussi bien technique que commercial et financier. Dans le domaine de la sculpture, par exemple, les œuvres-performances de Christo et Jeanne-Claude sur des sites gigantesques ou les énormes sculptures de Richard Serra sont exemplaires de cette situation nouvelle. Même si le Bernin, Rubens ou le Tintoret eurent de véritables bureaux d'études et ateliers de production, les artistes contemporains sont passés à une échelle incomparablement supérieure.

L'art connaît la même globalisation que les autres secteurs d'activité

Les biennales, triennales, documentas, les festivals, les rencontres, les expositions itinérantes, les séminaires et symposiums d'artistes sont les lieux de rencontre et de croisement des objets et des artistes dans un univers où se confrontent constamment local et global et où se rencontrent les cultures et les traditions. Les grands musées ouvrent des succursales ou des antennes – cela a commencé avec la politique d'expansion et de délocalisation du musée Guggenheim dans les années 1990, se poursuit et s'amplifie avec les projets d'essaimage du Louvre, du Centre Pompidou, ou la politique d'exposition « globale » (*global enlightenment*) du British Museum. Les musées sont devenus des « marques », au même titre que les productions de l'industrie du luxe, et ces marques obéissent à la logique de la globalisation. Cela signifie aussi qu'il existe des tensions sur le marché des « matières premières culturelles », comme il y en a pour le marché des métaux, du pétrole ou des devises. Une des conséquences importantes, outre cette entrée dans un marché mondialisé, est que la signification des productions artistiques flotte au gré de ces rencontres et associations, et qu'elle

devient en grande partie indépendante des intentions des auteurs : la réception, avec ses conditions variables, définit une signification elle aussi variable, et non l'inverse. On est passé d'un monde où les significations étaient censées être déterminées ou au moins maîtrisées par les artistes, où les spectateurs étaient supposés faire un effort pour les déchiffrer, à un monde où elles flottent au gré des appropriations, détournements, déplacements et réinscriptions.

La production artistique industrielle augmente

Il existe une production industrielle encore plus considérable dans le domaine des arts dits mineurs ou populaires et dans celui de la culture en général : musique populaire, chanson, vêtements, design et cadre de vie, mode, cinéma et télévision, jeux vidéo. Quel que soit le jugement que l'on porte sur cette production, elle est là et elle a d'ores et déjà bouleversé l'ordre de l'art.

Non seulement le système traditionnel des beaux-arts y a fait naufrage, mais les hiérarchies entre les arts et à l'intérieur des arts en ont été bouleversées. Qu'est-ce qui est premier, aujourd'hui, du cinéma ou de l'architecture ? De la peinture ou de la photographie ? D'un danseur ou d'un DJ ? À l'intérieur des arts, les hiérarchies ont été, elles aussi, bouleversées : qu'est-ce qui est premier de l'opéra, de la musique de film ou de la musique de transe techno ? De la haute littérature ou du best-seller bien fabriqué ? De la poésie élaborée ou de la chanson populaire ? De la vidéo d'avant-garde, du décor vidéo d'opéra ou du clip publicitaire ? De Bill Viola artiste ou de Bill Viola décorateur pour l'opéra *Tristan et Iseult* ? De Nan Goldin artiste ou de Nan Goldin photographe publicitaire pour le réseau des chemins de fer franciliens ?

Il s'est développé et se développe une esthétisation générale de la vie et des comportements

Sans que l'on sache comment définir la beauté, celle-ci est une valeur supérieure, peut-être la valeur par excellence de notre temps. Il faut

être beau dans tous les compartiments de l'existence : beau dans son corps, beau dans son apparence, beau dans sa nourriture, dans ses vêtements, dans ses sentiments et émotions (la correction politique et morale), beau dans son environnement. Si l'on demande à quelqu'un qui n'appartient pas à la minorité effectivement ultra-minoritaire des spécialistes de l'art ce que veut dire « esthétique », il ne vous répondra pas « art », mais produits de beauté, cuisine, maquillage et chirurgie du même nom. L'élément esthétique s'est en quelque sorte détaché de l'art pour envahir la vie. Le dandysme est devenu une trivialité démocratique : la vie doit être vécue, vue et jugée esthétiquement.

Allant de pair avec cette globalisation, industrialisation et esthétisation, il y a une explosion du tourisme et de la touristification du monde

Le tourisme est non seulement la première industrie du monde, c'est aussi un mode d'être au monde, une attitude existentielle qui partage beaucoup de traits avec l'attitude esthétique : le désintéressement, la recherche de la nouveauté et du dépaysement, la fraîcheur et la libération du regard, l'ouverture aux expériences et à la sensibilité – même si c'est pour se traduire en fin de compte par des visites grégaires de monuments reconstitués, l'achat de souvenirs authentiques *made in China* et la consommation industrielle de la culture, y compris par l'usure et la destruction.

Tous ces traits définissent une situation nouvelle qui n'a plus grand-chose à voir avec celle qui a vu naître l'esthétique et la philosophie de l'art au tournant des XVIII-XIX^e siècles. La réception des œuvres par un public est devenue la diffusion auprès de publics multiples et segmentés – pluriels. Les œuvres d'art ont été remplacées par des machines à produire de l'expérience de l'art, que ce soit la machine-musée, la machine des médias de diffusion, la production industrielle de la beauté ambiante, ou l'activité de production des artistes-entrepreneurs eux-mêmes. Quant aux critères d'évaluation, ils sont émiettés et éclatés.

tés selon les différents « publics » qui réclament démocratiquement d'avoir leur part au jugement de goût. Bref, l'esthétique, qui avait son ancrage dans des objets et des institutions, dans un certain monde de l'art associant des œuvres, des critiques, des amateurs, des espaces délimités, une rareté organisée, des procédures d'admission et de validation définies, a perdu plus que son sol : elle a perdu son territoire.

En conséquence, des inflexions importantes doivent être apportées au discours esthétique et certaines questions doivent être revisitées. Les inflexions portent sur trois points : l'ontologie des dispositifs de production, la nature de l'expérience esthétique, les *qualia* esthétiques. Les nouvelles interrogations portent sur la poïétique et sur la beauté.

Les inflexions

Comme Walter Benjamin l'avait anticipé, comme l'a explicité Noël Carroll relayé en France par Roger Pouivet, il faut désormais prendre en compte la massification de l'art et admettre en conséquence des correctifs importants à l'ontologie de l'art.

L'ontologie des dispositifs de production

Les produits artistiques (je préfère cette expression à celle d'œuvres d'art de masse, qui traîne encore avec elle l'ontologie ancienne de l'unicité) sont à instances multiples. Ils sont indissociables de machines et dispositifs de production (que ce soit des moyens de communication de masse ou, dans tel cas particulier encore inscrit en apparence dans le monde de la rareté et de l'authenticité, les composants d'une installation dans un centre d'art). Ils sont accessibles de manière immédiate à des publics indéterminés (un air à la mode est destiné à tout le monde dès son « lancement »). À la différence de Carroll et de Pouivet, je pense qu'il ne faut pas durcir ces conditions de définition et continuer de séparer de manière étanche arts de masse et arts d'élite : une distinction tranchée était encore pertinente à l'âge romantique et moderne, à

l'âge de l'esthétique de la distinction, mais si l'on avait procédé en esthétique, comme je l'ai suggéré plus haut, à partir de la musique et de l'opéra, de la littérature imprimée ou de l'art décoratif et ornemental, on n'aurait certainement pas valorisé à ce point la particularité, l'authenticité, le contenu de sens et finalement ces fétiches que sont les œuvres d'art avec leur couronnement – les chefs-d'œuvre.

Bref, il faut opérer un renversement ontologique qui fasse de l'unicité un cas particulier et un cas limite de l'instanciation multiple et qui insiste par principe sur la production de l'art et ses conditions contextuelles.

L'expérience esthétique

En ce qui concerne l'expérience esthétique, le réajustement à faire est considérable et il s'apparenterait, s'il avait lieu, à une révolution conceptuelle. Il s'agit en effet de voir dans l'expérience esthétique d'abord une notion à élucider et non pas un point de départ évident lui-même inquestionnable.

Dire qu'il s'agit d'une notion à élucider a un sens précis : il faut procéder à des enquêtes descriptives, historiques et transculturelles aussi, pour établir quelles sont les variétés de l'expérience esthétique selon les objets qui produisent l'expérience en question : animal beau à regarder, paysage, personne jeune ou vieille ou mûre, objet naturel, spectacle naturel, végétal ou minéral, objet technologique, œuvre d'art, expérience existentielle d'une sorte ou d'une autre. Ici encore, les matériaux à disposition sont innombrables : descriptions littéraires, textes de critiques d'art, de philosophes, propos d'artistes, manières de parler populaires et ordinaires, y compris en tenant compte de la diversité des cultures, que ce soit, pour ne prendre que deux exemples, le langage de la critique d'art africaine étudié par Robert Farris Thompson ou les conceptualisations subtiles de l'expérience esthétique au Japon à travers des concepts comme *sabi* (la beauté de l'ancien), *wabi* (celle de la transcendance et de la pureté), *aware* (la saisie empathique

de la beauté fugitive de la nature), *yugen* (le mélange de beauté corporelle de surface et de beauté spirituelle profonde), etc.

Ne serait-ce qu'au sein du XIX^e siècle européen, on peut discerner des éléments et composantes de l'expérience esthétique très différents selon qu'on lit attentivement Baudelaire, Gautier, Kierkegaard, Schelling, Schopenhauer ou Huysmans. On s'apercevra que l'idée d'expérience esthétique regroupe une famille d'expériences à la fois semblables pour certains aspects et très différentes pour d'autres. Baudelaire rapproche par exemple cette expérience de celles du vin, de la drogue, du parfum et du voyage, alors que la lignée romantique pure et dure la rapproche de l'expérience religieuse et parfois aussi de l'expérience sexuelle (*Don Juan*). De même, la description plotinienne de la contemplation de l'Un est reprise termes pour termes dans de nombreuses définitions de l'expérience de la beauté. J'ajoute qu'un réel respect de la diversité de la notion éviterait de trop distinguer les effets esthétiques des arts d'élite et des arts de masse : la *Mort de Sardanapale* de Delacroix a une valeur érotique autant que formelle, la *Madonna del parto* de Piero della Francesca calme par son recueillement tout en sollicitant, comme l'a fait remarquer Michael Baxandall, les aptitudes ludiques au calcul mental. Certaines BD ou certaines musiques transe sollicitent pareillement des sentiments mélangés et mêlés.

À la lumière de cette étude de l'expérience esthétique, une troisième inflexion de la recherche esthétique devrait concerner les *qualia* esthétiques.

Les qualia esthétiques

Les philosophes d'inspiration analytique ont substitué ce terme à celui des qualités secondes de la philosophie classique. Il faudrait se demander ce que sont effectivement les *qualia* esthétiques, s'ils sont des *qualia* tout court ou d'une sorte particulière, et surtout à quoi ils se rapportent et à quoi ils se réfèrent : quelles expériences les suscitent et comment ? Ces vécus esthétiques peuvent en effet être rapportés à des

objets très différents, et même n'être rapportés à aucun lorsque c'est la totalité du vécu qui est coloré esthétiquement. Il serait intéressant, à cet égard, de voir si l'on ne peut pas réinterpréter en termes de *qualia* la distinction kantienne entre beauté adhérente et beauté libre. Je fais ici cette remarque de manière seulement programmatique.

Ces nouvelles inflexions changeraient déjà très sensiblement l'esthétique en élargissant son champ, en réinterprétant certaines notions consacrées et en mettant fin à l'aveuglement le plus étrange, celui de l'expérience esthétique au cœur d'une discipline qui ne traite pourtant de rien d'autre.

POUR UN RETOUR DE LA PHILOSOPHIE DE L'ART ET DE LA PHILOSOPHIE DE LA BEAUTÉ

La philosophie de l'art

Nous devons maintenant nous demander s'il ne faut pas aller beaucoup plus loin en soulevant à nouveau certaines questions traditionnelles de la philosophie de l'art délaissées par l'esthétique.

Celle-ci, en ne se préoccupant que de l'élément de sensibilité et de réception, a eu tendance à abandonner les interrogations de fond sur l'art, sur les pratiques humaines en ce domaine, sur les fonctions qu'elles remplissent, sur les démarches de production, qu'elles soient élitaires ou populaires, professionnelles ou amateur, normées ou déviantes, individuelles ou collectives. Ce sont là plusieurs domaines d'investigation cruciaux qui doivent être revisités. Car l'art n'a pas uniquement des fonctions esthétiques. Il a aussi des fonctions cognitives, éducatives, identitaires, extatiques, magiques, politiques. Il joue également un rôle comme moyen de communication collective et d'affirmation communautaire.

L'art comme production, comme poésie, comme pratique, échappe aussi en grande partie à la seule problématique esthétique. Dans de nombreux pays aujourd'hui, des groupes d'artistes entendent refuser et exclure le « tout-esthétique » au profit de démarches conceptuelles, cognitives, communicationnelles, ou au nom des valeurs de la « poïétique » – du faire. Après tout, c'est une des caractéristiques majeures de l'art qu'il ne serve à rien et qu'il n'ait pas de fonction évidente ni immédiate, et l'on ne voit pas pourquoi il faudrait à tout prix lui conserver une unique fonction qui serait... esthétique. Face à l'invasion d'une esthétique diffuse, face à l'esthétisation généralisée des sociétés contemporaines, on peut choisir de défendre lucidement un art qui n'ait rien à voir avec l'esthétique, qui se moque du plaisir, de la réception et de la sensibilité – pour retrouver sa simple nature de « faire » valorisé en tant que tel et pour lui-même, sa nature d'activité finalisée mais sans fin. On peut s'interroger sur la signification esthétique du rap : il est tout aussi – voire probablement plus – intéressant de s'interroger sur la pratique « amateur » du rap, sur cette production verbale à fonction expressive et identitaire revendicative. On peut s'interroger sur l'esthétique de la musique techno comme art de masse, mais il est plus intéressant d'essayer de comprendre comment il se fait qu'aujourd'hui beaucoup d'artistes plasticiens, connus ou non, soient aussi des DJ qui produisent de la *house music* dans des milieux professionnels ou dans des cercles d'amis. On peut s'intéresser à l'esthétique du best-seller, mais il est au moins aussi intéressant de s'interroger sur la floraison de blogs et de mises en scène de soi sur les réseaux.

Une autre question devrait être remise à l'honneur, celle de la beauté.

La philosophie de la beauté

Si une notion hante la philosophie depuis qu'elle s'occupe de l'art et même bien avant, c'est celle de beauté. Cette idée, pour obscure qu'elle soit, doit retenir notre intérêt par au moins trois aspects.

1. En premier lieu, elle rassemble autour d'elle toutes les promesses dont l'art et l'expérience esthétique sont porteurs. Peu importe que la beauté soit si difficile ou même impossible à définir, elle est au cœur de l'expérience de l'art comme une fin absolue et en même temps insaisissable. Aussi nuancé et varié que soit le vocabulaire japonais de l'expérience esthétique, c'est toujours une expérience de la beauté qui est cherchée, que ce soit dans les traits de l'âge (*sabi*), dans ceux de l'esprit (*wabi*), dans le sentiment de la fragilité de la nature (*aware*) ou dans la relation entre le plus superficiel et l'intériorité (*yugen*). On pourrait faire les mêmes remarques à propos des catégories esthétiques occidentales : le joli, le sublime, l'excitant, le désirable, le laid et même l'horrible participent aussi de la beauté quand nous les valorisons esthétiquement. C'est pourquoi l'on ne se débarrasse pas plus de la beauté que de son caractère indéfinissable.
2. Le deuxième intérêt de la notion tient à ce qu'elle peut justement être expliquée de tant de façons différentes : par la proportion, le rythme, la mesure, la fonction, le bien, la moralité, le spirituel. Ce qui semble au philosophe engendrer une amphibologie infernale est en fait le cœur même de la notion et de son fonctionnement.
3. Enfin, la beauté a à voir non seulement avec l'art, mais aussi avec la nature et les espèces naturelles, avec les corps humains, avec la vertu et les actions bonnes : cette notion fait ainsi le pont entre le domaine strictement esthétique-artistique et le domaine de l'Être en général. Les philosophes et théologiens du Moyen Âge s'interrogeaient pour savoir si le Beau fait partie ou non des transcendants. Il est bien possible que la question ait toujours sa pertinence.

C'est pourquoi, de même qu'il nous faut aujourd'hui saisir l'expérience esthétique dans sa variété composite, de même qu'il nous faut redécouvrir tout ce qui dans l'art ne relève pas de l'esthétique, de même encore nous faut-il reconsidérer la question de la beauté, au propre et au figuré, aussi bien en tant que question métaphysique que comme réalité au cœur de l'art.

On peut toujours affirmer à longueur de page que l'art du XX^e siècle ne fut plus un art de la beauté – mais de telles affirmations ne sont possibles qu'après avoir exclu du monde de l'art la mode, le design, la photographie et la quasi-totalité du cinéma. Belle victoire de la réflexion que celle qui est gagnée au prix de l'appauvrissement du champ d'objet...

En bref, non seulement l'esthétique doit être redimensionnée drastiquement – pour prendre en compte le nouveau régime de l'art globalisé, industrialisé, livré aux impératifs du tourisme et de l'événement culturel –, non seulement elle doit prendre en compte une gamme étendue de phénomènes esthétiques – dont la plupart se produisent désormais en dehors du monde de l'art –, mais il faut aussi qu'elle soit immergée dans une philosophie de l'art plus ambitieuse, plus soucieuse des productions, des pratiques et des fonctions, et surtout recentrée sur l'énigme de la beauté et de sa poursuite.

On pourra accueillir ces propositions comme des suggestions de consolidation ou de sauvetage de l'esthétique, ou, au contraire, comme la conclusion découlant du constat de sa fin et de la nécessité d'un renouveau de la philosophie de l'art. L'essentiel est que l'on comprenne dans l'un et l'autre cas qu'avec le changement de régime de l'art, nous devons changer nos paradigmes d'appréhension.

Philosophie chinoise

ANNE CHENG

Professeur à l'Institut national des langues
et civilisations orientales

Vouloir aménager un chapitre sur un objet aussi exotique et, surtout, aussi problématique que la philosophie chinoise dans un volume sur « la » philosophie au sens institutionnel du terme, ne laisse pas de susciter un certain nombre de questions, dont il sera montré qu'elles ont elles-mêmes une histoire, ballottée entre la volonté d'hégémonie du savoir occidental et la quête chinoise de reconnaissance. Pour autant, comment décider par principe d'ignorer trois mille ans de formes de pensée riches en propositions fécondes et en développements argumentés, évoqués ici de manière nécessairement succincte ? Enfin, que faire de mieux, dans un travail d'éveil, que de donner à voir deux voies de l'Antiquité chinoise pour faire entendre deux voix spécifiques de ce qui est peut-être – après tout – autre chose que de la philosophie ?

LA PHILOSOPHIE CHINOISE : UN OBJET PROBLÉMATIQUE

Pourquoi, dans un volume consacré à *la* philosophie (occidentale, s'entend), avoir voulu consacrer un chapitre à la philosophie chinoise ? *La* philosophie peut bien se décliner en « philosophie de la connaissance », « philosophie des sciences », « philosophie morale » ou « philosophie politique », et à la rigueur se départager, comme c'est le cas

aujourd'hui, entre « philosophie continentale » et « philosophie anglo-saxonne », mais peut-on sérieusement parler de « philosophie chinoise », car il faudrait alors reconnaître une existence à la « philosophie africaine », « amérindienne », etc. ? Quoi qu'il en soit, n'y a-t-il pas là un projet incongru qui relève, au mieux, d'un désir d'exotisme ? Mais si la philosophie chinoise est, comme on l'entend dire si souvent actuellement, « l'autre » de la philosophie occidentale, est-ce encore de la philosophie ? Que de questions d'entrée de jeu ! Tous ces préliminaires sont-ils bien nécessaires ?

La philosophie chinoise vue d'Europe

On peut commencer par une expérience très simple et quasi infaillible. Essayez donc de parler de « philosophie chinoise » à un philosophe patenté, c'est-à-dire (dans le contexte français) agrégé et professeur de philosophie dans un établissement d'enseignement secondaire ou supérieur, et vous constaterez que la réaction peut varier entre, d'un côté, le rejet pur et simple d'une telle notion et, de l'autre, une écoute – certes courtoise et charitable – mais qui n'ira sans doute pas jusqu'à admettre la possibilité de créer une section « philosophie chinoise » au sein d'un département de philosophie...

Cet embarras plus ou moins explicite, mais toujours bel et bien présent, a une histoire qui fut européenne avant d'être chinoise. Alors que pour les « philosophes » des Lumières des XVII^e-XVIII^e siècles, enthousiasmés par les témoignages des missionnaires jésuites présents en Chine à cette époque, il ne fait aucun doute que Confucius est un des leurs, et même que la Chine est une nation philosophique par excellence, la donne commence à changer à partir du XIX^e siècle.

Dans une Europe en pleine expansion industrielle et coloniale, apparaissent de manière concomitante, d'une part, la philosophie comme discipline professionnelle et institutionnalisée dans le cadre

universitaire et, de l'autre, la sinologie comme science dévolue à un savoir spécialisé sur une Chine désormais exclue de « la » philosophie.

On peut se demander comment on a pu passer en quelques décennies de l'engouement caractéristique d'un Leibniz ou d'un Voltaire pour la « philosophie de la Chine » à un rejet de cette même Chine hors du champ philosophique par ceux qui étaient devenus entre-temps des professeurs, c'est-à-dire des professionnels de la philosophie, Kant et Hegel en tête. Alors qu'il s'agissait pour les philosophes des Lumières de voir dans la Chine une illustration vivante de leur combat contre l'emprise de la religion, le nouveau genre des « histoires de la philosophie » qui prolifèrent en Allemagne et en France à l'orée du XIX^e siècle tend au contraire à délimiter le territoire de la philosophie comme proprement européen, en rejetant dans un dehors non philosophique tout ce qui ne relève pas de l'héritage grec et chrétien.

Quel élève de terminale n'a pas fait ses premiers pas en philosophie avec l'idée que cette noble conquête de la pensée est d'origine grecque ? À bien des égards, la question soulevée en Sorbonne en 1812 par Victor Cousin, porte-parole de la philosophie hégélienne en France : « Y eut-il ou n'y eut-il pas de philosophie dans l'Orient ? », est encore d'actualité. Il est sans doute utile de rappeler que la conviction encore communément acceptée chez nous que « la philosophie parle grec » remonte, en réalité, à l'époque relativement récente de l'Europe conquérante du XIX^e siècle et qu'elle représente encore un vestige tenace des influences d'abord hégélienne, puis husserlienne et heideggerienne, sur l'*establishment* philosophique français. Quand on ne dit pas avec Hegel que l'Orient est *avant* la philosophie, on dit avec Heidegger qu'il est *à côté*, ce qui aboutit aujourd'hui à des dissertations à perte de vue sur la Chine comme *l'autre* de la philosophie...

L'invention de la « philosophie » en Chine

Si donc philosophie chinoise il y a, elle ne représente pas en tout cas, contrairement aux autres spécialités prises en compte dans le présent volume, une discipline enseignée pour elle-même dans nos institutions éducatives. Mais peut-on pour autant rejeter d'un revers de main dans un dehors non philosophique une tradition de pensée qui a réussi à maintenir une remarquable continuité pendant trois millénaires – dont le dernier en date a concerné, bien au-delà du seul espace chinois, tout le « monde sinisé » (incluant la Corée, le Japon, le Vietnam), autant dire tout un continent ? C'est précisément cette imposante échelle spatiotemporelle qui a convaincu les philosophes des Lumières de la nécessité de prendre en compte une telle tradition. Mais un siècle plus tard, au moment où la Chine menaçait de succomber sous les agressions conjuguées des puissances coloniales occidentales, il lui a bien fallu se rendre à l'évidence et admettre leur suprématie dans le domaine matériel mais aussi intellectuel, et s'évertuer à comprendre ce qui en constituait les fondements : politique, droit, sciences, philosophie, religion, etc.

C'est ainsi que, grâce à la médiation du Japon qui avait acquis, dès la seconde moitié du XIX^e siècle, une bonne avance sur la Chine dans la volonté de se moderniser, fut inventée une série de néologismes pour traduire les grandes catégories du savoir occidental, parmi lesquelles figurait en bonne place la « philosophie » telle qu'elle était alors conçue en Europe. Mais tandis que pour les intellectuels japonais, il ne pouvait exister de « philosophie japonaise » que moderne, leurs homologues chinois estimaient qu'une « philosophie chinoise » s'était développée parallèlement aux philosophies occidentales et avait donc une histoire.

Dès les premières décennies du XX^e siècle ont commencé à proliférer des « histoires de la philosophie chinoise » dont la périodisation était plus ou moins calquée sur celle de leurs modèles occidentaux, et qui tendaient à montrer que la Chine, elle aussi, avait élaboré très tôt une

épistémologie, une logique, une ontologie, etc. Caractéristique à cet égard, le monument qu'est l'*Histoire de la philosophie chinoise* de Fung Yu-lan, datée des années 1930, a connu un large succès auprès du public occidental d'après-guerre grâce à sa traduction en anglais dans les années 1950.

Nous voici à présent au début de ce XXI^e siècle où la donne a complètement changé : après (et malgré) un siècle de guerres et de révolutions plus traumatisantes les unes que les autres, la Chine apparaît désormais comme la prochaine grande puissance à pouvoir prétendre à l'hégémonie mondiale. Nombre d'intellectuels chinois, sans être nécessairement des idéologues du renouveau nationaliste, remettent en question la « politique de reconnaissance » qui a dicté, il y a un siècle, l'appropriation des catégories occidentales, et proposent une façon plus intrinsèque, moins eurocentrique, d'envisager leur propre histoire des idées. Dans leur effort pour en dégager les fondements et les conditions d'existence propres, ils en arrivent inévitablement à soulever de nouveau la question (mais cette fois dans une perspective inversée) : « Doit-on encore parler de philosophie chinoise ? » – sous-entendu : si, d'une part, on décide de s'en tenir à une détermination étroite, institutionnalisée, voire professionnalisée, de la philosophie, et si, d'autre part, on se refuse à dénaturer complètement la spécificité des modes de pensée, de questionnement et de développement historique de la tradition intellectuelle chinoise.

Voyons comment se présentent ces modes, avant même que de vouloir trancher une question qui finit toujours par se réduire à une querelle de définitions.

COMMENT SE PRÉSENTE LA TRADITION INTELLECTUELLE CHINOISE DANS SON DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE ?

La haute Antiquité et le culte des ancêtres

Dès la plus haute Antiquité, à partir du milieu du deuxième millénaire avant l'ère chrétienne, les toutes premières traces écrites témoignent des caractères originaux de la civilisation chinoise, qui plonge ses racines dans le culte des ancêtres et dans le caractère divinatoire de l'écriture et de la rationalité. Les renseignements que nous détenons sur les débuts de cette période nous sont fournis par des inscriptions de nature oraculaire sur des os et écailles d'animaux. Ce sont le plus souvent des questions posées par les devins aux mânes des ancêtres ou aux divinités de la nature, accompagnées de pronostics et d'interprétations. Il est probable que les fameux diagrammes du *Livre des Mutations* soient le résultat de certaines de ces pratiques divinatoires anciennes.

Le Yijing

Le *Livre des Mutations*, ou *Yijing* (souvent transcrit *Yi-king*), remonte à la plus haute Antiquité. Bien que son origine et sa composition soient sujettes à de multiples controverses, on peut considérer qu'il s'agit en premier lieu d'un système de notation d'actes de divination qui impliquaient, au lieu de la manipulation des écailles de tortue ou des omoplates de bovidés pratiquée antérieurement, le décompte chiffré de tiges d'achillée. On obtenait ainsi 64 hexagrammes, qui représentaient toutes les superpositions possibles de 6 monogrammes pleins (—) et brisés (-- --) et qu'il était possible de décomposer en 8 trigrammes de base :

<i>qian</i>	☰	<i>kun</i>	☷
<i>gen</i>	☶	<i>dui</i>	☱
<i>kan</i>	☵	<i>li</i>	☲
<i>zhen</i>	☳	<i>xun</i>	☴

Ces figures hexagrammatiques accompagnées de leurs sentences divinatoires constituent le « noyau dur » du texte. Vient en sus un ensemble de commentaires, communément appelés les « Dix Ailes » et traditionnellement attribués à Confucius, qui sont plus vraisemblablement le résultat d'une sédimentation de textes qui commence sous les Royaumes Combattants pour ne se stabiliser qu'au début de l'ère impériale, au III^e siècle av. J.-C.

Le langage que constitue la combinatoire des hexagrammes donne une figuration ou configuration structurée et structurante d'un monde où tout est signe, réseau de correspondances et d'interactions symboliques, à telle enseigne que l'on a pu voir dans ces représentations diagrammatiques l'origine de l'écriture chinoise – spéculation purement fantasmagorique et fantaisiste, mais néanmoins révélatrice.

L'examen des inscriptions oraculaires a révélé l'importance du culte des ancêtres royaux, qui est peut-être issu d'un culte préhistorique des morts, sans pour autant se confondre avec celui-ci. Les ancêtres ne sont pas simplement des esprits qui résident dans le monde des morts, ils maintiennent aussi un lien avec leur descendance vivante. Par-delà la frontière entre vie et mort, ils continuent, du fait qu'ils sont membres de la communauté familiale, à y jouer un rôle, et leur statut dans la parenté garde tout son sens. Il y a donc continuité entre les sacrifices dus aux ancêtres et les rites à respecter à l'égard des vivants. En effet, le culte des ancêtres exalte d'emblée le groupe de parenté comme modèle de l'organisation des vivants, et c'est sans doute pour cette raison que, au-delà de sa fonction proprement religieuse, il a contribué dans une large mesure à donner naissance à une certaine conception de l'ordre social et politique en Chine.

Plus qu'un esprit de l'au-delà, l'ancêtre représente d'abord un rôle familial dans lequel il se fond presque au point de perdre toute histoire personnelle, tout destin individuel. Il ne possède guère le caractère héroïque ou surhumain qui permettrait de construire autour de lui un mythe. On a souvent remarqué la relative pauvreté des mythes dans la

culture religieuse chinoise. Certes, ils ont été délibérément effacés par la tradition confucéenne, mais l'explication pourrait bien tenir en partie à la nature même du culte des ancêtres et de la conception de l'ancêtre, lesquels rendent perméable la frontière non seulement entre vie et mort, mais aussi entre humain et divin.

C'est peut-être le sens d'un ordre harmonieux associé au culte des ancêtres qui a mis en valeur les caractéristiques de constance et de régularité dans la nature, plutôt que ses aspects imprévisibles et irrationnels. La pratique de ce culte comporte des sacrifices communs offerts à la fois aux ancêtres – réels et mythiques – des souverains et aux divinités de la nature telles que les esprits des fleuves (en particulier le fleuve Jaune), des montagnes, de la terre, des points cardinaux, etc., qui sont peut-être autant de vestiges d'une religiosité animiste. Au-dessus de tous ces mânes et esprits qui remplissent une fonction de médiation, se trouve une divinité unique qui a pour nom *di* (ou *shangdi*, le Souverain d'En-haut) et qui apparaît à la fois comme Ancêtre suprême et comme toute-puissance commandant à l'ensemble de la nature.

Vers un ordre cosmologique

D'après des études récentes, l'émergence de *di* comme divinité suprême coïncide avec la suprématie des Shang, première des dynasties royales de la haute Antiquité. De là proviendrait l'idée que le dieu unique trouve sa contrepartie au sein de l'ordre humain dans le souverain universel, parallélisme qui restera à la base de la pensée et de la pratique politiques en Chine jusqu'à l'aube du XX^e siècle (*di* est en effet l'appellation adoptée par les souverains de la Chine impériale depuis son instauration par le premier empereur, Qin Shihuangdi, en -221). La prédominance du culte des ancêtres dans la civilisation de la Chine antique a favorisé une vision du monde où la divinité suprême, l'Ancêtre par excellence, ne prend pas la forme d'une toute-puissance créatrice ou d'un premier moteur. Il s'agit plutôt d'une autorité

ordonnatrice qui joue le rôle de pivot entre le monde cosmique, constitué d'entités et d'énergies en interaction harmonieuse, et le monde sociopolitique humain, régi par des réseaux de relations de type familial et hiérarchique et par des codes de comportement rituel.

Pour les débuts de la dynastie Zhou, nous disposons d'informations fournies par des inscriptions sur des ustensiles de bronze et par des documents qui seront intégrés, pour la plupart, dans un ensemble de textes sacrés sous le nom de *Classiques* par le courant confucéen au début de l'ère impériale (III^e-II^e siècles). Si cette période initiale n'a pas été l'âge d'or décrit dans cette littérature, il semble qu'elle se caractérise par une stabilité relative. Le message religieux et politique des Zhou est assez clair : ils récuse tout lien de parenté entre la divinité et une lignée royale en particulier – d'où la fameuse idée du Mandat céleste qui restera à la base de toute la théorie politique chinoise – et veulent assimiler au Souverain d'En-haut de leurs prédécesseurs leur propre divinité suprême, le Ciel (*tian*). Tout en continuant à se manifester comme volonté active, le Ciel est dès lors perçu de plus en plus comme source et garant d'un ordre rituel et d'une harmonie préétablie. Or, toute la question qui se pose à l'époque du déclin des Zhou où vécut Confucius (551-479), et qu'il fut le premier à formuler en termes clairs, est de savoir pourquoi l'humanité s'est départie de cet ordre, de cette harmonie, et comment les restaurer.

La diversification des courants de pensée

Avec le formidable pari sur l'homme lancé par Confucius, sur lequel nous reviendrons plus loin, se forge une éthique qui ne cessera plus de travailler la conscience chinoise. Sous les Royaumes Combattants (IV^e-III^e siècles), le discours s'affine dans un extraordinaire brassage d'idées dû à la multiplication des courants de pensée. Alors que les propos de Confucius représentaient une sorte d'âge d'or où la parole sortait sans effort, Mencius, son héritier spirituel un siècle plus tard, doit passer

son temps à fourbir ses armes, faisant flèche de tout bois pour relever les défis et parer aux attaques. À l'époque où s'affrontent « cent écoles », il a affaire à rude concurrence : outre la Voie de Zhuangzi, un discours légiste se met en place avec Shen Buhai et Shang Yang ; il y a aussi les stratèges, connus surtout à travers les traités sur l'art de la guerre, les diplomates qui prônent des alliances « verticales et horizontales » (nord-sud et est-ouest), les sophistes, les adeptes du « Divin Fermier », sans oublier l'école moïste. C'est pendant cette période antique que tout se joue et se dessine : les données de départ, les atouts, les enjeux, ainsi que les orientations à venir.

Avec l'unification de la Chine en un premier empire centralisé en -221, le pluralisme et l'effervescence intellectuelle des Royaumes Combattants marquent le pas et connaissent une première forme de stabilisation sous les Han (-206 à +220). En même temps que se mettent en place les institutions et les habitudes politiques qui vont caractériser dans ses grandes lignes le système impérial chinois pendant ses deux mille ans d'existence, se dessine une identité culturelle chinoise fondée sur un ensemble de notions communes et sur une pensée déjà formalisée. C'est au moment où semble triompher la *pax sinica* que la pensée chinoise aborde une nouvelle ère où elle se trouve confrontée à son « dehors ». Après la chute de la dynastie Han au III^e siècle et l'effondrement de toute sa vision du monde, l'espace politique chinois connaît une fragmentation qui favorisera la résurgence des courants philosophiques de l'Antiquité, mais aussi et surtout l'implantation du bouddhisme venu de l'Inde.

Le début de l'ère chrétienne et l'assimilation du bouddhisme

Lorsque se manifestent, dès le I^{er} siècle de l'ère chrétienne, les premiers signes d'une présence bouddhique en terrain chinois, on est au début d'un long et immense processus d'assimilation du bouddhisme

indien par la culture chinoise, processus qui va durer plusieurs siècles et avoir des répercussions profondes, voire insoupçonnées. Il faut rappeler que le bouddhisme fut, avant l'arrivée du christianisme, la première expression d'une spiritualité universelle, en même temps que d'une culture étrangère, à s'introduire dans une Chine qui venait de se constituer un sens très fort de son identité Han, intervenant là où la mentalité confucéenne s'était révélée défaillante : par-delà toutes les distinctions hiérarchiques, c'est à tous les hommes que s'adressent la doctrine du *karma*, qui met tout un chacun à la même enseigne, ainsi que l'idéal de la bouddhité dont nous possédons chacun les germes en nous. Tout en s'adaptant à la société et aux mœurs chinoises, cette forme de pensée d'origine étrangère transformera en profondeur tout l'acquis culturel, jusqu'à permettre la grande floraison des Tang (VII^e-IX^e siècles), où le bouddhisme achève de se siniser, notamment sous la forme du *Chan* (*zen* en japonais). Inspiré par l'esprit missionnaire du grand véhicule, ou Mahâyâna, il a réussi à étendre largement son influence dans toute l'Asie orientale, contribuant dans la foulée à importer en Corée et au Japon une grande partie de la culture et des institutions chinoises.

Le renouveau de la culture confucéenne

La réussite du bouddhisme dans son projet universaliste tient pour beaucoup à son autonomie par rapport à l'ordre culturel et socio-politique. C'est bien parce qu'il représente un immense défi aux cadres institutionnels et intellectuels acceptés depuis des siècles par la tradition confucéenne, qu'il a provoqué chez celle-ci un renouveau radical d'une telle ampleur à partir de la fin du premier millénaire, dans l'effort consenti par la tradition lettrée des Song (X^e-XIII^e siècles) pour se repenser de fond en comble en fonction de la nouvelle donne.

Aux alentours de l'an mille de l'ère chrétienne, tandis que l'Europe s'active à ériger des cathédrales, la Chine est occupée à construire un

nouvel ordre sociopolitique. Certains n'ont pas hésité à voir dans ce tournant l'avènement de la modernité chinoise – un équivalent, en quelque sorte, de la Renaissance en Europe. De même que cette dernière a eu des répercussions jusque dans le monde occidental moderne, la mutation qui se produit en Chine au début des Song est porteuse d'une culture qui va perdurer pendant un millénaire, jusqu'à l'aube du XX^e siècle. D'un ordre social fondé sur un réseau de dépendances personnelles, on passe à un autre, où les rapports entre les individus sont médiatisés en grande partie par les lois de l'économie monétaire et de la propriété privée. Sous les Song, la propriété foncière, de nature très différente de celle de l'aristocratie Tang, forme l'assise économique principale de la nouvelle « classe mandarinale », fondée sur le principe méritocratique du système des examens, et dont le destin va se confondre avec celui de l'empire.

Avec l'ouverture et le développement des concours de recrutement officiels, s'imposent de nouveaux besoins d'éducation et la nécessité de créer des écoles et des académies. De ce besoin éducatif, ainsi que de la nécessité de rallier à des valeurs morales traditionnelles une société gagnée par l'engouement pour le taoïsme et le bouddhisme, naît un nouvel élan confucéen. Il convient de souligner, à cet égard, le rôle déterminant joué par le développement considérable, dès le X^e siècle, de la xylographie, technique de reproduction de l'écrit rapide et bon marché. On peut voir là non seulement un sursaut, mais aussi une « démocratisation » de la culture savante, rendus possibles par l'essor de l'imprimerie, qui avait d'abord servi à propager la foi bouddhique et permettait dorénavant de diffuser le corpus canonique confucéen et sa riche littérature exégétique dont la connaissance était obligatoire pour la préparation des examens civils.

Sur le plan des idées, on assiste à une véritable régénération du confucianisme à l'issue d'un millénaire d'acculturation du bouddhisme. La réaction « néo-confucéenne » (comme on l'appelle en Occident) à l'influence bouddhique s'accompagne d'une remise en valeur de la

cosmologie ancienne, fondée sur la primauté de l'énergie vitale et l'alternance du Yin et du Yang, et formalisée dans le fameux *Livre des Mutations* : vision du monde totalisante et parfaitement cohérente qui inclut une préoccupation centrale pour le perfectionnement moral de soi au plan individuel. C'est ce nouvel esprit confucéen qui se trouve puissamment synthétisé au XII^e siècle dans la pensée de Zhu Xi (1130-1200), puis imposé comme orthodoxie d'État dans les examens mandarinaux par la dynastie mongole des Yuan aux XIV^e-XV^e siècles, avant d'être largement diffusé dans tout le monde sinisé (Corée, Japon, Vietnam) où il connaît des développements extrêmement fructueux et créatifs.

En réaction contre ce renouveau jugé trop livresque, la dynastie Ming est marquée aux XV^e-XVI^e siècles par une redécouverte des vertus de l'introspection, laquelle suscite par contre-réaction un retour aux valeurs pratiques, accéléré par l'instauration de la dynastie manchoue des Qing (XVII^e-XX^e siècles).

Le défi de la modernité occidentale

Au moment où elle a fini d'assimiler le bouddhisme, la pensée chinoise est confrontée à la tradition, encore plus étrangère, du christianisme et des sciences européennes, d'abord par le truchement des missionnaires, puis à travers les contacts qui se multiplient tout au long du XIX^e siècle jusqu'à prendre la forme d'agressions de la part des puissances occidentales. Au seuil du XX^e siècle, la Chine se trouve alors écartelée entre le poids écrasant de l'héritage du passé et l'exigence impérative de répondre au nouveau défi occidental, compris comme celui de la modernité. Le mouvement iconoclaste du 4 mai 1919, le premier de cette ampleur à tourner résolument le dos à une tradition deux fois millénaire, inaugure symboliquement une nouvelle ère, faite de contradictions et de conflits qui sont encore loin d'être résolus aujourd'hui.

QUE NOUS DISENT LES PENSEURS CHINOIS ET COMMENT LE DISENT-ILS ? DEUX CONCEPTIONS DE LA VOIE DANS L'ANTIQUITÉ

Comment résumer en un chapitre unique tout ce qui s'est pensé et écrit pendant des milliers d'années et qui est loin de correspondre à la représentation, par trop commune dans les esprits occidentaux peu curieux, d'un long fleuve tranquille ? Comment rendre compte de manière pertinente du foisonnement d'idées, de positions, de débats qui ont animé la seule période antique, sans parler de celles qui ont suivi ? Les philosophes pourront trouver du grain à moudre dans la phénoménologie de la culture de soi développée par Zhuangzi, dans les différentes conceptions du langage des sophistes, dans les théories politiques des légistes, etc. Pour ce faire, ils peuvent se reporter aux ouvrages mentionnés dans la bibliographie mise en ligne. Plutôt que de nous embarquer dans ce genre de mission impossible et surtout inutile, contentons-nous de procéder à un travail d'éveil en nous concentrant sur quelques moments clés, au risque de faire des choix arbitraires, partiels et partiiaux. Retenons que la priorité ici est de s'attacher à des questions qui font encore largement sens aujourd'hui pour les modernes occidentaux que nous sommes. Si nous nous intéressons encore aux sagesse anciennes, ce n'est pas par simple plaisir de visiter un musée des antiquités, mais par conviction qu'elles ont encore quelque chose à nous dire ici et maintenant. Leur façon de le dire a également son importance, aussi avons-nous choisi de leur laisser la parole.

Prenons, en guise d'exemple, Confucius et Laozi (Lao-tseu). Pourquoi ces deux noms tout particulièrement ? En premier lieu parce que ce sont les plus connus du grand public occidental – et ce n'est sans doute pas un hasard : on peut en effet dire qu'ils représentent à eux seuls l'une des alternatives majeures de la pensée antique chinoise. Quelle en est la préoccupation principale ? Il s'agit de faire l'inventaire de toutes les ressources que nous pouvons mobiliser pour habiter le

monde, c'est-à-dire pour vivre le mieux possible notre rapport à l'univers et à nos semblables humains. Remarquons au passage que, plus de deux millénaires plus tard, ce projet est encore – ô combien – d'actualité à un stade dit « évolué » de l'histoire de notre humanité et dans nos sociétés dites « avancées », où se posent plus que jamais des problèmes de gestion de l'environnement et la fameuse question du « vivre ensemble ».

Quelles sont les ressources dont nous disposons ? À aucun moment les penseurs chinois n'ont été tentés d'aller chercher midi à quatorze heures, c'est-à-dire de se mettre en quête de ces ressources ailleurs qu'en eux-mêmes. Depuis ses origines, la pensée chinoise est animée par une confiance fondamentale et fondatrice dans le fait que le monde est lisible, intelligible et « gérable » pour l'homme, ce qui rend inutile d'hypostasier un Dieu ou un « premier mobile » créateur et ordonnateur de toutes choses. Tout l'effort est placé dans le sens de la recherche d'une lecture et d'une gestion optimales, c'est-à-dire de l'utilisation la plus intelligente possible des ressources d'énergie et d'harmonie inhérentes au monde, et non de l'élaboration d'une vérité logique théorique, d'une façon de forger des jugements valables en tout temps et en tout lieu, selon l'idéal géométrique des Grecs. Il s'agit, en somme, de partir du réel, *in medias res*, et non d'un point de vue en surplomb (qu'il s'agisse d'une vision théorétique ou divine).

On peut distinguer deux grandes options qui se trouvent exposées respectivement dans les *Entretiens* de Confucius, et dans le *Livre de la Voie et de sa puissance* (*Daodejing* ou *Tao-te-king*) attribué à Laozi (pseudonyme signifiant « le Vieux Maître »). Il y a l'option qui consiste à miser sur notre humanité, comprise comme notre capacité morale, et il y a celle qui consiste à exploiter les ressources de l'énergie vitale qui nous anime en même temps que toute la réalité qui nous entoure. Nous allons donc commencer par ce que j'ai appelé ailleurs le « pari confucéen » qui a, en quelque sorte, donné le ton.

L'enseignement confucéen

C'est en effet Confucius qui, le premier dans l'Antiquité chinoise, éprouve le besoin de prendre la parole pour tirer la sonnette d'alarme : c'est pour lui une urgence de rappeler ce qu'est la Voie (*Dao* ou *Tao*) de l'humanité, car le monde dans lequel il vit lui paraît littéralement « dévoyé », en pleine perte de repères et de ce que nous appellerions aujourd'hui « valeurs ». La pérennité de l'enseignement confucéen, apparu il y a 2 500 ans mais encore vivace dans les sociétés chinoises ou sinisées d'aujourd'hui, s'explique par la force de la parole de Confucius, qui a su s'extraire du contexte conjoncturel de l'époque pour envisager le processus d'humanisation dans le long terme.

Ce que nous propose cet enseignement n'est pas tant de créer théoriquement – selon les principes d'un Logos rationnel, d'une géométrie ou d'une logique – les conditions d'un monde idéal, que de s'efforcer de vivre pleinement dans le monde qui est le nôtre, et d'y vivre le mieux possible. Il s'agit, en d'autres termes, de prendre le monde en situation, tel que nous le vivons et l'habitons de l'intérieur, et non comme un objet de pensée, d'analyse et de spéculation. C'est ainsi que, tout comme Socrate, Confucius n'a pas laissé d'écrits ou de traités doctrinaux, ses propos ayant été seulement conservés sous la forme des fameux *Entretiens* avec ses disciples et contemporains. Dans ces bribes de conversations à bâtons rompus, où se fait entendre pour la première fois dans la littérature chinoise la voix de quelqu'un qui parle en son propre nom, à la première personne, il est impossible d'entrevoir de système, ni même de sujets ou de thèmes traités de façon développée, et pourtant s'en dégage l'impression distincte que Confucius a voulu faire passer un message bien précis. Il y est question, au fond, de la façon dont on devient un être humain à part entière.

Apprendre à être humain

Au commencement, il y a « l'apprendre » (*xue* 學 : la partie supérieure du caractère chinois représente à l'origine une salle de tir à l'arc, puis

par extension l'apprentissage et la pratique de cette discipline), le tout premier mot des *Entretiens*, dont la place centrale qu'il occupe chez Confucius correspond à sa conviction intime que la nature humaine est éminemment perfectible : l'homme – tout homme – se définit comme un être capable de s'améliorer, de se perfectionner à l'infini. Pour la première fois dans une culture aristocratique, fortement structurée en castes et en clans, l'être humain est pris dans son entier. On peut dès lors parler d'un optimisme foncier et d'un pari universel sur l'homme. Confucius ne commence pas par un quelconque endoctrinement, mais par la résolution d'apprendre prise par l'être humain qui s'engage sur le chemin de l'existence. Il ne s'agit pas tant d'une démarche exclusivement intellectuelle ou purement livresque que d'une expérience de vie. En fait, il n'y a pas de coupure entre les deux, entre la vie de l'esprit et celle du corps, entre théorie et pratique, le processus de pensée et de connaissance engageant la totalité de la personne. L'apprendre est une expérience qui se pratique, qui se partage avec autrui et qui est source de joie, en elle-même et pour elle-même.

La visée pratique de l'éducation est de former un homme capable, sur le plan politique, de servir la communauté et, en même temps, sur le plan moral, de devenir un « homme de bien », les deux plans n'en faisant qu'un puisque servir loyalement son prince s'assimile à servir filialement son père. À une époque où l'éducation constitue le privilège d'une élite, Confucius affirme qu'un tel privilège doit être apprécié à sa juste valeur et assorti d'un sens des responsabilités. Loin de vouloir bouleverser l'ordre hiérarchique, il le cautionne, mais en lui insufflant un sens moral : la responsabilité des membres de l'élite éduquée est de gouverner les autres pour leur plus grand bien.

C'est ainsi que s'esquisse, d'entrée de jeu, le destin « politique » (au sens large) de l'homme engagé dans « l'apprendre » et qui se sent chargé d'une haute mission : prendre part au processus d'harmonisation de la communauté humaine. Comme le dit un penseur confucéen du XI^e siècle, « apprendre, c'est apprendre à faire de soi un être

humain ». On ne saurait mieux dire qu'être humain, cela s'apprend et cela constitue une fin en soi. C'est même la valeur suprême, il n'en est pas de plus haute. De fait, l'enseignement confucéen, tout au long de ses vingt-cinq siècles de transmission, n'a cessé de pousser au plus loin cette exigence. Il rejoint ainsi le constat des scientifiques contemporains : notre « humanité » n'est pas un donné, elle se construit et se tisse dans les échanges entre les êtres et la recherche d'une harmonie commune. Toute l'histoire de l'humanité ainsi que notre expérience individuelle sont là pour nous confronter à l'évidence, non pas que nous devons rester cantonnés dans « l'humain, trop humain », mais bien au contraire que, humains, nous ne le sommes jamais assez et que nous n'en finirons jamais de le devenir davantage.

La relation à autrui

On pourrait dire que la grande idée neuve de Confucius, la cristallisation de son pari sur l'homme, se résume en un seul mot : *ren* 仁. Le caractère chinois est composé du radical « homme » et du signe « deux » : on peut y voir l'homme qui ne devient humain que dans sa relation à autrui. En somme, il faut être deux pour être humain. Dans le champ relationnel ouvert par la graphie même de ce terme, le moi ne saurait se concevoir comme une entité isolée des autres, retirée dans son intériorité, mais bien plutôt comme un point de convergence d'échanges interpersonnels. Un grand exégète définit le *ren* comme « le souci qu'ont les hommes les uns pour les autres du fait qu'ils vivent ensemble » – ce que nous appelons aujourd'hui « solidarité humaine ».

Loin de définir un idéal figé et stéréotypé de perfection auquel il faudrait se conformer, le *ren*, cette qualité de la relation humaine, serait plutôt un pôle vers lequel tendre à l'infini. À l'un de ses disciples, Confucius répond : « Le *ren*, c'est aimer les autres » (*Entretiens*, XII, 22). On a souvent voulu voir dans cette phrase, surtout depuis l'époque des missionnaires, un rapprochement possible avec l'*agapè* chrétienne, en oubliant que, loin de faire référence à une source divine, l'amour dont

parle Confucius est tout ce qu'il y a de plus humain, enraciné qu'il est dans sa dimension affective et émotionnelle et dans une relation de réciprocité : « Pratiquer le *ren*, c'est commencer par soi-même : vouloir établir les autres autant qu'on veut s'établir soi-même, et souhaiter leur accomplissement autant que l'on souhaite le sien propre. Puisse en toi l'idée de ce que tu peux faire pour les autres – voilà qui te mettra dans le sens du *ren* ! » (*Entretiens*, VI, 28). Tout commence par soi, non pas au nom d'un égocentrisme forcené mais au contraire d'une exigence sans limite envers soi-même. Mais simultanément, c'est dans ce travail sur soi-même que l'on est apte à étendre sa mansuétude à son entourage. Ce double axe de tension ouvre un champ relationnel fondé sur le respect et la déférence réciproque.

Les rites

Pour Confucius, être humain, c'est être d'emblée en relation avec autrui, relation qui est perçue comme étant de nature rituelle. Se comporter humainement (c'est-à-dire de manière distincte de la brute), c'est se comporter rituellement. Dans l'esprit de Confucius, le sens de l'humain (*ren*) et le sens des rites (*li*) sont indissociables. Ces deux termes, les plus fréquemment utilisés dans les *Entretiens*, désignent en fait deux aspects d'une seule et même chose : ni plus ni moins la conception confucéenne de l'humain – ce qui ne laisse pas d'apparaître comme un paradoxe au regard du particularisme culturel habituellement associé aux rites. Dans ses références au *li* 禮, Confucius fait souvent allusion à l'origine religieuse du mot. Composé du radical des choses sacrées, auquel vient s'ajouter la représentation schématisée d'un brouet de céréales dans une coupe, le caractère chinois désigne à l'origine un vase sacrificiel, puis, par extension, le rituel du sacrifice. Mais ce qui intéresse Confucius dans le *li*, et ce qu'il en retient, ce n'est pas l'aspect proprement religieux du sacrifice à la divinité, mais l'attitude rituelle de celui qui y participe. Attitude d'abord et surtout

intérieure, pénétrée de l'importance et de la solennité de l'acte en cours, qui se traduit naturellement au-dehors par un comportement formel contrôlé.

En associant étroitement les rites à sa grande idée de l'humain, Confucius leur insuffle un sens nouveau dans le code rituel de l'aristocratie ancienne, réduit à son époque à un cadre vide et des formes sans vie. Voici que la lettre est de nouveau animée par l'esprit. Confucius opère à propos de *li* un « glissement sémantique », passant du sens sacrificiel et religieux à l'idée d'une attitude intériorisée de chacun de nous, qui est conscience et respect d'autrui et qui garantit l'harmonie des relations humaines, autant sociales que politiques. Il y a en fait déplacement du sacré qui, du domaine proprement religieux, en vient à englober la sphère de l'humain. Ainsi, là où l'on pouvait attendre la contrainte culturelle la plus forte et la plus exclusive se trouve en fait le cœur de l'humanisme confucéen.

Dans la façon dont Confucius transmet en la transformant la Voie royale de l'Antiquité, se profile déjà le destin de la tradition chinoise. Celle-ci, au lieu de se scléroser dans la reproduction indéfinie d'un même modèle, ne doit sa vitalité plusieurs fois millénaire qu'à son ancrage dans l'expérience et l'interprétation personnelles des individus qui la vivent. C'est précisément dans la mesure où la Voie confucéenne est à la portée de tout un chacun qu'elle peut prétendre à l'universalité. Comme le dit si bien Confucius : « C'est l'homme qui élargit la Voie et non la Voie qui élargit l'homme » (*Entretiens*, XV, 28).

Le Laozi

Or, cette phrase de Confucius pourrait très bien se trouver inversée dans le *Laozi* (précisons que nous ne parlons pas du personnage, selon toute vraisemblance fictif, mais du texte auquel il a donné son nom et qui est daté du IV^e-III^e siècle, c'est-à-dire nettement postérieur au vivant de Confucius). En effet, celui-ci propose une alternative qui se

construit justement par opposition à l'option confucéenne. Selon lui, l'option morale, humaniste, n'est pas convaincante. Elle s'est même révélée désastreuse, car elle n'a pas pu ou su endiguer la montée de la violence, de la logique de guerre qui prédomine à l'époque des Royaumes Combattants. La question se pose alors : que faire pour arrêter la spirale de la violence ? On ne peut espérer le faire en multipliant les méthodes ou voies (*dao*), parmi lesquelles figure la morale confucéenne, mais en retournant au grand Dao originel.

Le non-agir

Pour ce faire, il faut radicalement changer de stratégie et recourir délibérément au paradoxe, prendre à contre-pied tout ce qui a été tenté jusqu'à maintenant : au lieu de continuer à préconiser de nouveaux modes d'action, pousser au contraire la provocation jusqu'à préconiser le non-agir. Comment cela, direz-vous ? Le moyen de sortir du cercle vicieux de la violence, de remédier au pillage, à la tyrannie, au massacre, à l'usurpation, dans un contexte où les principautés les plus puissantes se livrent une bataille sans merci pour l'hégémonie, serait de s'abstenir d'agir ?

Le *Laozi* commence par rejeter explicitement le moralisme confucéen autant que toute forme d'activisme. Il part de la constatation, au demeurant fort simple et à la portée de tous, que dans le monde naturel aussi bien qu'humain, la force finit toujours par se retourner contre elle-même (il n'est que d'observer en direct la situation des forces armées américaines, naguère au Vietnam, aujourd'hui en Irak...) :

*« Ne cherche pas à primer par les armes
Car primer par les armes appelle à la riposte » (§ 30)*

*« Celui qui agit détruira
Celui qui saisit perdra
Le Sage, n'agissant sur rien, ne détruit rien
Ne s'emparant de rien, il n'a rien à perdre » (§ 64)*

Ainsi, le non-agir vise à briser le cercle de la violence, mais le plus naturellement du monde : en laissant la violence se détruire elle-même, en faisant en sorte que l'agression même devienne inutile. Une tactique consiste à désamorcer la violence en se mettant plus bas que l'agresseur, car ce qui provoque l'agression est de placer l'autre en position d'infériorité. Cette idée, soit dit en passant, est à la base des techniques de combat dans les arts martiaux chinois qui ont essaimé par la suite dans les autres cultures extrême-orientales.

Le paradoxe pour comprendre la loi naturelle

Pour illustrer son paradoxe central, le *Laozi* a recours à la métaphore récurrente de l'eau : élément vital et pourtant incolore, inodore, insipide, insignifiant. Personne ne prête attention à l'eau de pluie, et pourtant elle est capable d'éroder les roches les plus dures. En cela, elle est l'image par excellence d'un apparent non-agir qui est en fait (et c'est là tout le paradoxe) l'agir pur du *Dao*, c'est-à-dire du cours naturel des choses : qui a jamais vu une quelconque volonté pousser la roue du temps ? Et pourtant les astres tournent dans le ciel, les saisons se succèdent... Il est important pour le *Laozi* de nous faire comprendre que le réel est purement naturel, c'est-à-dire qu'il n'obéit aucunement à une loi humaine ou à une quelconque intention, fût-elle divine. D'où son utilisation systématique du paradoxe pour nous montrer la relativité de nos jugements : nous croyons avoir prise sur le réel quand nous disons que telle chose est vraie ou fausse, belle ou laide. Mais nous demandons-nous jamais si nos jugements ont quelque validité, s'ils fixent vraiment quelque chose, alors que le réel, lui, est en perpétuelle mutation ? Qu'est-ce qui nous dit qu'un être que nous jugeons laid n'a pas été beau ou qu'il ne le redeviendra pas ? On a tôt fait de s'apercevoir que tous les paradoxes du *Laozi* sont fondés sur la constatation d'une loi naturelle : la loi cyclique selon laquelle tout ce qui est fort, dur, supérieur, a été à l'origine faible, mou, inférieur, et est destiné à y revenir :

*« Avant qu'une chose se ferme, elle s'ouvre en grand
 Avant qu'elle fléchisse, elle se fortifie
 Avant qu'elle soit détruite, elle connaît l'épanouissement
 Avant qu'elle soit démunie, elle reçoit pleinement » (§ 16)*

Amoralité et conception vitaliste du politique

C'est dans le faible et le passif que le fort et l'actif prennent leur source ; or, toute chose ne peut, tôt ou tard, que revenir à l'origine : « Les êtres, parvenus à leur comble, ne peuvent que faire retour », en vertu de cette logique naturelle selon laquelle toute chose qui monte devra nécessairement redescendre. Du coup, si le Sage du *Laozi* fait l'inverse de ce qui se fait habituellement, cen'est ni par calcul ni par désir de se distinguer : c'est tout simplement que la loi naturelle de toute chose est d'aller de bas en haut, puis de retourner à la source. Il n'y a là aucune espèce de motivation, bien au contraire, car le Sage est à l'image du naturel, c'est-à-dire totalement dépourvu de sens moral :

*« Le Ciel-Terre est dépourvu d'humanité [le terme utilisé ici est le ren confucéen]
 Traitant les dix mille êtres comme chiens de paille
 Le Saint est dépourvu d'humanité
 Traitant les cent familles comme chiens de paille
 Entre Ciel et Terre
 N'est-ce pas comme un immense soufflet de forge ?
 Vide et pourtant inépuisable
 En action, il évente toujours plus » (§ 5)*

*« Le Dao est vide
 On a beau le remplir, jamais il ne déborde
 De ce sans-fond, les dix mille êtres tirent leur origine
 Il émousse tout tranchant
 Il démêle tout nœud
 Il harmonise toutes lumières
 Il fait un de toutes poussières*

*Il est là, semble-t-il, depuis toujours
De qui est-il le fils ? Je l'ignore
Avant même le Souverain d'en haut
Je crois qu'il était là » (§ 4)*

À partir de ces deux passages, on comprend que, pour le *Laozi*, le réel n'est rien d'autre que du pur agir, de l'énergie pure en constante circulation. Mais on mesure aussi le risque, qui s'est d'ailleurs avéré au cours des développements ultérieurs de l'histoire chinoise, d'une telle vision exclusivement naturaliste et délibérément dés-humanisée, a-morale, dès lors qu'on la transpose sur le terrain politique. Ce n'est pas un hasard que le tout premier commentateur du *Laozi* ait été Han Feizi, un penseur du III^e siècle av. J.-C. représentant du légisme, théorie politique qui prône une forme de totalitarisme au sens propre du terme – la toute première dans le monde antique – et qui s'appuie sur des passages du *Laozi* tels que celui-ci :

*« Laisse tomber la promotion des plus capables
Le peuple cessera de batailler
Ne valorise pas les choses rares
Le peuple cessera de dérober
N'exhibe pas ce qui porte à la convoitise
Le peuple aura l'esprit en paix
Ainsi se présente le gouvernement du Sage :
Faire le vide dans les esprits
Faire le plein dans les ventres
Affaiblir les volontés
Fortifier les os
Garder à tout jamais le peuple du savoir et du désir
Faire en sorte que les malins n'osent rien faire
Agir par le non-agir
Et tout sera dans l'ordre » (§ 3)*

En d'autres termes, plus la vie du peuple sera simple et frugale, plus il sera facile à gouverner dans le non-agir, c'est-à-dire sans que le souverain ait à intervenir dans les affaires d'un pays où tout suit son cours naturel. Mais on trouve aussi dans cette stance l'expression de ce qui deviendra le totalitarisme légiste : « Faire le vide dans les esprits, faire le plein dans les ventres. » Ainsi s'instaure un ordre total fondé sur l'assurance d'un confort matériel minimum et le maintien dans l'ignorance d'un peuple dispensé de penser et incapable d'envisager le moindre progrès technologique :

*« C'est un petit pays sans guère d'habitants
 Auraient-ils des engins pour dix ou cent personnes
 Qu'ils ne s'en serviraient point
 Ils redoutent la mort et ne vont pas au loin
 Auraient-ils bateaux et voitures
 Qu'ils n'en feraient point usage
 Auraient-ils armes et armures
 Qu'ils n'en feraient point étalage
 Ils remettent en honneur la cordelette à nœuds
 Trouvent leurs mets savoureux
 Leurs vêtements seyants
 Leurs demeures commodes
 Leurs coutumes plaisantes
 De ce pays à son voisin
 S'entend le cri du coq comme l'aboi du chien
 Mais tous deux mourront de vieillesse
 Sans avoir eu affaire ensemble » (§ 80)*

On a dans ce passage une vision utopique et assez « baba cool » d'une humanité vivant en petites communautés autarciques et repliées sur elles-mêmes : tout le contraire du « vivre ensemble » que recherchent les confucéens. De même, le Sage du *Laozi* est présenté comme un être a-social, un « idiot », au sens grec d'un être singulier, unique :

« Abandonne l'apprendre [terme confucéen s'il en fut] et par là le souci

En quoi diffèrent oui et non ?

En quoi diffèrent bon et mauvais ?

Ce qui effraie autrui, dois-je m'en effrayer ?

Quelle insondable absurdité !

Chacun s'échauffe et se dilate

Comme s'il festoyait au sacrifice du bœuf

Ou montait sur les tours du printemps

Moi seul demeure en paix, imperturbable

Comme un petit enfant qui n'a pas encore ri

Seul, détaché comme un sans-logis

Chacun amasse et thésaurise

Moi seul parais démuné

Quel innocent je fais !

Quel idiot je suis !

Chacun paraît malin malin

Moi seul me tais me tais

Fluctuant comme la mer

Je vais et viens sans cesse

À chacun quelque affaire

Moi seul je m'en abstiens

Incivil et têtue

Pourquoi si singulier ?

Je sais téter ma Mère » (§ 20)

Le thème récurrent du retour à la source du *Dao* revient à exclure toute vision de la vie en société, et donc toute vision politique ; ou plus exactement à ne penser le politique que dans les termes d'un mysticisme vitaliste – d'où le danger de laisser place à une idéologie totalitaire où le souverain tout-puissant est à l'image du *Dao* :

« Il est un être formé dans le chaos
 Né avant Ciel et Terre
 Silence ! Vacuité !
 Il se tient seul, inaltérable
 Circulant partout sans s'épuiser
 On peut y voir la Mère du monde
 Ne connaissant pas son nom, je l'appelle Dao
 À défaut d'autre nom, je le dirai grand
 Grand pour dire qu'il s'écoule
 S'écoulant, il s'étend au loin
 À l'extrême lointain, il fait retour. » (§ 25)

Malgré son caractère inévitablement sommaire, cet exposé nous a permis de voir se former deux visions de la sagesse représentant des options radicalement opposées : tandis que le pari confucéen prend notre humanité en marche et mise tout sur la relation humaine et le rapport à l'autre (autant dans la dimension morale que politique), le vitalisme du *Laozi* ne veut voir dans le réel que pure circulation d'énergie, c'est-à-dire dans le *Dao* que pure puissance, au risque de prêter le flanc à une conception mystique, totalisante voire totalitaire, du pouvoir politique.

LES LANGAGES DE LA SAGESSE

On constate dans tous les cas que les penseurs de la Chine antique ont été très sensibles à la question du langage. Ils en ont testé les possibilités mais aussi ressenti les limites, l'effort de nombre d'entre eux consistant à explorer ou expérimenter des formes du dire qui ne soient pas de l'ordre du langage discursif et ratiocinant. Alors que les *Entretiens* de Confucius prennent une forme dialogique vivante, qui évoque la figure du Maître autant à travers ce qu'il a dit que ce qu'il a incarné en

tant qu'être humain, la concision atemporelle du *Laozi* tend à évoquer (à défaut de pouvoir le dire ou le nommer) l'« in-temporel » et l'« in-localisable », qu'il faut bien appeler *Dao*.

Parmi les autres textes qui ont cherché à inventer une langue de la sagesse en rupture avec le discours normatif, un sommet est atteint avec le *Zhuangzi*, dont l'auteur présumé vécut au IV^e siècle av. J.-C. Dans ses passages les plus authentiques, il se présente comme le long monologue de quelqu'un qui se morigène lui-même, avec ses silences, ses questions, ses réponses ou plutôt ses absences de réponses, entrecoupé d'histoires en apparence délirantes et fantaisistes. Après s'être employé à démonter tous les rouages du langage et de la construction rationnelle, nous laissant tomber dans un abîme vertigineux, Zhuangzi conclut invariablement sur un refrain ironique : « Mais laissez-moi quand même essayer de le dire. »

On trouve encore une autre forme d'expérimentation dans la combinatoire figurative du *Yijing*, livre unique en son genre, constitué de strates de texte s'organisant autour d'un ensemble de figures diagrammatiques. Tout cela est-il de l'art (de vivre) ou de la philosophie ? À vous de juger !

Pour aller plus loin, consulter la bibliographie en ligne.

Qu'est-ce que la philosophie ?

RENAUD BARBARAS

Professeur à l'université
Paris I-Panthéon Sorbonne

Cette question n'est pas une question comme les autres. Demander « Qu'est-ce que la philosophie ? », ce n'est pas introduire rhétoriquement l'exposé d'un savoir maîtrisé, mais exprimer un véritable embarras, dont la formulation la plus correcte serait plutôt : « Qu'est-ce *au juste* que la philosophie ? » Autant dire que la réponse ne va pas de soi.

La raison de cet embarras ne tient pas au caractère insuffisamment unifié du champ sur lequel elle porte (comme c'est le cas de la géographie par exemple, divisée qu'elle est entre géographie humaine et géographie physique), ni à la complexité de son objet (au sens où l'on peut demander en effet : qu'est-ce au juste que la physique quantique ?). La raison de cet embarras est plus profonde : elle tient au fait que la philosophie est elle-même en question pour elle-même, qu'elle ne sait pas véritablement ce qu'elle est, et ce, nous allons le voir, pour des raisons essentielles, de sorte que la philosophie pourrait justement être définie de prime abord comme une interrogation sur elle-même, comme une interrogation sur sa propre possibilité.

FAIRE DE LA PHILOSOPHIE

La philosophie est une activité aussi énigmatique qu'elle est impérieuse, et elle consiste d'abord à se comprendre elle-même, à mettre en évidence ce qui, en nous, la permet ou l'exige aussi bien que le type de « réalité » auquel elle se rapporte. Il s'ensuit qu'il est presque impossible de s'entendre sur une définition claire et partageable : comme le temps chez saint Augustin, elle est aussi évidente – lorsque l'on a affaire à de la philosophie, on le sait immédiatement – qu'elle est difficile à caractériser. Il s'ensuit également qu'il existe à peu de chose près autant de conceptions de la philosophie qu'il y a de philosophies singulières, que chaque philosophie digne de ce nom engage et renouvelle le sens même de la philosophie. C'est la raison pour laquelle l'étude de la philosophie se confond avec celle de son histoire, alors qu'il est au contraire parfaitement possible d'étudier les mathématiques en ignorant tout de la formation historique de leurs concepts.

Il nous faut néanmoins tenter d'en proposer une caractérisation puisque, lorsque nous parlons de philosophie, nous savons de quoi nous parlons. De manière très générale, il s'agit d'une activité de connaissance, au moins en ceci qu'elle ne se propose pas de fabriquer quelque chose, de produire un objet (*activité poïétique*, comme disent les philosophes grecs) et qu'elle n'a pas non plus pour fin son propre exercice (elle ne semble pas relever du domaine de la *praxis*, de l'action). Encore faudrait-il nuancer immédiatement cette distinction car, par certains côtés, en raison du type très singulier de connaissance qu'elle est, elle s'apparente à ce que nous venons d'écarter.

En effet, si la philosophie n'a pas pour but, à la différence de l'art, de produire des œuvres s'offrant à la contemplation esthétique, il n'en reste pas moins que, contrairement à la science, il n'existe pas un dernier état de la philosophie qui annulerait en les récapitulant toutes les étapes antérieures. La philosophie laisse des œuvres et n'est accessible qu'en elles. La signification d'une philosophie ne peut donc être totalement détachée de son expression littérale : en cela, une œuvre

philosophique est toujours aussi une œuvre littéraire et, en toute rigueur, on ne peut faire passer une frontière nette entre ce qui serait strictement œuvre philosophique et ce qui relèverait du texte littéraire (il suffit de penser à Descartes, Pascal, Montesquieu, Rousseau, Diderot ou Nietzsche pour en être convaincu).

D'autre part, si la philosophie ressortit grossièrement au domaine de la connaissance, elle peut aussi être comprise comme une activité valant pour elle-même, ayant pour sens et pour fin son propre exercice plutôt que la production d'un savoir. Comme l'indique en effet l'étymologie, elle a à voir avec la sagesse, dont elle est la recherche. Or, la sagesse est un caractère de l'action, une certaine manière de vivre et, tout au moins dans l'idée que nombre de philosophes grecs s'en faisaient, si la philosophie est une connaissance, cette connaissance est au service de l'action, précisément d'une certaine sagesse dans les actions. Ce que l'on nomme aujourd'hui *éthique*, *philosophie morale* ou *philosophie politique* correspond précisément à cette dimension : il s'agit de se donner les moyens de juger et donc d'agir dans le champ individuel et collectif. Ce n'est donc pas par hasard si les philosophes siègent dans les comités d'éthique.

Ainsi, la réponse à la question « Pourquoi la philosophie ? Pourquoi faire de la philosophie ? » n'est pas simple. Peut-être sa visée ultime concerne-t-elle la vie elle-même ; peut-être s'agit-il de mieux vivre et de connaître afin de vivre mieux.

LE PROBLÈME

Il n'en reste pas moins que la philosophie tente de dire quelque chose de quelque chose, et ressortit en cela au champ de la connaissance. La difficulté est de déterminer le type de connaissance qu'elle est, et de rendre compte ainsi des traits singuliers que nous venons de mettre en évidence, qui manifestent qu'elle n'est pas complètement étrangère aux domaines de la production des œuvres et de l'action. En général, la

définition d'une discipline renvoie à la délimitation du champ sur lequel elle porte, à une certaine catégorie d'objets : la botanique par exemple, est la connaissance des plantes. Or, l'impossibilité principielle de proposer une définition claire de la philosophie tient à son absence d'objet ou, plutôt, au fait qu'elle ne porte pas sur un objet défini. On peut en effet avoir le sentiment qu'elle parle de tout (de Dieu, du monde, de l'histoire, de la science, de la vie, de la matière, des institutions etc.), exactement au fond comme tout le monde le fait, ce qui interdit évidemment de lui assigner un objet défini. C'est en quoi elle n'est pas à proprement parler un savoir ou une science.

Mais le discours philosophique ne se confond pas pour autant avec celui du sens commun et elle doit donc se distinguer par la *manière* dont elle parle de ce dont elle parle. La philosophie ne peut être définie par des contenus, mais plutôt par la façon dont elle se rapporte à tout contenu, non pas par un objet, mais par une attitude vis-à-vis de tout objet. Cette attitude peut être caractérisée, en première approche, comme *interrogation*.

Encore faut-il s'entendre sur ce terme, car si interroger consiste à poser des questions, ce qu'est une question ne va pas de soi. Certaines questions sont des demandes d'information, c'est-à-dire qu'elles expriment l'absence d'un savoir en droit accessible (Quelle heure est-il ?). Ces questions ne sont pas, en réalité, de vraies questions, car elles ne renvoient pas à une interrogation véritable, c'est-à-dire à une dimension irréductible de non-savoir correspondant à une faille au sein du réel. Elles se meuvent dans l'élément du savoir déjà constitué et visent à combler une lacune. Bref, elles s'adressent à un corpus de connaissances ou à quelqu'un (en tant qu'il est censé posséder ce corpus) : elles ne s'adressent pas à la réalité même. Or, contrairement à l'autre personne ou à la banque de données, la réalité ne répond pas.

Une question adressée à la réalité a ceci de propre qu'elle ne peut se contenter d'attendre la réponse : elle doit aussi l'élaborer. En cela, en tant qu'elle ne reçoit pas une réponse mais recherche une solution, elle

doit plutôt être définie comme un *problème*. Cependant, ce terme lui-même n'est pas sans équivocité. Il s'utilise d'abord dans le champ pratique et affectif pour exprimer une situation suscitant de la préoccupation ou de la souffrance : la solution est ce qui fera cesser la souffrance en permettant le retour à l'état normal ou à l'état antérieur. Ce genre de problème, le problème affectif en particulier, ne peut pas toujours être résolu. Mais cet usage est métaphorique (l'extension du terme repose sans doute sur le fait que quelque chose doit être résolu, qu'un certain état de tension doit cesser) et il renvoie à un sens propre, qui n'est pas aisé à cerner. Un problème se formule comme une question, mais celle-ci arrive au terme de l'exposé d'une situation (théorique ou pratique) dans laquelle interviennent certains éléments articulés : la question sur laquelle il débouche consiste alors à trouver ou déterminer un élément manquant en tant qu'il entretient un certain rapport avec les éléments donnés, c'est-à-dire appartient à la situation initiale, même s'il n'y apparaît pas. Tel est par exemple le sens d'un problème mathématique ou physique. Il s'agit toujours de trouver quelque chose (en cela il est réponse à une question) qui est constitutif d'une réalité ou d'une situation, qui est même parfois ce qui la constitue originairement, mais n'est pourtant pas présent au sein de cette réalité ou dans cette situation.

Ainsi, alors que la question au sens élémentaire fait appel au donné, le problème est toujours une invitation à dépasser le donné, quel qu'il soit, à rechercher par-delà le donné quelque chose qui y est présent, au sens où il en est constitutif ou en tout cas en rapport avec lui, mais n'y est pas donné à proprement parler. C'est pourquoi résoudre un problème n'est pas aussi simple que répondre à une question.

Cependant, si toute activité philosophique passe par la formulation de problèmes, tout problème n'est pas philosophique, et la philosophie peut dès lors être caractérisée par un certain type de problèmes. Le propre d'un problème mathématique par exemple, c'est qu'il prend sens au sein d'une axiomatique définie, avec des concepts, des règles et

des théorèmes déterminés, de sorte que sa solution est comme dessinée par avance dans le système initial : la résolution consiste finalement à mettre en œuvre les possibilités du système, à développer ce qui est contenu en lui.

Le propre d'un problème philosophique est qu'il porte sur la réalité même et qu'il ne peut donc disposer d'un système et de règles définies indiquant la voie de sa résolution. Comme tout autre problème, il dépasse un donné vers ce qui n'est pas donné ; cependant, en tant que l'interrogation philosophique porte sur la réalité elle-même, il faut dire que ce n'est pas un donné mais *le* donné lui-même qui est en question. C'est donc le donné qui doit être dépassé vers ce qui en est constitutif ou vers ce qui y est présent sans y être pourtant donné à proprement parler. Or, dans la mesure où la philosophie se confronte pour ainsi dire au donné brut, elle ne peut résoudre le problème que si elle en définit d'abord elle-même les conditions. Contrairement aux disciplines scientifiques, elle ne dispose pas d'un cadre conceptuel ou formel qui permet de formuler le problème : elle doit le construire.

Tandis que les autres disciplines de connaissance se consacrent à la résolution des problèmes, la philosophie s'emploie à les *poser*. Il ne s'agit pas de s'appuyer sur un cadre théorique défini pour en explorer les potentialités, mais d'introduire dans le réel des plans, des clivages, des distinctions, des articulations. La tâche de la philosophie est de poser des problèmes : cela ne signifie pas énoncer de simples questions, mais faire apparaître la dimension problématique du réel lui-même en y mettant en évidence des lignes de partage ou d'articulation, des aspects qui ne sont pas nécessairement compatibles ou en tout cas aisément conciliables. Faire de la philosophie, c'est faire apparaître la dimension problématique du réel lui-même.

Or, on voit clairement que la seule manière de dessiner une cohérence ou un sens dans ce qui a été dégagé au sein du réel, c'est d'introduire de nouvelles distinctions plus fines, de faire apparaître des dimensions inaperçues, de proposer de nouvelles lignes de partage. Autant dire

que, en philosophie, la différence entre le problème et la solution n'est plus pertinente et, que, en toute rigueur, il n'y a que des problèmes et pas de solutions : « résoudre » un problème, c'est en préciser, en approfondir les conditions, bref, c'est poser un nouveau problème, ou plutôt renouveler le problème.

La philosophie ne va pas des problèmes aux solutions, mais progresse de problème en problème : elle ne cherche pas un résultat permettant d'annuler le problème, mais détermine le réel de telle sorte qu'un problème puisse y surgir. Le réel comme tel n'offre pas de solutions : il ne pose que des problèmes et la tâche de la philosophie est précisément de les élaborer.

Dès lors, une philosophie nouvelle ou importante ne se distingue pas par le fait qu'elle trouve une solution inédite, mais plutôt en ceci qu'elle pose un nouveau problème, c'est-à-dire met en forme de manière originale la dimension problématique du réel. C'est le sens que prend pour elle la résolution des problèmes philosophiques légués par ses prédécesseurs : elle ne leur trouve pas de solution, mais montre qu'ils sont mal posés et, en vérité, la solution ne peut consister qu'en cela.

Ainsi, la philosophie ne va pas du non-savoir au savoir (d'un problème à sa solution) comme le font toutes les autres disciplines de connaissance, mais plutôt *du savoir au non-savoir*, et une philosophie digne de ce nom ne s'emploie qu'à donner pour ainsi dire un contenu à ce non-savoir. En d'autres termes, la philosophie se méfie de ce qui va de soi ou se donne tout au moins pour tel, elle se méfie de ce qui est trop bien connu et vise donc à mettre en évidence ce qu'il y a de parfaitement inconnu au sein de ce trop bien connu. Dire qu'elle *problématise*, c'est affirmer qu'en ouvrant cette dimension de l'inconnu, elle s'enfonce sans répit dans l'épreuve et l'élaboration de son non-savoir.

L'EXPÉRIENCE

Toutefois, une telle caractérisation de la philosophie pose précisément un problème. Afin que le réel puisse être élaboré sous forme de problème, encore faut-il qu'il soit vécu comme « problématique ». Nous retrouvons ici la signification affective du terme, qui est celle de la souffrance ou de l'insatisfaction : le réel ne peut être problématisé que dans la mesure où il suscite un sentiment d'insatisfaction, où il engendre une frustration, bref, où notre relation à lui est caractérisée par une certaine tension. Il faut s'entendre sur cette insatisfaction. Il ne s'agit pas ici du déplaisir ou de la souffrance engendrés par telle situation, tel aspect ou telle configuration du réel, bref du coefficient d'adversité rencontré par toute vie. Il s'agit d'une insatisfaction suscitée par le réel lui-même, en tant que tel, c'est-à-dire en sa réalité. Ce n'est rien moins que la question de l'origine de la philosophie qui est ici posée, non pas au sens de son commencement chronologique mais de sa condition de possibilité, c'est-à-dire de la dimension de nous-mêmes où elle prend sa source. Il faut reconnaître que si, de fait, tout le monde ne fait pas de philosophie, chacun est néanmoins susceptible d'en faire ou de la comprendre, ce qui ne serait pas le cas si elle ne s'enracinait pas dans une disposition fondamentale. Jamais aucun problème concernant le donné ne pourrait être parlant si chacun n'avait pas l'aptitude à interroger le donné, c'est-à-dire à s'en détacher.

En ce sens, à l'instar de toute discipline de connaissance, la philosophie prend sa source dans une *expérience*, mais en un sens qui est tout à fait singulier. On peut en effet distinguer, à la suite du grand philosophe tchèque Jan Patočka, deux sens de l'expérience : il y a l'expérience que nous faisons, expérience sensible du donné, et l'expérience que *nous sommes*, expérience qui se confond donc avec notre être même et qui n'est autre que celle de la *liberté*, ou plutôt qui est la liberté même. À la différence de la précédente, cette expérience n'est pas celle d'un objet ou d'un fait constatables, expérience passive, qui nous *a* tout autant que nous la faisons ; elle n'est expérience de rien, sinon d'un risque

que l'on peut ou non assumer : nous ne l'avons pas mais nous la sommes en tant qu'elle se confond avec notre pouvoir de conquête, c'est-à-dire justement notre pouvoir d'arrachement vis-à-vis du premier sens de l'expérience, de ce qui nous est donné.

On pourrait dire que la vie naïve renvoie à ce sens premier de l'expérience, tandis que la philosophie puise dans l'expérience que nous sommes, en est l'expression privilégiée. Deux précisions s'imposent ici. Tout d'abord, ce n'est pas seulement la vie dans la naïveté, vie avant le savoir, qui repose sur la confiance en l'expérience que nous avons (notons que, pour Descartes, le premier préjugé, le plus profondément enraciné, est la croyance en la connaissance par les sens, la confiance en leur valeur de vérité : le réel, c'est d'abord ce dont nous faisons l'expérience). C'est aussi bien la science elle-même, qui a toujours pour sol et pour point d'arrivée l'expérience que nous faisons. D'autre part, la liberté dont nous parlons ici ne renvoie pas seulement au sens le plus courant de la liberté comme aptitude à agir sans contrainte et éventuellement de manière éclairée : il s'agit d'une dimension plus fondamentale, plus profonde que le partage entre l'ordre théorique et l'ordre pratique, dimension qui se confond avec notre existence comme humains.

En ce sens, la philosophie n'est pas une possibilité de l'homme parmi d'autres, mais la possibilité humaine par excellence, la dimension où s'accomplit de manière privilégiée son humanité. Contrairement à ce que pense un certain sens commun, faire de la philosophie, ce n'est pas s'extraire de la vie humaine, mais exister au contraire d'une manière éminemment humaine, car la liberté est la possibilité propre de l'humanité. Dès lors, la liberté « pratique » s'enracine dans cette possibilité fondamentale, loin que celle-ci s'épuise en elle. Cette liberté peut être simplement définie à partir de sa différence avec l'expérience que nous faisons : elle est pouvoir d'arrachement vis-à-vis du donné, aptitude à la rupture. Comme l'écrit Patočka :

« C'est l'expérience de l'insatisfaction vis-à-vis du donné et du sensible qui, s'intensifiant, aboutit à la compréhension que ce qui est donné aux sens n'est ni le tout, ni ce qui décide de l'étant. De là l'importance déterminante des vécus "négatifs" qui révèlent l'insignifiance, la caducité, la nullité de tout le contenu de l'expérience passive. »

Dans l'expérience que nous faisons, nous acceptons ce qui est livré aux sens comme l'unique réalité, comme ce qui repose en soi-même, ce qui est véritablement et exclusivement. L'expérience naïve n'interroge pas le donné sensible, car elle le considère comme allant de soi, comme ce qu'il « y a ». L'expérience de la liberté – il faudrait dire cette expérience qu'est la liberté, car celle-ci n'est pas l'objet mais l'acte même de cette expérience – est au contraire insatisfaction et donc mise à distance, dépassement du donné immédiat, de ce qui se donne justement comme allant de soi : l'expérience de la liberté est *expérience de la transcendance*. Pour l'instant, il est nécessaire de maintenir l'ambiguïté de cette expression, qui peut signifier à la fois l'expérience d'un mouvement de dépassement (de transcendance) et l'expérience de la réalité (transcendante) à laquelle ce mouvement se rapporte. La réalité transcendante n'a peut-être pas d'autre teneur de sens que celle du mouvement qui s'y rapporte.

Notons que si elle est incontestablement à la racine de l'activité philosophique, cette expérience de l'arrachement ou du détachement est sans doute aussi ce qui conditionne la possibilité de l'art et de la religion. De ce point de vue, la philosophie, l'art et la religion se retrouvent du même côté, et s'opposent, par leur attitude fondamentale, au sens commun et à la science. Quoi qu'il en soit, c'est à la faveur de cette expérience fondamentale – qui est l'expérience philosophique même –, de cette aptitude à s'arracher à ce qui se donne par ailleurs comme allant de soi, que devient possible une interrogation sur la réalité, de sorte que la

distinction entre la vie naïve, non philosophique (dont fait partie la vie scientifique), et la vie philosophique reflète la distinction entre ces deux sens fondamentaux de l'expérience elle-même.

Le réel peut être interrogé et donc problématisé parce que nous sommes capables de le mettre à distance, de le transcender, et nous sommes capables de le transcender parce que nous sommes libres, ou plutôt parce que nous sommes liberté. Ainsi, l'aporie ou le cercle du commencement se trouvent résolus. On pouvait en effet se demander comment il était possible d'entrer dans la philosophie, de commencer à philosopher, puisque dans l'attitude naïve, dans la vie quotidienne, le réel se donne justement comme allant de soi, comme n'ayant donc rien de problématique, si bien que rien ne motive une interrogation sur lui. De là le cercle du commencement : le dépassement du réel ne pouvait être motivé que par une problématique qui supposait ce dépassement lui-même – ce qui revenait à dire que le dépassement du réel ne devenait compréhensible qu'une fois qu'il était déjà effectué, bref que ce dépassement se présupposait lui-même. Mais précisément, nous venons de montrer que la distance vis-à-vis du réel n'est que l'autre nom de la liberté et qu'elle ne suppose donc aucune reconnaissance préalable de son caractère problématique. Bref, c'est parce que nous sommes libres que le réel peut apparaître comme posant problème.

Il reste cependant à préciser un point concernant cette liberté. Elle est, dit Patočka, expérience d'une insatisfaction vis-à-vis du donné et c'est la raison pour laquelle les « expériences négatives » ont une importance déterminante. Il serait erroné ici, au nom de notre conception spontanée de la liberté, de distinguer l'expérience de l'insatisfaction, en sa teneur proprement affective, de l'action de mise à distance ou de dépassement qu'elle induirait, comme si la négation théorique était l'effet d'une frustration affective. La liberté est plus profonde que cette distinction et en conditionne la possibilité même : on peut dire que c'est dans la négation que se révèle le caractère insatisfaisant du donné mais, tout autant, que c'est dans cette insatisfaction que surgit la négation.

La liberté, qui est bien la source même de la philosophie, est indistinctement théorique et « affective », activité et passivité : elle est distance, au double sens de la réserve et de l'éloignement actif.

La philosophie n'est autre que cette recherche qui, puisant dans cette distance même, tente de donner une idée du réel qui lui corresponde, de justifier sa propre insatisfaction au sein du réel. La philosophie n'est, d'une certaine façon, que la prise en charge de la liberté, du risque qu'elle implique, en tant que cette liberté, comme « vécu négatif », met au jour le caractère insatisfaisant du réel tel qu'il se donne immédiatement à nous dans l'expérience, révèle son insuffisance fondamentale. C'est en ce sens que la philosophie peut être définie comme interrogation sur elle-même, comme pensée de sa propre possibilité ; c'est en ce sens que Merleau-Ponty peut dire que toute question philosophique est aussi question sur elle-même, qu'une philosophie authentique doit donc se contenir elle-même. En effet, en proposant une image du réel qui assume et justifie l'insatisfaction suscitée par le donné immédiat, elle intègre par là même la prise de distance correspondant à cette insatisfaction et rend donc compte d'elle-même comme interrogation, c'est-à-dire comme philosophie.

Quoi qu'il en soit, il faut conclure que la philosophie est une mise en question de la naïveté de l'expérience, refus actif de ce qui se donne comme allant de soi. On comprend dès lors aussi pourquoi elle ne peut jamais s'achever et trouver une réponse qui annule les problèmes, pourquoi elle va de problème en problème et n'abolit jamais le problème dans les solutions. En effet, le philosophe est aussi toujours celui qui vit dans le monde et fait l'expérience de ce monde : son existence ne peut être philosophique de part en part. Quels que soient ses efforts, il demeure également tributaire de l'évidence du donné et du mode de pensée qu'elle induit. Son arrachement au donné n'est jamais acquis, il doit sans cesse être réeffectué, et le philosophe n'est jamais sûr que la conception naïve du donné ne vient pas contaminer secrètement la manière dont il problématise la réalité et donc l'image qu'il en

propose, que le réel immédiat ne vient pas déformer le réel véritable, bref que l'expérience qu'il fait sans cesse (du monde) n'interfère pas avec l'expérience qu'il est (comme prise de distance vis-à-vis du monde).

L'ÉTONNEMENT

Nous l'avons dit, la liberté fondamentale en laquelle l'expérience philosophique s'enracine peut s'exprimer dans diverses « expériences négatives ». En prenant celles-ci plus précisément en considération, il doit être alors possible de clarifier le sens de la philosophie à travers les déterminations fondamentales du réel dont ces expériences négatives sont l'envers et auxquelles elles livrent accès.

La première de ces expériences, et peut-être la plus originaire, est l'*étonnement*. C'est lui, selon Aristote, qui poussa les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Qu'est-ce que l'étonnement ? On peut le caractériser comme une perte de la familiarité, le surgissement d'une distance avec ce qui allait jusqu'alors de soi. Mais cela n'est pas suffisant, car la rupture de la relation familière avec le monde peut être de diverses sortes : c'est ce qui advient par exemple dans la surprise, la peur, l'émerveillement etc. Ici, la distance avec le monde familier tient en général à une modification de ce monde, au surgissement de quelque chose d'inattendu, et les sentiments que nous venons d'évoquer ne portent pas tant alors sur le monde lui-même que sur ce qui y fait irruption : la peur renvoie à une menace, l'émerveillement au merveilleux, la surprise à l'inattendu. L'étonnement, lui, se distingue de ces affects familiers : il est une perte de la familiarité, mais qui n'est pas elle-même familière. N'étant pas motivé par le surgissement de quelque chose, par une modification du monde, il ne porte sur rien de particulier : il est étonnement devant le monde en général. Ce qui nous était alors absolument familier, à savoir précisément le

monde dans lequel nous vivons, cesse soudain de l'être, sans pourtant que quoi que ce soit change en son sein : la proximité se mue soudain en étrangeté.

Or, en quoi une telle étrangeté peut-elle consister, en quoi le monde devient-il soudain étrange alors que rien en lui n'a changé ? Comme interruption ou inversion de la familiarité même, cette étrangeté n'a pas d'autre contenu que celui de la familiarité même : un monde nous est donné, il y a une réalité qui va de soi, réalité que nous vivons comme telle et dont, par conséquent, l'être toujours déjà là n'est jamais interrogé ni même thématisé. La disparition de la familiarité signifie alors que ce qui allait de soi, à savoir le fait qu'il y a quelque chose, cesse soudain d'aller de soi : l'étonnement n'est pas perte du monde mais perte de l'évidence de sa présence. Ainsi, dans l'étonnement, le fait que cela soit (ce qui nous entoure) cesse d'aller de soi : rien n'a changé, à ceci près que les choses du monde ne sont plus investies pour ce qu'elles sont, mais considérées *en tant qu'elles sont*. Tel est le sens à la fois minimal et originaire de la liberté : se détacher du donné pour considérer son être-donné, se détourner de ce qu'il est pour constater *qu'il est*.

Ainsi, en suspendant la familiarité avec ce qui est, l'étonnement ouvre l'accès à son être. En tant qu'elle procède de l'étonnement, arrachement à la fois minimal et radical à l'évidence du monde, la philosophie accède à la question de l'être. En vérité, cet acte inaugural livre d'une certaine façon le tout de la philosophie, car il ne s'agira pour elle que de se tenir dans cet étonnement, de lui donner une consistance, bref de dire quelque chose de cet être auquel il livre accès. En ce sens, la philosophie est fondamentalement *ontologie* : science de l'être, c'est-à-dire partie de la philosophie qui porte sur l'être.

Or, dans cette perspective, la philosophie, au sens où nous l'entendons encore, naît avec Parménide d'Élée. Avec lui, pour la première fois, l'être même est posé comme le fond de toute réalité, comme ce qui est commun à tout ce qui existe, bref comme ce qui *est véritablement*.

Seul l'être est, et ce qui n'est pas l'être « en personne » n'est pas du tout. Cet être est rigoureusement ce qu'il est, pure identité ; il est par là même unique, indivisible et immuable.

Cette position ontologique absolue est aussi problématique qu'elle est incontestable. En effet, il y a de nombreuses choses dont nous disons qu'elles sont (en vérité toutes choses) et dont il faudrait pourtant affirmer qu'elles ne sont pas puisqu'elles ne sont pas l'être même. De là la distinction entre l'ordre de l'être et celui de l'apparence, qui correspond à celle de la connaissance et de l'opinion. Cependant, on pourrait dire qu'une telle position, en sa radicalité même, exprime strictement l'exigence de dépasser la réalité vers son être plutôt qu'elle n'affronte véritablement la signification de celui-ci. Il est difficilement acceptable de rejeter du côté du non-être tout ce qui n'est pas l'être lui-même et de considérer par conséquent que nous vivons de part en part dans l'apparence : le dépassement du donné ne doit pas nécessairement signifier sa condamnation ontologique. En effet, nous ne pouvons affirmer des réalités qui nous entourent qu'elles sont uniquement si elles participent à l'être en quelque façon, et il était donc nécessaire d'adoucir pour ainsi dire la position parménidienne afin de la rendre conciliable avec le visage effectif du réel.

C'est ce à quoi s'emploie la philosophie platonicienne, qui constitue en cela comme une seconde naissance de la philosophie. La question de Platon est celle du « véritablement être », ce qui revient à admettre que peut être reconnu comme étant ce qui n'est pourtant pas l'être même. Or Platon retient de l'être parménidien l'identité à soi (l'être est) et détermine comme être véritable ce qui est doué d'une telle identité. C'est ce que Platon nomme *Idee* et que nous pouvons également appeler *essence* : elle désigne ce qu'est la chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est et sans quoi elle ne serait pas. Cette essence, qui n'est autre que l'objet de la définition, est effectivement identique à elle-même et absolument immuable.

Ainsi, le triangle concret que je dessine sur le papier n'est ce triangle et ne peut être reconnu comme tel que dans la mesure où il manifeste une certaine définition mathématique, celle du triangle en général ou en soi : ce triangle dessiné ne doit sa concrétude qu'à sa participation à une essence du triangle qui, elle, n'est pas sur le papier. Seul ce triangle essentiel est véritablement, et c'est donc lui qui confère au triangle dessiné son être de triangle. Cependant, par certains traits, ce triangle dessiné se distingue de la « triangularité » : par exemple, le matériau avec lequel il est dessiné, la place qu'il occupe dans le temps et l'espace, le fait qu'au bout d'un certain temps le dessin va s'effacer. Aucun de ces traits n'appartient au triangle comme tel, puisque leur disparition n'entraîne pas la sienne, et c'est pourtant en eux que le triangle se figure. Il faut donc bien distinguer du triangle en soi le triangle sensible et périssable : l'ordre de l'essence est maintenant opposé à celui du monde sensible et en devenir, comme l'être l'était au non-être chez Parménide.

Il faut noter que l'être véritable n'est autre que le pensable comme tel, que les déterminations qui lui sont conférées sont exactement celles de l'objet de pensée, qui n'est que ce qu'il est, demeure le même en tout temps et en tous lieux et, en vérité, échappe à l'ordre même de l'espace et du temps. La philosophie platonicienne consiste à prendre acte du fait de la pensée en conférant à ce qui est intelligible une pleine réalité : le réel ne peut être pensable que parce qu'il existe en soi conformément aux traits que la pensée y découvre ; on ne peut concevoir de triangles que parce qu'il existe des triangles qui ne sont que triangles, c'est-à-dire des essences. Cette position fondamentale, qui structurera l'histoire de la pensée pour plus d'un millénaire, concilie la position parméniennienne avec la prise en considération de la réalité de ce qui n'est pourtant pas l'être même, la pure exigence rationnelle avec la diversité du réel. Elle consiste finalement à rendre compte de la possibilité même de l'activité théorique en conférant à son objet le maximum de réalité. Position fondamentalement

rationaliste puisque l'être est conçu comme le pensable ; et ce qui n'est pas pensable – le sensible en devenir – n'est pas véritablement, ressortit au domaine de l'apparence et de l'opinion.

Cependant, au regard de ce geste de mise à distance du donné, dont nous avons montré qu'il était la condition même de la philosophie, la philosophie platonicienne témoigne d'une certaine naïveté. En effet, l'arrachement vis-à-vis du donné immédiat ne signifie en toute rigueur que la négation de ce donné et l'ouverture d'un horizon de transcendance. Mais cette négation du donné n'est pas tant négation d'un certain contenu (ce qui est donné) que d'un certain mode d'être ou de donation : ce qui est mis en question, ce n'est pas tel ou tel contenu, mais le fait que ce qu'il y a puisse être déterminé positivement en termes de contenu, c'est-à-dire comme impliquant une réceptivité. Or le platonisme adosse la négation du donné à la position d'un autre « monde », celui, purement intelligible, des Idées ; il subordonne la transcendance comme mise à distance active du donné à une *réalité* transcendante, celle qui est véritablement. Ce faisant, il n'échappe pas à une forme de naïveté, puisqu'il confère à l'horizon ouvert par la liberté le mode d'être du donné que cette liberté surmonte. L'arrachement vis-à-vis de l'immédiat donne encore accès à des choses, qui sont pour ainsi dire des « super-choses », puisqu'elles sont encore plus déterminées et stables que celles de notre monde ; il donne lieu à nouveau à une expérience que nous faisons et qui ne se distingue de l'expérience immédiate qu'en tant qu'elle est contemplation rationnelle et non plus perception sensible. Autant dire que le détachement vis-à-vis du donné n'est pas si radical qu'il y paraît puisqu'il est pour ainsi dire adossé à un autre donné, où l'expérience de la liberté que nous sommes se trouve pour ainsi dire étouffée.

Ainsi, s'il est une vérité du platonisme, elle réside en son moment négatif de distance vis-à-vis du sensible plutôt que dans la détermination positive d'un monde intelligible où le mouvement de transcendance se

trouve arrêté. C'est en ce moment négatif de séparation qu'il demeure fidèle au geste philosophique qui l'inaugure.

LE DOUTE

Un pas est sans doute franchi dans le sens de sa fidélité à elle-même lorsque la philosophie se tourne vers cette expérience de liberté qui la fonde au lieu d'en faire une médiation vers un nouveau donné. La philosophie est réflexion sur sa propre possibilité et c'est donc lorsqu'elle tente de prendre en vue cette possibilité même qu'elle a le plus de chances de s'accomplir.

À ce tournant, qui est un retour sur soi, correspond un autre « vécu négatif » : celui du *doute*. Alors que l'étonnement est tout entier tourné vers le monde et dévoile l'être, le doute concerne la valeur de la connaissance et le sujet y est plutôt tourné vers lui-même. Douter, c'est toujours douter de soi, et, par voie de conséquence, de ce en quoi l'on croit, de ce que l'on juge vrai, etc. Il est donc aussi l'épreuve d'une perte du donné, d'une disparition de son évidence, par une voie bien différente toutefois, puisque ce n'est plus le donné qui s'efface au profit de son être, mais notre aptitude à nous y rapporter adéquatement qui vacille. Alors que l'étonnement questionne l'être de ce qui est donné, le doute demande si ce donné est bien en lui-même tel qu'il se donne à nous, voire s'il est, tout simplement.

La différence ne semble pas si grande puisqu'il s'agit dans les deux cas de mettre en suspens le donné au regard de ce qui en serait l'être véritable, que celui-ci soit saisi en lui-même ou comme corrélat d'une connaissance non douteuse. En réalité, elle est considérable car ce vécu négatif qu'est le doute va livrer accès à la signification véritable du donné en trouvant pour ainsi dire en lui-même des ressources contre lui-même.

Il revient à Descartes d'avoir effectué ce tournant dont la philosophie contemporaine est largement tributaire. Sa question concerne non plus l'être mais la connaissance, puisqu'il s'agit pour lui d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences », c'est-à-dire d'accéder à une vérité qui engendre la certitude, qui soit indubitable et puisse à ce titre servir de fondement en vue de la construction de l'édifice de la science. Pour ce faire, il élabore une méthode, qui est restée sous le nom de « doute hyperbolique » et qui consiste précisément à radicaliser ou maximaliser l'expérience du doute afin d'en extraire une vérité qui échappe au doute.

Nous avons tous déjà fait l'expérience de l'illusion, c'est-à-dire de la désillusion, expérience en laquelle ce que je posais comme existant s'avère ne pas être : c'est par exemple ce qui caractérise les erreurs des sens (le bâton qui apparaît courbé dans l'eau s'avérera être droit lorsque je le sortirai de l'eau). Or, afin de découvrir une connaissance qui, contrairement à la connaissance sensible par exemple, serait certaine, il est à la fois impossible et risqué de parcourir l'ensemble de mes connaissances dans l'espoir de tomber sur celle qui échappera au doute. Le risque est en effet de succomber à l'illusion qui, par définition, s'ignore comme telle, et de considérer comme certain ce qui ne l'est pas.

La solution cartésienne consiste, par conséquent, à considérer comme faux tout ce qui ne se donne pas comme absolument certain, c'est-à-dire comporte la moindre fausseté, à l'inverse du sens commun, qui a toujours tendance à considérer comme vrai ce qui n'est pas absolument faux, c'est-à-dire comporte un minimum de vérité. Ainsi, comme Descartes l'écrit :

« Je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter. »

Il s'agit de rejeter comme faux ce qui n'est que douteux, c'est-à-dire de passer de l'état de doute, comme incertitude quant à la vérité, à un doute actif comme négation pure et simple de la vérité.

On comprend d'ores et déjà que si quelque chose résiste à cette entreprise hyperbolique, il sera absolument certain, aussi certain qu'était radicale la négation à laquelle il a échappé. La démarche de Descartes va donc consister à arguer de raisons de douter, toujours présentes, pour rejeter comme faux ce qui était jugé jusqu'alors comme probable, sinon comme certain. Il faut noter que ce doute a une portée métaphysique et pas seulement épistémologique puisque, grâce à l'hypothèse d'un Dieu trompeur (raison de douter), Descartes parvient à mettre en question ce qui nous semble le plus évident (par exemple qu'il y a un monde dont nous faisons partie, que nous possédons un corps etc.), à contester la valeur de vérité, c'est-à-dire la portée ontologique de ce que nous vivons pourtant dans l'évidence intellectuelle. Ce doute hyperbolique nous plonge alors dans un abîme où se sont englouties nos certitudes les plus fermes, où l'évidence du donné se trouve donc invalidée :

« Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. »

Or, c'est précisément ici que le doute trouve, en sa radicalité même, une ressource contre lui-même :

« Je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre aucun esprit, ni aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. »

La tentative de m'inclure dans le doute, en tant que je fais apparemment partie de la réalité qui a été invalidée, échoue devant la découverte de mon existence comme condition même du doute. Par sa radicalité même, le doute me détourne de toute position de réalité et permet ainsi d'orienter le regard vers ce qui le conditionnait depuis le début, à savoir le sujet qui doute : bref, il est possible de douter de tout, mais il est par là même impossible de douter du doute lui-même et, par conséquent, de l'existence du sujet qui doute, c'est-à-dire pense. La négation volontaire de toute réalité se renverse en affirmation indubitable de la réalité qui effectue cette négation, réalité qui est nous-même.

Ainsi, notre existence, en tant que pensant (car le doute est une modalité de la pensée) échappe au doute hyperbolique ; elle est aussi certaine que l'existence du donné était incertaine, puisqu'elle est pour ainsi dire le levier même de cette position d'incertitude. Le doute hyperbolique permet une sorte de conversion de la pensée qui, se détournant de l'élément de l'extériorité, de l'évidence du donné, met au jour le sujet comme porteur de cette évidence. Contrairement à l'étonnement, le doute ne conduit pas du donné à l'être, mais du donné à celui à *qui* il est donné, c'est-à-dire du donné à sa donation même.

Cela n'est pas sans incidence sur la caractérisation de ce donné lui-même. Il faut en effet franchir, avec Descartes, un pas supplémentaire et tenter de définir celui dont l'existence s'est avérée certaine. Dans la mesure où seul l'attribut de la pensée peut m'être conféré alors même que je doute de toute réalité (et cela n'est pas une surprise puisque le doute est pensée), il faut affirmer que je suis une réalité dont toute l'essence est de penser, c'est-à-dire une « chose qui pense ». Mais encore faut-il s'entendre sur cette formule. D'abord, par chose qui pense, il faut entendre non pas une réalité matérielle, mais une réalité substantielle, un « quelque chose » d'existant. D'autre part et surtout, il ne faut pas comprendre la pensée au sens restreint d'une activité

rationnelle. Descartes entend par pensée « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser ». La pensée n'est autre que la conscience, comme rapport immédiat et transparent à soi, comme cet être qui n'est autre que son propre apparaître, et c'est pourquoi la pensée inclut le sentir : je ne pourrais sentir quoi que ce soit si je ne m'éprouvais moi-même dans l'acte par lequel je sens, bref si je n'avais conscience de sentir.

Or cette conclusion est capitale, car elle permet de soumettre le monde lui-même à la conversion opérée par le doute, c'est-à-dire de surmonter l'approche naïve du donné en le rapportant à la conscience. En effet, l'essence du donné ne doit plus être conçue comme un être qui reposerait en lui-même et échapperait aux vicissitudes du devenir ; le donné est constitutivement donné à un sujet, de sorte que son essence consiste dans sa donation même, c'est-à-dire dans la conscience que nous en avons. Sous le nom de pensée, Descartes découvre l'élément même de l'apparaître sans lequel rien ne serait.

Ce que la liberté mise en œuvre sous la forme du doute permet maintenant de mettre en question, c'est l'autonomie même du donné, c'est le fait qu'il puisse être conçu comme reposant en lui-même, comme étant tout simplement. Si l'étonnement dépasse le donné vers son être, le doute reconduit l'être du donné à son apparaître. Ainsi, le donné n'est pas surmonté au profit d'une réalité d'ordre supérieur : il est ressaisi en sa donation même. La liberté, qui est prise de distance avec le donné, n'est plus adossée à un être intelligible positif : elle est référée à une conscience, élément dans et par lequel les choses peuvent se manifester à nous. Ici, l'arrachement vis-à-vis du donné ne conduit pas vers un autre monde mais ramène au donné lui-même en sa vérité, qui est d'apparaître.

Comme on peut l'imaginer, cette perspective, révolutionnaire à tous égards, apparaît beaucoup plus comme un point de départ que comme

un résultat : elle inaugure le champ immense des philosophies qui vont tenter de déterminer l'être de ce qui est à partir de la manière dont il se donne, de son mode d'apparaître. En ce sens, il n'y a pas de philosophie rationaliste, idéaliste ou empiriste qui ne doive quelque chose au cartésianisme.

L'INSATISFACTION

Pourtant, il n'est pas certain que l'entreprise cartésienne échappe à toute forme de naïveté, comme il n'est pas certain que ce dépassement du donné ne doive plus rien au donné. En effet, comme l'a montré Husserl, le fondateur de la phénoménologie, en caractérisant la conscience comme « chose qui pense », c'est-à-dire comme substance, Descartes commet une erreur fatale. Cela revient en effet à lui conférer une existence comparable à celle des choses du monde, dont elle ne se distingue que par cet attribut qu'est la pensée : la conscience a la pensée comme les choses matérielles ont l'étendue. La conséquence en est que l'apparaître des choses à la conscience est converti en vécu des choses *au sein* de la conscience, que la totalité du réel se trouve dès lors intériorisée sous forme d'idées. De là le clivage inévitable entre la réalité telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire créée par Dieu, et sa représentation au sein de la conscience et, par voie de conséquence, la question, aussi insoluble qu'inévitable, de la conformité de nos représentations avec la réalité, de leur « valeur objective ».

L'apparaître, l'être donné du donné est donc finalement référé à une réalité autonome, celle des idées ou des vécus de conscience. Là encore, le mode d'être du donné, tel qu'il est spontanément compris, vient contaminer la façon dont est pensée sa donation : celle-ci est elle-même comprise comme un donné singulier, celui des vécus de conscience présents à eux-mêmes. De même que, chez Platon, l'être de la réalité est lui-même pensé comme une réalité, celle de l'Idée, chez Descartes, l'être du donné, qui est désormais compris comme

donation, est lui-même pensé comme un donné. L'arrachement au réel immédiat rendu possible par le doute se fait finalement au profit d'un réel privilégié, qui n'est autre que la conscience elle-même, tout comme l'étonnement débouchait finalement sur la découverte d'une réalité d'ordre supérieur. Le modèle de l'expérience que nous faisons, comme rapport à un contenu positif, vient contaminer l'expérience que nous sommes, celle de la liberté, et elle en trahit par là même le sens.

Ces remarques critiques confirment ce que nous soulignons plus haut : la vie philosophique n'est jamais complètement libérée de l'existence naïve, elle n'échappe jamais au risque de demeurer tributaire de l'évidence du donné et du mode de pensée qu'elle induit. Elle doit donc sans cesse s'arracher au donné en exerçant sa liberté problématisante, y compris et surtout à ces données d'ordre supérieur, à ces hypostases que sont les Idées ou les représentations de la conscience. Peut-être faut-il alors revenir au « vécu négatif » par lequel nous avons d'abord caractérisé l'activité philosophique, peut-être faut-il s'en tenir à l'*insatisfaction* devant le donné qui fait le cœur de l'expérience de la liberté, au lieu de la spécifier comme étonnement ou comme doute. L'insatisfaction est un vécu négatif, elle dessine comme un défaut ou une distance au sein du réel.

Comme nous l'avons vu, la tentation la plus forte de la philosophie est de dépasser le donné au profit de son « être véritable » et de concevoir par conséquent le défaut au sein du réel comme un simple écart vis-à-vis de son essence, et l'insatisfaction comme l'envers d'une satisfaction, celle que susciterait une prise de possession du véritablement réel. Bref, il faut toujours qu'il y ait quelque chose qui fasse sortir du doute ou mette fin à l'étonnement. Or, une philosophie fidèle à sa liberté fondatrice, c'est-à-dire à son insatisfaction foncière, ne doit sans doute pas aller jusque-là car, en croyant s'éloigner résolument du donné, elle s'en rapproche, elle le retrouve sous des formes radicalisées et hypostasiées.

Une philosophie fidèle à son geste fondateur doit comprendre le réel, aussi bien que celui qui s'y rapporte, à la lumière de cette seule insatisfaction. Cela signifie d'abord que cette distance du réel, qui l'empêche de me combler, est une distance intérieure et constitutive et non l'envers d'une proximité qui se réaliserait dans la possession de son être véritable. Cette distance n'est pas un obstacle à l'appréhension du réel, mais la condition même de son apparition : comprendre la réalité à la seule lumière de l'insatisfaction qu'elle suscite, c'est reconnaître que sa distance ne fait pas alternative avec sa proximité, que le réel est caractérisé par une sorte de profondeur ou de réserve irréductibles. Comprendre donc la philosophie au lieu même de son surgissement, dans l'insatisfaction qui la suscite, c'est caractériser la réalité comme ce qui ne peut que décevoir toute tentative d'appropriation, car elle est pour ainsi dire plus riche qu'elle-même et promet toujours plus que ce qu'elle donne.

Mais en ne retenant de la philosophie que son acte de naissance en nous, on se donne également les moyens de caractériser plus avant celui qu'elle habite et qui n'est autre que l'homme lui-même. Celui-ci n'est pas une pure pensée nativement en contact avec l'Intelligible, ni une pure conscience détachée de son corps, mais un être qui fait l'épreuve négative de l'insatisfaction, voire de la souffrance, un être à qui quelque chose fait fondamentalement défaut. Or ce défaut n'est pas une lacune provisoire qui pourrait être comblée dans une expérience de coïncidence : il est défaut d'être. En tant qu'elle renvoie à l'irréductible profondeur du réel, l'insatisfaction humaine ne peut d'aucune façon être comblée : elle est défaut de soi, inaccomplissement, bref, finitude.

On pourrait définir alors la philosophie comme méditation de la finitude, « auto-exposition de la pensée à l'être exposé de l'homme » – selon la très belle formule d'Anne-Marie Roviello –, méditation qui comprend notre finitude non pas comme une faiblesse contingente de l'homme, mais comme l'envers même de la finitude de l'Être,

dont elle est la révélation. Cela signifie que la philosophie ne sauve pas, car il n'y a rien à sauver, car il n'y a tout simplement pas de salut. Elle est plutôt ce qui révèle l'impossibilité du salut en prenant la mesure de notre insatisfaction fondamentale et sans fond, insatisfaction qui est aussi la raison de notre incroyable fécondité. C'est assurément cette conscience de la finitude qui confère à la philosophie une puissance critique sans équivalent vis-à-vis de toutes les figures du salut, qui sont autant de figures de la naïveté.

Pour aller plus loin, consulter la bibliographie en ligne.

L'éditeur remercie Vincent Aubin (ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie) et Thibaud Collin (agrégé de philosophie, professeur en classes préparatoires aux grandes écoles, au collège Stanislas à Paris) pour leurs conseils précieux et leur soutien lors de la conception de cet ouvrage.

GUILLAUME DE LACOSTE LAREYMONDIE

Composé par Nathalie Bernick
Achévé d'imprimer : EMD S.A.S.

N° d'éditeur : 3529
N° d'imprimeur :
Dépôt légal : juillet 2007
Imprimé en France