

La leçon de philosophie IV

Michel Nodé-Langlois,
ancien élève de l'École Normale Supérieure,
agrégé de Philosophie.

Table des Matières

Préface

Première partie

La méthode mise en œuvre

Introduction

Qu'est-ce qu'une pensée libre ?

Deuxième partie

Leçons

Introduction

Avoir raison

La propriété

La tolérance

Le simple

Le temps a-t-il une autre réalité que celle de notre désir ?

L'échange

Les sciences construisent-elles leurs objets ?

N'y a-t-il de science que du mesurable ?

Peut-on être libre sans l'être absolument ?

Y a-t-il de vraies valeurs ?

Y a-t-il des vérités indiscutables ?

Troisième partie

Esquisses

Introduction

Crime et châtement

Faut-il chercher un sens à l'histoire ?

Guerre et paix

La justice tend-elle toujours à l'égalité ?

Le pouvoir de l'imaginaire

Qu'est-ce qu'un cynique ?

Préface

Ce livre voudrait être un hommage et un outil.

Michel Gourinat s'y trouvera peut-être imité jusqu'au pastiche, puisque les textes ici proposés ont été conçus en application de la méthode qu'il inculquait aux khâgneux marseillais à la fin des années soixante, et dont il a magistralement exposé les principes et les règles dans son *Guide pour la Dissertation et le Commentaire composé en philosophie* (Hachette, 1977), ouvrage malheureusement non réédité et qui aurait dû s'intituler *De la Dialectique*, pour se présenter comme le pendant et le complément, parfois l'approfondissement voire la rectification critique, du fameux manuel *De la Philosophie*.

Appliquée à la dissertation philosophique, la méthode dialectique a pour premier intérêt d'éviter les deux écueils que sont l'unilatéralité et l'éclectisme. Mais elle a en outre pour caractère propre de faire de la réfutation l'élément essentiel de la preuve philosophique. Par là-même, elle donne le moyen de l'engagement sur une thèse, et évite de réduire la philosophie à quelque chose d'aussi vague que « l'esprit critique », ou à un interminable commentaire de commentaire de textes.

On notera, peut-être à regret, la présence de quelques redondances : proximité entre certains sujets, récurrence de certaines sources. La philosophie critique notamment semblera particulièrement sollicitée. Rien d'étonnant à cela dès lors que l'on a de la dissertation la conception ci-devant définie. La philosophie critique n'est pas mobilisée ici comme celle qui permettrait de résoudre par un acte de jugement (en grec : *krineîn*) les contradictions qu'elle met en évidence, mais plutôt comme un moment de crise où un philosophe installe sa pensée dans des contradictions d'où elle ne réussit pas vraiment à sortir, non plus que les doctrines qui se sont par la suite inspirées de ses positions fondamentales. Le profit dialectique de la philosophie critique est, de ce fait même, qu'elle dessine assez précisément les positions auxquelles il convient de renoncer si l'on veut résoudre les problèmes qu'elle pose.

Après une hésitation entre une mise en ordre logique des thèmes traités et un ordre de difficulté croissante, on a choisi de présenter les leçons suivant l'ordre alphabétique. Le livre étant destiné avant tout au travail, on n'a pas craint de maintenir l'indication en note de la référence des textes cités ou utilisés. Qu'on y voie une provocation à la lecture, en vue d'une réflexion plus approfondie sur des contenus dont la présentation ici ne peut éviter le raccourci.

Première partie :

La méthode mise en œuvre

Introduction

Conformément à la règle selon laquelle il ne faut pas multiplier les exemples, cette partie ne comporte qu'une dissertation commentée, qui pourrait être considérée comme une sorte de préface aux suivantes, dont plusieurs précisent et approfondissent certains éléments de son argumentation. En outre, contrairement à celles-là, son texte se présente sans indication en note des références utilisées : ces dernières sont signalées, expliquées et justifiées dans le commentaire, lequel insiste moins sur les consignes techniques, qu'il ne cherche à justifier la composition en fonction de la logique philosophique du propos.

Qu'est-ce qu'une pensée libre ?

1. « On appelle *esprit libre* celui qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en raison des opinions régnantes de son temps. Il est l'exception, les esprits asservis sont la règle... – Au demeurant, il n'entre pas dans la définition de l'esprit libre d'avoir des vues plus justes, mais bien plutôt de s'être affranchi des traditions, que ce soit avec bonheur ou avec insuccès. Mais d'ordinaire, il aura tout de même la vérité de son côté, ou tout du moins l'esprit de recherche de la vérité : il veut, lui, des raisons, les autres des croyances ». Dans ce § 225 d'*Humain, trop humain*, Nietzsche fait écho à la définition traditionnelle du « libre penseur », autrement dénommé « esprit fort » ou « libertin » : la liberté de la pensée est ici définie comme son affranchissement vis-à-vis de tout contenu imposé de l'extérieur, notamment de tout principe moral ou de tout dogme religieux donné à croire par la seule force d'une tradition. La pensée est dite libre si elle est capable de ne pas se conformer à ce que Marx dénomme « l'idéologie dominante ». Déjà Nietzsche jugeait que ceux qu'il pouvait considérer comme des esprits libres étaient « très rares », un *happy few*, une élite composée d'exceptions, qu'il opposait au « troupeau », devenu majoritaire, des héritiers démocrates de ceux qui furent libres penseurs au Grand Siècle et au Siècle des Lumières. Mais depuis, les idées nietzschéennes concernant la libération de la pensée ou des mœurs se sont largement répandues au point que les libres penseurs sont devenus les nouveaux bien-pensants, et que le non-conformisme a changé de camp. Il paraît dès lors difficile de définir la liberté de la pensée par le seul affranchissement vis-à-vis de ce qui est traditionnellement ou communément admis : la pensée ne serait libre qu'à la condition de revenir périodiquement à ce qu'elle aurait antérieurement renié, de même que la mode féminine feint de se renouveler en s'allongeant et en se raccourcissant tour à tour. Sous cet aspect, la libre pensée apparaît comme une définition formelle et vide de la liberté de la pensée. Est-il alors possible de définir une liberté qui sauve la pensée de l'asservissement tout en échappant à cette contradiction ?

*

2. Platon a symbolisé dans une allégorie trop fameuse la libération de la pensée par l'accession à la connaissance. La pensée est originellement prisonnière en ce que ses formes naturelles ne lui procurent qu'un rapport déficient à l'être. Le corps impose à l'âme une appréhension sensible du monde, sujette à des illusions bien connues telles que les effets de perspective. L'illusion sensible se double de la propension de l'imagination à développer des fictions éventuellement délirantes. L'affectivité ainsi nourrie est obnubilée par l'attrait du plaisir, et induit ces jugements irréfléchis que les Grecs dénomment *doxa*. L'emprisonnement de l'âme consiste en ce que, dans toutes ces formes, l'apparence – de l'impression, du fantasme, de

	<p>1. De manière à commencer par le plus immédiat, le sujet est abordé comme la mise en question d'un lieu commun auquel son libellé ne peut manquer de renvoyer. La superficialité même de ce lieu commun facilite la mise en évidence de la contradiction qui est nécessaire à la formulation du sujet. En outre, comme la notion de libre pensée, en son acception clichée, a un rapport essentiel avec le rationalisme philosophique, c'est l'exposition de celui-ci qui fera l'objet de la première partie, <i>analytique</i>, de la leçon.</p> <p>Puisqu'il n'est pas question ici de faire semblant de rédiger une copie de concours, on a cité Nietzsche un peu plus longuement qu'il n'est loisible de le faire dans les conditions d'un tel exercice. Dans les limites de celles-ci, une référence textuellement moins complète au contenu de la citation serait suffisante, pour autant qu'elle ne changerait rien à la logique du propos.</p> <p>On notera que le plan n'est pas annoncé en fin d'introduction. Un plan donné au préalable ne peut être que programmatique, donc purement formel, puisque, sauf à anticiper l'analyse qui ne pourrait alors éviter la redondance, il est inévitablement dépourvu des raisons qui le motivent, lesquelles n'apparaîtront que dans l'argumentation, et même peut-être seulement à son terme. Il produit en outre le fâcheux effet de dévoiler à l'avance par quels chemins l'on sera conduit, alors qu'un peu d'inattendu ne saurait gêner l'intérêt de la lecture.</p> <p style="text-align: center;">PLAN D'ENSEMBLE DE LA LEÇON</p> <p>I. LA PENSÉE AFFRANCHIE. <i>A. L'Allégorie de la Caverne, ou : la libération de la pensée.</i> <i>B. L'autolibération de la pensée.</i> <i>C. La rationalité comme autonomie de la pensée.</i></p> <p>II. LIBERTÉ ET VÉRITÉ. <i>A. Sommes-nous libres devant le vrai ?</i> <i>B. La pensée libre comme compréhension de la nécessité.</i> <i>C. Est-il nécessaire d'être nécessitariste ?</i></p> <p>III. LA PENSÉE DISPONIBLE. <i>A. Conditions ontologiques d'une pensée libre.</i> <i>B. La pensée libre comme pensée ouverte.</i> <i>C. Le savoir et la foi.</i></p>	
--	---	--

l'opinion – est prise pour la réalité : nous pouvons croire le soleil moins grand qu'une roue de gruyère. Dans l'illusion, l'homme est le jouet de ce qu'il ignore.

3. La libération de la pensée consiste pour elle à prendre conscience que l'apparence n'est qu'apparence, ce qui est rendu possible par son explication : dès lors que le captif de la caverne découvre qu'il ne voit que l'ombre de ce qui défile en dehors d'elle, il cesse de croire que la chose réelle est celle qu'il croyait voir au départ. Il prend alors conscience du caractère dérivé de sa première impression, dont il ne peut désormais juger en vérité qu'en la référant à ce qui est à la fois sa cause et son modèle. Il découvre du même coup le caractère infondé de l'opinion qui restait rivée à elle. C'est ainsi que l'on commence par confondre le bien et l'agréable, jusqu'au moment où l'on se rend compte que ce qui plaît peut faire du mal, et qu'il importe que le jugement de valeur se défie de l'apparence du bien. Or juger quelque chose bonne en dépit des apparences, c'est évidemment la juger d'après une idée du bien pensée indépendamment de celles-ci. C'est cette conversion (*métanoïa*) à l'intelligible qui permet de passer de l'illusion à la vérité fondée, et assure du même coup la libération de la pensée.

4. La mise en scène platonicienne nous présente toutefois une libération sous tutelle, puisque le prisonnier a besoin de quelqu'un pour le délier d'abord, le conduire dans l'espace éclairé ensuite. En s'en tenant aux symboles, on peut évidemment se demander qui a délivré le libérateur, et objecter qu'on ne saurait, pas plus ici qu'ailleurs, aller à l'infini. Dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant veut que l'émancipation de la pensée, impossible à l'individu, le soit à la collectivité. Il ne s'en explique guère, et l'on voit mal comment il le ferait puisque c'est en vérité contradictoire. Il n'est pas question de nier le rôle pédagogique de la communication, mais Platon souligne lui-même que nul ne saurait faire entrer la vérité de force dans une âme : tout au plus peut-on amener celle-ci à tourner ses yeux dans la bonne direction (chercher l'explication intelligible plutôt que s'en tenir aux apparences sensibles) pour lui permettre de voir la vérité là où elle se trouve. La libération de la pensée est donc à certains égards aussi une autolibération, ou du moins la possibilité de celle-ci est-elle présumée à celle-là. Cela ne va pas sans remettre en question le point de départ de l'allégorie, car le statut originaire de la pensée n'est pas seulement un état d'esclavage : s'il y a des maîtres, il faut aussi qu'il y ait une capacité de devenir maître sans maître, ou du moins ne le devient-on par lui qu'en le devenant toujours aussi, et plus originairement, par soi.

5. À la dialectique maïeutique, peut-être faut-il alors préférer le doute méthodique. La servitude de la pensée consiste dans sa soumission à ce qui lui vient de l'extérieur. Aussi la méditation cartésienne a-t-elle pour condition le loisir philosophique que Descartes va chercher dans son « poêle », lieu du retrait et du recueillement de sa pensée. Mais l'extérieur ici ne se limite pas aux urgences plus ou moins pressantes de la vie active.

	<p>2. L'examen et la solution d'un problème supposent assurément l'élucidation de ses termes. Celle-ci gagnera toutefois à ne pas se présenter comme un catalogue initial de définitions. Liberté et pensée sont des termes assurément plurivoques, dont les sens peuvent être explicités et précisés dans le cours de la leçon. C'est pourquoi on a choisi de les aborder à partir d'un texte philosophique bien connu qui les associe étroitement quoique symboliquement. Cependant, plus d'un jury ayant manifesté son impatience devant certaines références envahissantes, la Caverne fait ici l'objet d'un recours discret, qui ne s'appesantit pas sur son récit, mais cherche à en dégager la signification profonde dans la perspective du sujet. C'est celle-ci que dégage le § 3.</p> <p>4. Ce § opère une problématisation du sens de l'allégorie platonicienne qui doit faire transition vers sa réinterprétation cartésienne. L'inspiration sous-jacente pourrait être qualifiée d'augustinienne. C'est en effet saint Augustin qui a identifié le « lieu intelligible » platonicien et l'entendement divin. D'où l'injonction qui ouvre les <i>Confessions</i> – « <i>Noli foras ire. In te redi : in interiore homine habitat veritas</i> (Ne va pas au-dehors. Rentre en toi-même : c'est dans l'homme intérieur que la vérité réside) » – dont la méditation cartésienne peut apparaître comme une mise en œuvre. Il s'agissait pour saint Augustin de chercher la liberté dans l'écoute du « maître intérieur » divin. Mais cette écoute suppose elle-même la libre conversion qui la rend possible.</p> <p>5. Le thème grec du <i>loisir</i> permet à la fois d'introduire un élément non négligeable de la liberté de la pensée, et de relier le cartésianisme à la pensée antique. La référence est ici à la <i>Première Méditation</i>.</p>	
--	--	--

Il consiste aussi dans tout ce que l'âme détient pour l'avoir simplement reçu : son héritage culturel et ses habitudes perceptives. Il convient de se « défaire » au moins « une fois dans (sa) vie » de toutes ses opinions, qu'il s'agisse des préjugés inculqués par l'éducation, ou des croyances induites par les sensations, quelquefois trompeuses et donc jamais certaines. La libération de la pensée consiste alors dans un doute qui n'est pas un simple état subi malgré soi, mais une pratique active et ascétique de suspension du jugement sur tout ce qui n'apparaît pas évidemment vrai, sur toute pensée qui n'a pas fait ses preuves : ne pas faire plus de cas du douteux que du faux, telle est pour la pensée la condition de sa libération.

6. Paradoxalement, le doute est riche d'enseignement parce qu'il donne l'expérience du caractère volontaire de la pensée. L'erreur qui le provoque s'explique, s'il est vrai qu'on se trompe quand on a voulu juger alors qu'on ne savait pas vraiment. Toute erreur est ainsi l'effet d'une volonté arbitraire, et pour Descartes le signe que le jugement en général est un acte de la volonté. Or la découverte qu'il est toujours au pouvoir de l'âme de suspendre son jugement, si elle ne veut pas se laisser tromper, révèle en même temps que la volonté qui préside au jugement est libre, puisque rien ne nécessite l'âme à juger, ni à juger ainsi. La liberté que révèle le doute cartésien n'est pas sans rappeler celle que revendiquait le stoïcien jusque dans ses fers, puisque je peux me supposer le jouet d'un mauvais génie qui me trompe, j'éprouve par là-même ma faculté de me soustraire à sa puissance en refusant de croire ce que je n'aurai pas vérifié.

7. Si dès lors on admet avec Kant que « penser, c'est juger » – parce qu'un simple concept n'est en quelque sorte qu'une pensée en suspens et en attente d'énoncé –, on est tenté de conclure du cartésianisme que toute pensée jugeante est une pensée libre, si le jugement n'existe que par un assentiment volontaire à la vérité de son contenu : la liberté de l'âme intelligente et volontaire s'exerce en tout acte judiciaire. Il faut pourtant appliquer ici des distinctions que saint Augustin faisait dans le domaine pratique. De même que la véritable liberté morale ne consiste pas seulement à avoir la puissance de choisir, mais à pouvoir en user sans pécher, de même la pensée véritablement libre est celle qui se refuse à juger avant d'avoir compris : les entraves sont pour elles la « prévention » et la « précipitation », qui font que la volonté va au-devant de l'entendement, et, en dépit de ses limites, donne tête baissée dans l'erreur. C'est ainsi que la pensée libre suppose non seulement la liberté essentielle de l'âme pensante, mais aussi une rectification morale qui lui permette de s'exercer à bon escient.

8. La question est alors de savoir ce qui permet de dire qu'une pensée n'est ni prévenue ni précipitée. La première règle de la méthode cartésienne définit une telle pensée comme celle qui ne se rend qu'à l'évidence, à savoir ce qui s'impose à l'âme de telle sorte qu'elle ne puisse plus en douter. Le doute serait en effet lui-même une prison ou une impasse de la pensée – en termes heideggériens : un *Holzweg* – s'il était cultivé pour lui-même, ou s'il était impossible d'en sortir. Soutenu jusqu'au bout, il devrait même

	<p>6. L'article 39 de la Première partie des <i>Principes de la Philosophie</i> dégage un aspect qui restait implicite dans la <i>Première Méditation</i>, et aussi dans la théorie du jugement faux qu'expose la <i>Troisième</i> : la liberté de la pensée est une évidence concomitante à celle de la conscience de soi. Cette nouvelle référence paraît encore plus essentielle que la précédente dans la perspective du sujet, mais elle prête à une généralisation qui peut sembler noyer le problème, et qui appelle par suite les distinctions opérées par le § 7, lesquelles permettent en même temps de préciser la signification des termes de la question.</p>	
--	--	--

interdire de vivre, ou condamner à vivre sans pensée. C'est pourquoi le doute méthodique n'est libérateur que dans la mesure où sa radicalité même conduit à cette certitude première qu'est l'évidence de la pensée à elle-même, traduite dans le *cogito. Si fallor, sum*, écrivait déjà saint Augustin, et Descartes ne tire rien d'autre de l'hypothèse de son Malin génie. Alors seulement la pensée peut mesurer le bénéfice du doute, en se trouvant libérée tout à la fois du doute et de l'erreur.

9. Par suite, la pensée libre sera celle qui peut propager l'évidence qu'elle a d'elle-même à tout ce qu'elle acceptera de tenir pour vrai. Cette propagation d'une évidence initiale définit pour Descartes l'opération rationnelle de déduction, dont les mathématiques attestent la réussite. La pensée libre sera donc déductive, et même démonstrative. Mais comme il est impossible de tout démontrer, la déduction sera rendue possible par des ingrédients initiaux que l'âme doit trouver en elle-même sans avoir à les produire, des idées innées qui sont pour elle autant de « semences de vérité ». Or parmi ces idées, s'en trouve une qui est capable tout à la fois d'expliquer leur présence en l'âme, et de garantir la crédibilité de la pensée qui déduit à partir d'elles : l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être souverainement parfait que je ne peux penser qu'existant, et dont la nécessaire véracité m'assure par suite que je ne suis pas voué à l'erreur.

10. Il en résulte qu'une pensée libre n'est ni anarchique, ni anonique, ni arbitraire, ni aléatoire. La liberté de la pensée ne consiste pas à pouvoir affirmer n'importe quoi. C'est en accédant au vrai que la pensée se libère, et elle n'y accède qu'en obéissant à des lois. Mais en leur obéissant, elle ne fait qu'obéir à elle-même, car ces lois lui sont propres : elles sont des principes hors desquels la pensée se supprimerait elle-même. Aristote montrait par exemple sans peine que celui qui prétendrait se soustraire au principe de non-contradiction annulerait sa pensée rien qu'en l'énonçant. La liberté de la pensée peut alors être définie comme une *autonomie* de la pensée, et la pensée autonome se confond avec la philosophie dans la mesure où celle-ci récuse tout recours à un argument d'autorité, lequel consiste à invoquer la signature d'un auteur, si révérend soit-il, comme si elle pouvait tenir lieu de preuve.

*

11. Il y a cependant un paradoxe dans la définition rationaliste de la pensée libre. Car une loi est une règle énonçant une forme de nécessité qui paraît opposée à la contingence qu'implique la définition même de la liberté. Si la pensée est libre pour autant qu'elle obéit à ses propres lois, cela signifie qu'elle est libérée lorsqu'elle rencontre une vérité qui s'impose à elle, et dont il ne dépend plus d'elle de juger qu'elle est vraie plutôt que fautive : c'est le cas dans l'intuition des évidences premières, ou dans l'intuition du lien entre celles-ci et les conclusions qu'on en déduit. L'évident, qu'il s'agisse du principe de non-contradiction ou du *cogito*, c'est ce qui est indubitable parce qu'il est impossible de le nier, c'est-à-dire

	<p>8. On esquisse une problématisation du point de vue cartésien pour pouvoir suivre plus avant sa logique propre, en montrant que la libération de la pensée ne saurait s'en tenir au seul doute. Elle est par suite trouvée dans la certitude de l'évidence première, et (§ 9) dans la propagation de son évidence aux conséquences qui peuvent en être déduites, bref dans cette forme de la pensée qu'est la démonstration rationnelle. La référence est ici à la <i>Troisième</i> et à la <i>Cinquième Méditations</i>. – Historiquement, Descartes n'a pas introduit en philosophie le <i>libre examen</i>, qui est né avec la philosophie elle-même. Il s'est plutôt placé du point de vue même des libres penseurs, qui récusaient toute forme d'autorité dogmatique, pour montrer que ce point de vue rendait d'autant plus nécessaire la constitution d'une science métaphysique, pour que la science en général puisse échapper au scepticisme : un athée ne saurait être géomètre. Sur le plan moral, Pascal adopte une démarche analogue avec le Pari.</p> <p>10. La référence à Aristote renvoie au Livre Γ de la <i>Métaphysique</i>. Le terme grec d'<i>autonomie</i> a d'abord servi aux Athéniens à désigner le mode de détermination des lois dans leur propre démocratie. Rousseau en a repris l'idée dans sa philosophie politique, et Kant a repris le terme en étendant sa signification à la philosophie morale. On s'en sert ici pour désigner la récusation philosophique de l'argument d'autorité, que Pascal dénonçait en physique (<i>Préface au Traité du Vide</i>) comme l'application indue d'une méthode théologique, dans une science qui ne doit s'appuyer que sur l'expérience et la raison. On étend ici cette mise en garde à la philosophie elle-même, pour autant qu'elle donne la tentation de considérer les grands philosophes comme des autorités, censées « avoir bien montré que... » – attitude antiphilosophique dont la philosophie dite critique est assurément, dans la pratique scolaire de la philosophie, la principale bénéficiaire.</p>	
--	---	--

ce sur quoi il est impossible de suspendre son jugement. Par là se trouve mise en question la conception qui fait du jugement un acte de la volonté : il ne dépend pas d'elle de juger que l'évident est vrai, parce que cela supposerait qu'il puisse être considéré comme douteux. N'accepter de tenir pour vrai que ce qui est apparu évident, c'est s'en remettre à l'entendement qui voit l'évident. Si donc le jugement faux peut être considéré comme un acte arbitraire de la volonté, c'est seulement dans la mesure où, dans le jugement vrai, l'entendement s'incline devant la vérité qu'il aperçoit. Si donc le doute méthodique, qui n'a de sens que comme moyen d'accès à l'indubitable, donne une expérience de la liberté de la pensée, il semble que l'accession à la vérité dans l'évidence donne l'expérience du contraire.

12. Sans doute pourrait-on répondre que la nécessité qui impose l'évident est conditionnelle. Descartes remarque que son existence de chose pensante s'impose à lui comme la première évidence à la condition qu'il y pense, et chaque fois que c'est le cas. On en dira autant des principes logiques, qu'il juge trop évidents pour leur accorder une étude attentive : les axiomes *connus de soi* sont les propositions dont il suffit de concevoir les termes pour que leur vérité soit aussitôt reconnaissable, telle : un tout excède sa partie. L'évident ne s'impose à la pensée que si elle y pense, et il dépend d'elle de le prendre en considération : elle reste donc libre de ne pas le prendre en compte. Mais user de cette liberté serait pour la pensée renoncer à elle-même en se tenant à l'écart du vrai qui s'offre à elle : il lui faudrait pour cela se fermer les yeux sur l'évidence de la conscience de soi, et s'interdire le libre examen qui y conduit inévitablement. C'est pourquoi Spinoza juge non seulement que les sceptiques forment « une secte de muets », se refusant à rien affirmer, mais qu'ils ne peuvent même pas être certains de penser ni d'exister. La prétention de la pensée à la liberté est en fait une condamnation au mutisme et à l'inconscience.

13. Sans doute Spinoza dénonce-t-il là une attitude en fait impossible, et c'est bien de cette impossibilité que commence par s'assurer la méditation cartésienne. C'est pourquoi, faute de pouvoir s'abolir elle-même, la pensée qui se croit libre à l'égard du vrai se condamne à n'expérimenter cette soi-disant liberté que sous la forme du conformisme : c'était clair chez Pyrrhon, que son indifférence ascétique conduisait à se conduire selon les opinions les plus communes. La liberté de la pensée se réduirait alors au choix entre deux soumissions : la soumission lucide à la vérité vérifiée, ou la soumission servile à l'opinion dominante. Or parler de choix ici peut paraître contestable, puisque cela revient à prêter à la pensée une liberté initiale pour affirmer finalement que cette liberté n'existe pas. On peut trouver plus logique de juger que la liberté de la pensée est une illusion tant qu'elle est définie, à la manière cartésienne, comme une liberté de choisir, une puissance de se décider, c'est-à-dire comme cette capacité indéterminée et source de contingence que l'on appelle le *libre arbitre*.

14. S'il faut réviser l'interprétation du jugement vrai, sans doute faut-il aussi rectifier celle du doute. Il est clair que celui-ci n'a lieu d'être que tant que l'on ignore la vérité qui permet d'y échapper : le doute est donc

	<p>11. La notion de loi, impliquée dans celle d'autonomie, fournit la transition vers la réfutation interne du cartésianisme en ce qui concerne le caractère volontaire de l'assentiment à la vérité nécessaire. Le débat sous-jacent est la question de savoir si le jugement doit être considéré comme un acte de l'intellect (thèse aristotélicienne) ou un acte de la volonté (thèse cartésienne). Cette problématisation prépare la réinterprétation critique du cartésianisme dans les termes de Spinoza, amorcée au § 12, en référence au <i>Traité de la Réforme de l'Entendement</i>. La doctrine scolastique de l'évidence <i>ex terminis</i> est d'origine aristotélicienne.</p> <p>13. Sur Pyrrhon, voir : Diogène Laërce, <i>Vies, Doctrines et Sentences des Philosophes illustres</i>.</p>	
--	---	--

moins l'effet d'une décision active de suspendre le jugement, que d'une lacune de la connaissance qui prive la pensée de ce qui lui éviterait l'incertitude. Seule l'ignorance donne l'illusion d'une indifférence de la pensée à l'égard du contenu de ses jugements, et, par suite, de leur caractère volontaire et libre. Descartes indique lui-même que le jugement précipité, manière ordinaire d'échapper au doute, résulte inconsciemment de causes d'ordre passionnel. En l'absence d'une telle influence, la pensée qui doute n'est pas celle qui décide de douter, mais seulement celle qui a lucidement conscience de son état d'ignorance, ou de l'insuffisance des raisons à lui faire admettre ceci plutôt que cela. « La suspension du jugement est donc en réalité une perception, et non une libre volonté », conclut Spinoza. C'est que la vérité connue joue dans la pensée le même rôle déterminant que la cause corporelle dans l'étendue : là comme ici, c'est l'ignorance de la cause qui donne l'illusion de la liberté.

15. Il faut dire alors que ce qui permet à la pensée d'échapper à ces deux prisons que sont le doute et l'illusion, ce n'est pas une ascèse volontaire, mais seulement la nécessité intrinsèque par laquelle la vérité s'impose à la conscience qui la connaît. Comme avant lui Descartes, et déjà Platon, Spinoza juge que seule une vérité nécessaire est, si l'on ose dire, vraiment vraie, en ce sens que sa supériorité sur l'opinion, même vraie, est de savoir qu'elle l'est. Mais il ne saurait y avoir de vérité nécessaire que sur un objet lui-même nécessaire, ou, comme dit Aristote, « éternel », et la pensée d'une telle nécessité doit être aussi nécessaire que son objet lui-même. Spinoza semble être allé au bout de cette logique rationaliste en admettant que la vérité principale, c'est que, en vérité, au fond, tout est nécessaire, parce que c'est seulement du nécessaire que nous pouvons être sûrs de l'existence et des propriétés. La pensée vraie consiste d'abord à admettre que rien n'est contingent. Et il en va de la pensée comme du reste : tout y obéit à la nécessité d'un enchaînement rationnel, même lorsque la pensée est dans l'erreur ; et la pensée vraie – celle qui connaît et explique – est déterminée nécessairement par la conscience de cet enchaînement. Il y a donc bien une spontanéité de la pensée, mais celle-ci est tout sauf une contingence.

16. On dira alors que le sage est celui dont la pensée est libre en ce qu'elle ne subit pas de détermination externe. Car être libre peut seulement signifier ici : exister suivant la seule nécessité de sa propre nature, et non pas suivant un libre choix. La liberté du sage spinoziste n'a rien à voir avec le droit – possibilité extérieure – ni la capacité intérieure de bien user d'un libre arbitre qui n'existe pas. La liberté de la pensée consiste à penser la nécessité de toutes choses, ce qui revient à les envisager « sous l'aspect de l'éternité ». Dire en effet que seul le nécessaire est objet de connaissance vraie, c'est dire que le premier connu est nécessairement l'être absolument nécessaire, c'est-à-dire : Dieu. Tout le reste sera connu en vérité dans la mesure où l'on saura l'expliquer, c'est-à-dire le déduire, à partir de la nécessité interne de l'essence divine. On dira alors que « Dieu seul est libre », en tant que tout de l'être indépendant de quoi que ce soit d'autre ; et l'on définira cette liberté divine non pas comme celle d'une volonté intelligente,

	<p>14. On entre plus à fond dans la pensée spinoziste avec la critique spinoziste de la conception cartésienne du doute (la citation est extraite du Scolie à la Proposition 49 de la Deuxième Partie de l'<i>Éthique</i>), puis (§ 15) avec la réinterprétation de l'aspect rationaliste du cartésianisme dans le sens d'un nécessitarisme à la fois logique et ontologique. Sur la définition de l'objet de science comme vérité éternelle, voir les <i>Seconds Analytiques</i> d'Aristote (Livre I, ch.8). Le point de vue de Spinoza est présenté en référence à la Première Partie de l'<i>Éthique</i> (citation du 2^{ème} Corollaire à la Proposition 17), ainsi qu'à la Cinquième dans les §§ 16 et 17 (citation du Scolie final).</p>	
--	--	--

mais comme une spontanéité nécessaire. La sagesse du sage consiste alors à conformer sa pensée à celle de Dieu – *amor intellectualis Dei* – en se connaissant lui-même comme mode fini de la pensée divine infinie. La pensée libre est donc celle qui a conscience de son indéfectible enchaînement.

17. Dans la proposition spinoziste d'une libération de la pensée et par la pensée, on est tenté d'entendre un écho à l'enseignement de Platon, mais leur opposition est évidente. Sans doute Spinoza présente-t-il sa sagesse comme un « salut (...) difficile autant que rare », terme d'un « chemin très ardu » : le sage est sage s'il parvient à comprendre les raisons de Spinoza. Pourtant, il ne saurait s'agir ici d'une libre conversion en vue de l'accession à un bien jugé désirable : l'idée d'une telle conversion implique en effet une liberté de décision et un finalisme que le nécessitarisme spinoziste exclut également. Or ce nécessitarisme semble dès lors engendrer l'indifférence que par ailleurs il récuse. Car non seulement la question « *à quoi bon être sage ?* » est ici dépourvue de sens, mais la liberté du sage n'apparaît ni plus ni moins nécessaire que la folie du fou, résulterait-elle d'autres causes, puisque toutes les causes ramènent en définitive à la nécessité intrinsèque de l'être absolument nécessaire. Ainsi l'illusion du libre arbitre n'est pas moins nécessaire que sa négation : elles découlent l'une et l'autre de l'essence divine, même si c'est adéquatément pour l'une, inadéquatément pour l'autre.

18. Il n'est d'ailleurs pas évident que nous puissions être sages, c'est-à-dire affranchis de nos illusions sur notre liberté. Celles-ci viennent selon Spinoza de ce que nous ignorons les causes qui nous déterminent. Mais par rapport à la connaissance de ces causes, le nécessitarisme en reste à l'état de programme : beaucoup de causes nous échappent, comme Spinoza le souligne lui-même par exemple à propos de « ce que peut le corps ». Nous ne savons donc pas en fait comment les choses s'ensuivent toutes de la nature divine. Or dans un nécessitarisme, là où est la cause – l'ignorance –, là aussi l'effet doit advenir – l'illusion. C'est dire que tant que le nécessitarisme ne trace qu'un programme d'explication, et sauf à confondre une explication possible et une explication effective, nous sommes condamnés à l'illusion de ce que le nécessitarisme exclut. Si l'on suit Spinoza jusqu'au bout, l'on se sait condamné à se croire doué d'un libre arbitre, tout en sachant qu'on ne l'est pas. Mais il est dès lors clair que ce dernier savoir n'est en fait lui-même qu'une croyance : il revient en effet à admettre la vérité du spinozisme en dépit de l'ignorance qui empêche de la comprendre. Or que l'on ne puisse que croire au spinozisme est plutôt sa réfutation que sa vérification. Ou alors il faut admettre qu'on est dans le doute à son sujet, et qu'en l'absence d'explication achevée, il est paradoxalement une affaire d'option personnelle.

19. Pour que cette option soit possible, en vérité plutôt qu'en paroles, il faut toutefois s'assurer de la consistance logique du nécessitarisme, car on ne peut croire que ce qui est pensable. Si Spinoza a exposé son *Éthique*

	<p>17. On aborde ici la réfutation interne du spinozisme, en écartant le contresens auquel prête l'usage du terme de liberté en un sens en fait opposé à son acception traditionnelle. Il s'agit non seulement de faire ressortir un risque d'équivoque purement verbale, mais surtout l'ambiguïté foncière de la conception spinoziste de la sagesse.</p> <p>18. On approfondit la réfutation en montrant, en référence aux Deuxième (Scolie à la Proposition 35) et Troisième (Scolie à la Proposition 2) Parties de l'<i>Éthique</i>, que la doctrine spinoziste peut être comprise comme celle d'une condamnation à l'illusion, plutôt que d'une libération par la sagesse.</p>	
--	---	--

suivant un « ordre géométrique », c'est bien parce qu'il entend y expliquer « les actions et les appétits humains comme s'il s'agissait de lignes, de surfaces et de solides », autrement dit montrer qu'il n'y a pas dans la nature humaine moins de nécessité que dans la consécution, en géométrie, entre les définitions et axiomes initiaux d'une part, les théorèmes d'autre part. Or la nécessité de la démonstration consiste en ce que les prémisses ne peuvent être vraies sans que la conclusion le soit aussi. Si donc ce qui n'est pas Dieu découle de l'essence divine avec la même nécessité qui relie la conclusion et les principes d'une démonstration, il devrait s'ensuivre que les modes de Dieu existent éternellement comme lui, puisque Dieu ne peut absolument pas ne pas exister, et que tout ce qui existe existe de par la nécessité même de son essence. Or les modes de Dieu ne lui sont pas coéternels, alors qu'ils sont censés être impliqués nécessairement dans son essence. Le *Deus sive natura* est nécessairement et éternellement tout ce qu'il peut être, mais en même temps il peut être autre qu'il n'est puisqu'il est perpétuellement modifiable et modifié. Il y a ici une contradiction, qui est sans doute une raison suffisante de ne pas être nécessitariste.

*

20. Le moyen de ne pas l'être est sans doute d'abord de récuser les présupposés ontologiques qui y conduisent. Ils se ramènent en fait à la thèse selon laquelle seul existe l'être absolument nécessaire, au prétexte qu'il serait le seul être dont on ne puisse concevoir l'essence sans du même coup affirmer son existence. Mais si l'on se refuse à confondre un concept et un jugement, et à prétendre conclure une existence d'une simple définition, on jugera que l'existence de l'être absolument nécessaire ne peut être conclue qu'à partir de l'existence des êtres contingents qu'elle fonde, et l'on se gardera de nier cette contingence qui a rendu la conclusion possible. Dès lors, on séparera métaphysiquement l'absolu et ce qui n'est pas lui, et l'on cessera de considérer la pensée humaine comme un mode de la pensée divine. Cette dernière apparaîtra alors nécessaire en tant qu'éternelle, ou en tant qu'elle est la pensée par laquelle Dieu se connaît lui-même en son éternité d'être absolument nécessaire, la « pensée de la pensée » dont parle Aristote. On n'en attribuera pas moins à Dieu une pensée libre, et même absolument libre, à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, et qui ne saurait être sans qu'il le fasse être. C'est donc en Dieu d'abord qu'il y a une pensée libre, et elle est libre en tant que créatrice, et en tant que la création est, par rapport à l'être divin, radicalement contingente.

21. Originée dans une telle liberté, la pensée humaine peut sans doute être elle-même libre, puisqu'elle a de quoi recevoir la liberté de sa cause, qui la possède absolument : elle n'a pas à se considérer comme un effet résultant toujours aussi nécessairement de la pensée divine, quoi qu'il en soit de son adéquation à celle-ci. Dès lors, il n'y a plus d'objection de principe à ce que l'expérience de la spontanéité du penser humain soit révélatrice de sa liberté, mais celle-ci trouvera à se vérifier plus concrètement

	<p>19. Citation du sous-titre de l'<i>Éthique</i>, et du préambule à la Troisième Partie. La contradiction du spinozisme est relevée par Hegel dans ses <i>Leçons sur l'Histoire de la Philosophie</i> (t.20). Hegel en déduit qu'on ne pourrait conserver le monisme panenthéiste qu'à la condition de renoncer au principe de non-contradiction, ce qui était pour Spinoza le comble de l'absurdité. On voit par là comment la réfutation interne du spinozisme fournit la transition vers la recherche d'une ontologie qui permette d'éviter l'impasse du nécessitarisme.</p> <p>20. Le principe de la solution est logiquement cherché dans ce que le nécessitarisme spinoziste voulait éliminer, à savoir une métaphysique de la création, mais conçue moins à la manière de Descartes qu'à celle de Thomas d'Aquin (<i>Somme contre les Gentils</i>, Livre II). C'est pourquoi on fait allusion à la critique que Thomas d'Aquin avait exposée, longtemps avant Kant, de l'argument ontologique, auquel est suspendu tout le nécessitarisme rationaliste. La citation d'Aristote est tirée du Livre Λ de la <i>Métaphysique</i>.</p> <p>21. L'élaboration de la réponse se précise, d'abord en général en montrant dans la liberté divine la condition de possibilité de la liberté humaine, puis plus concrètement, en montrant comment celle-ci trouve à s'exercer dans les diverses formes de la pensée inventive.</p>	
--	--	--

dans l'inventivité – ou, comme nous disons aujourd'hui : la *créativité* – par laquelle la pensée humaine est comme une imitation – plus précisément : un *analogue* – de la pensée divine créatrice. Que ce soit dans l'invention technique, qui libère l'homme de certaines contraintes naturelles, ou dans l'innovation artistique, qui fait surgir dans l'histoire des beautés à chaque fois inédites, la pensée humaine se manifeste comme une puissance d'actualiser des possibles non nécessaires, et non prévisibles en l'absence de modèles préexistants.

22. Il est vrai cependant que dans l'art et la technique, la pensée reste subordonnée à la production d'une œuvre : aussi les Anciens et les médiévaux considéraient-ils ces activités comme *serviles*, ce qui est pour nous l'expression d'un mépris que nous ne partageons plus. Mais ils ne signifiaient par là que leur subordination elle-même, qui les oppose à ces formes d'activité – dites *libérales* – où la pensée, loin d'être ordonnée à une fin extérieure – ce que nous appelons : une *application* –, est au contraire à elle-même sa propre fin. Il s'agit alors des activités que les Grecs appelaient *théoriques*, c'est-à-dire contemplatives, ou désintéressées, non pas en ce sens qu'elles manqueraient d'intérêt – elle sont l'intérêt suprême, le *souverain bien* – mais parce qu'elles trouvent en elles-mêmes leur propre fin. Aristote souligne que c'est ce qui définit l'homme libre, d'un point de vue socio-politique, que d'avoir pour fin sa propre volonté, tandis que l'esclave a sa fin dans la volonté d'un autre. La pensée contemplative se présente ainsi comme la forme accomplie d'une pensée humaine libre, puisqu'à la spontanéité d'une activité volontaire elle ajoute l'*autarcie* d'une activité autotélique.

23. Georg Cantor semble avoir illustré cette idée de façon remarquable en affirmant que « l'essence des mathématiques » est « la liberté ». Ces dernières sont en effet – aujourd'hui encore sous la forme de la recherche dite *pure* – l'exemple le plus notoire de ce qu'est une activité théorique, et c'est bien de leurs premières acquisitions que les Grecs ont tiré cette dernière notion. Inspiré par l'invention des géométries non-euclidiennes et le développement de l'axiomatique formelle, Cantor voyait la liberté des mathématiques dans leur capacité de se donner des corps d'axiomes permettant la construction démonstrative de systèmes théoriques, et d'inventer par là-même des ensembles de nombres ou des espaces dont les propriétés défient l'imagination, et parfois stupéfient la raison elle-même, quoi qu'il en soit de la possibilité d'en trouver une application en dehors des mathématiques. Aussi Cantor disait-il qu'on ne chasserait pas les mathématiciens du « paradis de la théorie des ensembles », où la pensée peut jouir de sa puissance d'inventivité, avec pour seule exigence celle de la cohérence formelle qui lui permet de se construire au lieu de s'annuler.

24. Il y a pourtant une rançon à la liberté procurée par ce formalisme. Les mathématiques peuvent de ce fait même apparaître comme un jeu formel, et finalement, selon la boutade bien connue de Bertrand Russell, « un discours dans lequel on ne sait ni de quoi l'on parle ni si ce que l'on dit est

	<p>22. Référence implicite à l'<i>Éthique à Nicomaque</i> d'Aristote. L'identification du souverain bien à l'activité contemplative permet de définir une liberté qui n'est pas seulement une propriété ontologique de l'âme intellectuelle, non plus qu'un effet libérateur des produits de son activité, mais une liberté inhérente à l'activité même de la pensée. Par là, l'exploration sémantique de la notion de liberté s'approfondit sans que ses significations diverses cessent de s'articuler entre elles.</p> <p>23-24-25. Cet approfondissement se poursuit, en même temps que la critique de l'idéalisme rationaliste en tant qu'il a pour effet d'enfermer la pensée en elle-même. La liberté de la pensée ne consiste pas seulement à être ou à rendre <i>libre de...</i>, mais aussi à être <i>libre pour...</i> Après sa découverte des nombres transfinis, Cantor écrivait à son ami Dedekind : « Je les vois, mais je n'arrive pas à y croire ». L'accueil de la vérité ne va pas toujours de soi. – On pourrait être tenté de penser ici à la définition heideggérienne de la liberté comme « laisser-être » (<i>De l'Essence de la Vérité</i>), si elle ne signifiait, tout à l'opposé, que la pensée humaine est, moyennant la langue, le principe de la vérité, c'est-à-dire du sens que, selon Heidegger, l'homme confère à un étant qui n'en comporte aucun en soi. De même, la notion d'« étant donné », élégante assomption philosophique d'une expression triviale, est venue au centre de la pensée de Jean-Luc Marion. Elle y est toutefois l'objet d'une interprétation phénoménologique qui, de par ses origines kantienne, reste tributaire de l'idéalisme dont on veut ici s'affranchir. Il s'agit précisément de définir la vérité de la pensée comme un authentique accueil de l'étant en tant qu'il existe et qu'il est ce qu'il est, et non pas comme l'attention accordée – fût-elle « eidétique » et « originairement donatrice » – à l'idée d'étant, ou à l'étant comme phénomène.</p>	
--	--	--

vrai ». C'était reconnaître lucidement qu'à se contenter de constructions fondées sur le choix d'axiomes arbitraires, on peut sans doute s'assurer de la consécration hypothétique rigoureuse entre des propositions initiales et des propositions dérivées, mais non pas prétendre accéder par là à la connaissance de quoi que ce soit d'autre. La pensée formelle peut alors apparaître moins comme libre que comme enfermée en elle-même, n'atteignant jamais rien d'autre que ses propres postulats. Et sans doute était-ce le destin inévitable et l'écueil du rationalisme philosophique que de condamner la pensée au solipsisme et au formalisme, en lui demandant de ne rien prétendre connaître que ce qu'elle aurait réussi à tirer d'elle-même, à supposer qu'il soit possible à la pensée de se remplir à partir de son propre vide.

25. Sans doute faut-il alors renoncer à un tel idéalisme. Si être libre, c'est pouvoir réaliser ce que l'on veut, et si ce que veut la pensée, c'est la connaissance du vrai, alors la libération de la pensée consiste d'abord pour elle à renoncer à la prétention d'être le principe de la vérité qu'elle connaît. L'illusion majeure de la pensée humaine est de se croire originaire et fondatrice. Sa liberté consiste à être libre pour l'accueil d'un don, celui de l'étant qui lui est donné à connaître. Avant Schopenhauer, les Grecs voyaient dans « l'émerveillement » l'expérience d'une provocation à la pensée par le spectacle de choses ou d'événements dont la possibilité ne paraît pas d'abord aller de soi. La pensée humaine, d'abord ignorante, est par là sollicitée dans son désir naturel de connaissance et d'explication – car s'il ne lui était pas naturel, on ne voit pas comment elle se le donnerait. Mais elle prend conscience en même temps que ce désir naturel ne peut s'accomplir que volontairement. La pensée fait ainsi l'expérience de sa liberté en ce que ce n'est pas malgré elle qu'elle accueille la vérité de l'être qui la révèle à elle-même.

26. L'ignorance engendre la crainte autant que l'erreur cause l'échec. C'est pourquoi l'accueil de la vérité est libérateur tout à la fois pour la pensée en elle-même et pour la vie qu'elle inspire. On en conclura d'abord que c'est dans le savoir que s'accomplit la liberté de la pensée, puisque c'est lui qui paraît garantir le mieux les deux libérations susdites. Encore faut-il préciser ici que c'est dans la mesure où elle n'est pas libre de décider de la vérité que la pensée humaine est libérée par la connaissance qu'elle en prend. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait jamais d'erreur, et aucune libération ne serait nécessaire. Le savoir est donc paradoxalement pour la pensée une soumission qui la libère.

27. On peut toutefois conclure de là que la pensée est moins libre dans le savoir que dans la foi. La foi se distingue en effet de l'opinion en ce qu'elle est une certitude, tandis que l'opinion, du moins si elle est consciente d'elle-même, ne va pas sans la crainte que l'opinion contraire ne soit vraie. Kant affirme cependant que la foi n'est que « subjectivement certaine », pour l'opposer à la certitude objective des vérités scientifiques. C'est que la foi consiste à tenir pour vrai quelque chose qu'on ne sait pas,

	<p>26-27-28. Conformément à l'essence para-doxale de la philosophie, on va ici jusqu'au bout de la mise en question du lieu commun initial, en soulignant le caractère volontaire, et comme tel libre, de l'acte de foi, quand bien même il consiste à donner son assentiment à un contenu de pensée que, comme dans tout acte de connaissance, la conscience reçoit sans en être elle-même le principe.</p>	
--	--	--

voire qu'on ne peut pas savoir. Thomas d'Aquin précise que dans la science, l'assentiment de l'intellect est mû par l'intelligence de la nature de son objet, à laquelle il accède par expérience ou par démonstration. Dans la foi au contraire, cette connaissance manque, et en son absence, il faut que l'intellect soit mû à donner son assentiment par la volonté : c'est ce qui se produit lorsque par exemple on fait confiance à la parole d'un enseignant pour autant qu'on a de bonnes raisons, sanctionnées institutionnellement, d'admettre sa crédibilité. Et il faut bien reconnaître que la part de loin la plus large de ce que l'on appelle la science n'existe dans l'esprit de ceux qui sont censés la posséder que sous la forme d'une foi en l'autorité de ceux qui la leur ont transmise. Or, en tant qu'assentiment volontaire à l'inévident, la foi peut paraître plus libre que le savoir, sans être pour autant moins raisonnable que lui, dès lors qu'elle s'assure rationnellement de la crédibilité de la parole qui lui révèle le vrai.

28. Ainsi, on ne sait sans doute que parce qu'on a voulu chercher, mais on croit parce qu'on veut croire, et ici la volonté libre s'exerce dans l'acte d'assentiment lui-même, et pas seulement dans ce qui y prépare. En ce sens, rien n'est plus libre dans la pensée qu'un acte de foi raisonnable, qui, parce qu'il accueille la vérité connue par un autre, doit avoir le même effet libérateur que le savoir de celle-ci. Et assurément, cette liberté est encore plus grande dans une foi – dite « théologique » – en des mystères qui dépassent la science humaine, que dans la foi humaine qui est nécessaire à la transmission de cette science. Toutefois, sous ces deux formes, la foi reste affectée d'un manque : elle ne va jamais sans la privation du savoir dont elle est comme le substitut, et dont elle ne peut que susciter le désir. Il y a donc une rançon à la liberté de l'acte de foi, qui est que la foi ne peut être qu'une forme inaccomplie de la pensée.

*

29. Du moins paraît-il certain qu'une pensée libre ne peut être avant tout qu'une pensée de la liberté. C'est pourquoi elle ne saurait se concevoir ni comme indifférence à la vérité ni comme affranchissement à l'égard des règles éthiques de la responsabilité. Pour la pensée, et la vie pensée, c'est la vérité qui est libératrice, au-dedans comme au-dehors, ainsi que l'a toujours enseigné une tradition aussi bien évangélique que philosophique. Mais l'idée d'une libération n'a de sens que relativement à une liberté essentielle qui peut être entravée en certaines circonstances. C'est pourquoi la pensée libre ne peut non plus consister à admettre une nécessité universelle, car si une telle pensée était vraie, elle ne serait ni plus ni moins nécessaire que l'illusion contraire, et ne pourrait donc se considérer comme plus libre qu'elle. C'est donc parce qu'elle est essentiellement une *libertas a necessitate* que la pensée est la possibilité d'une libre délivrance, d'une libération à l'égard de l'ignorance et de l'erreur que réalisent, chacun à sa manière, le savoir et la foi raisonnables.

	<p>29. La conclusion finit d'affirmer résolument l'engagement philosophique sans lequel une leçon ne pourrait éviter de se donner l'allure d'une neutralité insipide. La référence implicite est à l'<i>Évangile selon Jean</i> (ch.8, v.32) : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres ».</p>	
--	--	--

Deuxième partie :

Leçons

Introduction

On notera que le plan des leçons qui suivent ne comporte pas l'indication de formules de transition. Ce choix est délibéré. Il est en effet essentiel à la dissertation de proposer une argumentation dialectique continue, de telle sorte que le passage d'une partie à l'autre apparaisse bien comme l'approfondissement interne de ce qui a été précédemment exposé. La transition n'est donc intelligible que de l'intérieur du propos. Le détachement de certaines formules, censément destinées à l'opérer, risque fort de n'être qu'un artifice qui masque un changement de point de vue, lequel, au lieu d'assurer la continuité, produit un effet de juxtaposition éclectique.

Les textes étrangers cités en note ont, sauf exception, fait l'objet d'une traduction originale, ou de la révision personnelle de traductions existantes.

Avoir raison

I. LE RATIONALISME.

- A. Le logos : du dialogue à la science.*
- B. L'œuvre propre de la raison : logique et vérité.*
- C. Le rationalisme : la raison comme principe.*

II. DISCUSSION DU RATIONALISME.

- A. L'aporie de la raison suffisante, ou : l'impossibilité d'avoir absolument raison.*
- B. Le rationalisme critique, ou : critique de la raison pure.*
- C. Renoncer à la raison, ou : le scepticisme.*

III. POUR UNE RATIONALITÉ NON RATIONALISTE.

- A. Dialectique et démonstration.*
- B. Raison et intelligence.*
- C. Les limites de la raison.*

Au rebours d'une longue tradition issue de la définition grecque de l'homme comme *zoon logon échon* – animal ayant raison –, Heidegger écrit, à la fin de son commentaire du « mot de Nietzsche : *Dieu est mort* » : « la pensée ne commence pour la première fois que si nous avons éprouvé que la raison glorifiée depuis des siècles est l'ennemie la plus acharnée de la pensée »¹.

Cette thèse assurément, de la part de quelqu'un qui passe pour philosophe, ne peut paraître que paradoxale, parce qu'elle remet en question la définition que la philosophie a constamment revendiquée et répandue d'elle-même depuis son origine. Héraclite par exemple se donnait pour tâche de « penser » plutôt que de simplement « savoir »², et demandait pour cela qu'on « écoute non pas (lui), mais le *logos* »³. La thèse de Heidegger est à cet égard une profession d'irrationalisme qui entend dépasser, sinon la philosophie, du moins la forme qu'elle s'est donnée dans « l'histoire de la métaphysique », censément close avec Nietzsche.

Il est toutefois difficile d'évaluer la portée exacte de la thèse. L'irrationalisme se présente en effet ici comme une préférence donnée à la pensée contre la raison. On ne saurait toutefois lui demander quelle raison il y a de préférer la pensée : voir dans l'opposition de la raison à la pensée une raison de renoncer à la raison, c'est donner raison à la raison tout en lui donnant tort. L'irrationalisme ne peut dès lors être cohérent qu'à la condi-

¹ HEIDEGGER, *Holzwege*.

² « Savoir tout n'apprend pas à penser » (HÉRACLITE, Fgt 40 DK).

³ HÉRACLITE, Fgt 50 DK.

tion de se présenter comme un parti pris, dont on ne voit pas en quoi il pourrait invalider le parti pris opposé, qui consiste, depuis Socrate, et sans doute même un peu avant, à admettre qu'il ne suffit pas de croire ou d'affirmer quelque chose pour avoir raison de le faire.

La question est donc de savoir si la prétention à avoir raison peut être autre chose qu'un parti pris, sinon même un voile jeté sur la violence de toutes les prises de parti possibles¹.

*

L'expression *avoir raison* connote pour nous une situation dialogale à laquelle renvoyait plus clairement la définition grecque de l'homme. Le *λογος* désigne en effet le discours, et dire à quelqu'un qu'il *a raison*, c'est manifester son accord avec lui pour autant que l'on pense que ses paroles énoncent le vrai. Un tel aveu, ainsi que la prétention à l'obtenir, supposent une capacité commune de reconnaître la vérité d'une pensée, généralement définie comme sa conformité à l'objet qu'elle vise. Par exemple – et en remontant à une signification sans doute plus originaire – le *λογος* est le *compte* qui permet, dans une transaction commerciale, de s'assurer que la monnaie a été correctement rendue. Pour nous encore, nul ne saurait avoir raison sans *rendre compte* de ce qu'il avance. Or cette opération suppose chez ceux qu'elle met en rapport une faculté permettant la compréhension d'une vérité commune, ou, comme eût dit Kant, d'un *accord des esprits*. C'est cette faculté que nous nommons : la raison.

La première condition pour avoir raison, c'est donc sans doute d'*avoir la raison*, faculté proprement humaine pour autant que les actes propres qui la manifestent sont le calcul explicite et la parole articulée. L'absence de cette faculté est naturelle chez les autres espèces alors qu'elle est chez l'homme une privation accidentelle, même s'il a fallu aux hommes très longtemps pour prendre conscience d'une telle aptitude par l'usage même qu'ils en faisaient au sein de la nature. Avoir la raison est toutefois une condition nécessaire mais insuffisante pour avoir raison. Si en effet, selon Descartes, « le bon sens » – c'est-à-dire « la raison » en tant que « puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux » – « est la chose du monde la mieux partagée »², c'est parce que tout le monde est content du partage et non pas parce que chacun aurait toujours raison. La raison n'est la condition suffisante que pour avoir éventuellement tort, et c'est parce qu'on peut en user à tort qu'il faut une « méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences »³.

Le projet cartésien de la méthode n'est à cet égard qu'un fruit du projet beaucoup plus ancien d'arracher la vérité à l'opinion et au conflit des opinions pour en faire l'objet d'une *science*. L'œuvre de Platon atteste que

¹ « Le consensus obtenu par la discussion, comme le pense Habermas ? Il violente l'hétérogénéité des jeux de langage » (J.F. LYOTARD, *La Condition post-moderne*, p.8, cité par Luc Ferry et Alain Renaut : *La Pensée* 68, p.288).

² DESCARTES, *Discours de la Méthode*, Première partie.

³ *Op. cit.*, titre.

ce projet répondait, autant qu'à un appétit de spéculation gratuite, à une urgence politique : les déboires d'Athènes montraient que la cité ne saurait se contenter de conventions partielles, partiales et instables, sans chercher à les enraciner dans un accord collectif sur les principes d'une vraie justice. En politique comme ailleurs, il y a, quoi qu'en disent les sophistes, des opinions fausses, comme celle qui identifie la justice au soi-disant droit d'un soi-disant plus fort, en fait étrangement faible¹. Réfuter une telle opinion, c'est-à-dire montrer pourquoi elle est fautive, donne une raison de la nier et d'en chercher une plus valide. La philosophie se donne alors pour tâche de tester l'apparence de vérité dont l'opinion se flatte dans son immédiateté, et, par la médiation de la raison, de transformer l'opinion en savoir. Aussi le *Théétète* donne-t-il finalement de la science une définition qui, en dépit de son allure ironiquement aporétique, sera par la suite constamment reprise : « *αληθης δοξα μετα λογου*, opinion vraie accompagnée de raison »². C'est ainsi que Galilée était dans le vrai en affirmant le mouvement de la Terre, mais il n'avait pas tout à fait raison, puisqu'il ne pouvait en fournir la preuve.

L'on rejoint ici la définition logique de la raison, telle que la donnent les *Nouveaux Essais* de Leibniz : « La raison est la vérité connue dont la liaison à une autre moins connue nous fait donner notre assentiment à la dernière »³. Sans doute la référence à la vérité est-elle ici essentielle, mais c'est le concept de *liaison* qui caractérise la raison en ce qu'elle a de propre. Car la vérité est une propriété du jugement, et l'opinion, en tant qu'elle s'exprime dans un jugement, peut fort bien être vraie. Mais la raison n'est pas seulement *énonciative* : elle est bien plutôt *discursive* en tant qu'elle saisit le lien de dépendance entre des propositions diverses, telles que l'une ne peut être posée sans que l'autre le soit. Ainsi, de la définition euclidienne du triangle, il découle que la somme de ses angles est égale à deux angles droits. Et la connaissance de la première ne pose pas de problème puisque la notion qu'elle exprime est ou bien conçue en vérité, ou bien simplement ignorée⁴ : on peut se tromper sur la signification du mot triangle, mais concevoir le quadrilatère n'est pas se tromper sur le triangle, c'est concevoir une autre espèce de polygones. La conception d'une essence est donc une vérité immédiate, plus facile à connaître, et cela lui permet de servir de raison, ou de preuve, du théorème que l'on en déduit.

On ne saurait dès lors avoir raison sans obéir à certaines règles, dont la *logique*, depuis les *Premiers Analytiques* d'Aristote, s'est faite la science, et qui montrent à quelles conditions il est possible de transformer une opinion en conclusion vérifiée⁵. La découverte d'Aristote est que la dépendance logique des propositions ne tient pas à leur *matière* – ce

¹ Voir : PLATON, *République*, I, et, pour la réfutation, *Gorgias*.

² *Id.*, *Théétète*, 201c 9.

³ LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Livre IV, ch. 17, § 1. Curieusement, Heidegger ne cite pas cette définition dans son Livre sur *Le Principe de Raison*.

⁴ Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Θ, ch. 10.

⁵ Voir : KLEENE, *Logique mathématique*, ch.1, § 1.

qu'elles énoncent – mais à la *forme* du raisonnement qu'elles composent. Si tout B est C et que tout A est B, alors tout A est C. Mais de ce qu'aucun B n'est C, ni aucun A, B, il ne s'ensuit rien quant au rapport de A et de C, et qui prétendrait conclure commettrait un *paralogisme*. La logique donnait ainsi à la science son *outil* de base (*οργανον*) en même temps qu'elle donnait les moyens de démasquer les raisonnements seulement apparents dont les sophistes s'étaient fait une spécialité, pour embarrasser leurs adversaires. Ainsi Gorgias a tort de dire que le non-être est puisqu'il est non-être, car « il n'y a pas identité entre être ceci et être tout court »¹, et dans un raisonnement concluant les termes ne doivent pas changer subrepticement de sens.

A donc raison celui qui peut dire pourquoi il doit énoncer ce qu'il énonce, et non pas celui qui seulement dit vrai. L'objet de la raison n'est pas tant la vérité en général que la vérité *nécessaire*, c'est-à-dire indéniable. La reconnaissance d'une telle nécessité procure la certitude caractéristique de la *science*, qu'Aristote définissait comme *connaissance du pourquoi et de la cause*, en ajoutant qu'*il n'y a de science que du nécessaire*². Il montrait en même temps que le moyen d'une telle connaissance est « l'universel »³. Par quoi il faut entendre d'abord ce qui dans les choses à connaître se laisse ramener à l'unité intelligible d'un concept⁴ : ainsi l'essence du triangle implique toutes ses propriétés, quelle que soit la forme qu'il peut avoir. Mais il faut entendre aussi la condition de toute déduction pour autant que celle-ci consiste à montrer comment une conclusion est impliquée dans des prémisses qui l'englobent. Car il n'y a pas de syllogisme concluant à partir de deux prémisses particulières, et il faut que le moyen terme soit pris au moins une fois universellement dans les prémisses⁵. Ainsi l'abstraction généralisante, dans le jugement autant que dans le concept, est la condition de la preuve rationnelle. Faute de quoi on en est réduit à une connaissance purement factuelle, particulière et contingente : on atteste ses dires en invoquant l'expérience, qui montre bien le *fait* mais « n'indique le pourquoi de rien »⁶, c'est-à-dire montre ce qui est sans montrer que ce ne peut être autrement. Manière bien faible – malgré le langage usuel – d'avoir raison.

L'explicitation des règles logiques a permis à Aristote de dégager le *premier principe*, c'est-à-dire la condition fondamentale de toute pensée rationnelle, l'exigence de base qui sous-tend toute démarche de justification logique : le principe dit de *non-contradiction*⁷. La contradiction est en effet l'opposition entre des propositions dont l'une affirme ce que l'autre nie. C'est pourquoi un discours contradictoire ne saurait être vrai, car il ex-

¹ ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, ch.5, 167a 4.

² Voir : *Id.*, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.2, 6, 8, 30.

³ *Ibid.*, ch.31, 88a 5.

⁴ *Id.*, *De l'Interprétation*, ch.7, 17a 39.

⁵ Voir : *Id.*, *Premiers Analytiques*, Livre I, ch.24.

⁶ *Id.*, *Métaphysique* Livre A, ch.1, 981b 12.

⁷ Voir : *op. cit.*, Livre Γ, ch.3.

prime une pensée qui s'annule elle-même, et se réduit à l'insignifiance, alors que la *signification* est la condition, insuffisante mais nécessaire, de la vérité¹. Mais en outre, le premier principe est, sinon celui à partir duquel on pourrait tout déduire, du moins celui dont la vérité est présupposée à toute déduction. Car déduire, c'est voir qu'il y aurait contradiction à poser les prémisses sans poser aussi la conclusion : les premières ne peuvent donc être vraies sans que la dernière le soit. On ne saurait donc avoir raison, c'est-à-dire être dans le vrai par le moyen du raisonnement, sans avoir une pensée cohérente, et la raison exige ici l'accord de la pensée avec elle-même, autant qu'elle permet l'accord des divers penseurs. Aussi Socrate ne cherchait-il dans ce dernier que le moyen de vérifier le « bon accord » de sa propre « lyre »².

Une telle démarche paraît toutefois présupposer plus que le premier principe d'Aristote. Qu'un accord raisonné puisse être un moyen de vérification suppose en effet que l'obéissance aux principes logiques suffit à assurer cette *conformité à ce qui est* qui définit la vérité³. Si l'on peut être dans le vrai en ayant raison, c'est seulement dans la mesure où la rationalité, c'est-à-dire la nécessité consciente de la pensée, est conforme à une rationalité intrinsèque de l'être. De même, dire qu'une réalité n'est objet de science – que je ne sais vraiment et certainement ce qu'il en est – que lorsqu'elle est expliquée, c'est admettre par principe que le lien causal est réel avant d'être pensé, même si une simple constatation ne suffit pas à le révéler. C'est pourquoi Leibniz ajoute au principe « de la contradiction, par lequel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux »⁴, « celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues »⁵. Cette formulation du *principe de raison* montre qu'il commande pour Leibniz toutes les vérités possibles, aussi bien « celles de fait » que « celles de raisonnement »⁶. Et l'énoncé du principe signifie que la raison ne peut se considérer comme moyen d'atteindre la vérité sans se poser elle-même en principe et donc étendre sa juridiction sur toutes choses. Leibniz se faisait par là l'inventeur du *rationalisme philosophique*.

Cette invention n'est cependant pour lui que la prise de conscience et l'explicitation tardives d'une vérité nécessaire toujours déjà impliquée dans l'entreprise de fondation rationnelle du discours vrai, vérité que par suite Leibniz peut présenter comme un « axiome vulgaire »⁷. Il n'y a là en soi rien de surprenant, car l'émergence dans le monde grec de ladite entreprise,

¹ Voir : *Id.*, *De l'Interprétation*, ch.1.

² PLATON, *Gorgias*, 482b 7.

³ Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Θ, ch.10.

⁴ LEIBNIZ, *Monadologie*, § 31.

⁵ *Op. cit.*, § 32.

⁶ *Op. cit.*, § 33.

⁷ *Id.*, *Lettre à Arnauld* du 4/14 juillet 1686.

sous le nom de *philosophie*, est elle-même récente eu égard à l'âge probable de l'espèce humaine. Les principes logiques dégagés par les Grecs n'étaient en fait que l'explicitation des règles d'une pratique qui l'avait de longtemps précédée, et qui devenait par là capable de se corriger elle-même. Par suite, la volonté d'avoir raison a pu, avec Socrate, se dégager de la pratique de l'*arraisonnement* éristique d'un adversaire, et cela, du moins d'après les dialogues platoniciens, sur la base d'une rationalité acquise à travers les techniques, elles-mêmes développement et codification d'inventions aussi géniales qu'immémoriales, comme, par exemple, celle de la roue. Pareille acquisition fut de loin antérieure à la naissance d'une géométrie capable de l'expliquer. Et c'est par le biais d'une telle explication que la raison prit conscience d'elle-même comme la capacité de dire *pourquoi*, jusqu'à se dire en fin de compte que « ce qui est réel » (*wirklich*, effectivement réel, et pas seulement en apparence) « est rationnel, et ce qui est rationnel est réel »¹. C'est-à-dire que la raison constitue le fond des choses, qui leur donne d'être, et d'être connaissables en leur vérité, par-delà la contingence de leurs apparences. Le rationalisme ne faisait ainsi que donner son fondement philosophique ultime à la volonté d'avoir raison, et il transformait par là-même cette prétention en exigence.

*

Cette exigence signifie toutefois que la rationalité de tout ce qui est affirmée alors même que nous ne sommes pas capables d'en rendre effectivement raison, comme l'indique suffisamment le § 32 de la *Monadologie*. Le principe de raison est bien plutôt ce qui motive *a priori*, en les anticipant, la recherche des explications ou des preuves rationnelles. Il renvoie donc implicitement à une science que l'homme ne possède pas, et qui ne peut être que divine. En effet, aucun être dont la raison d'être ou la cause sont extérieures à lui-même ne peut être la raison suffisante ni de soi ni du reste des êtres. C'est pourquoi la raison suffisante de l'être en général ne peut être trouvée qu'en un être qui est à lui-même sa propre raison d'être, c'est-à-dire un être dont l'essence, ou la *possibilité*, implique l'existence, autrement dit : Dieu². Dès lors seul Dieu contient et connaît la raison de tous les autres êtres, que nous ne connaissons qu'en partie. Et à la question de savoir pourquoi Dieu est, inévitable puisque Dieu est l'être *absolument nécessaire*, la seule réponse est Dieu lui-même, ce qui veut dire que la raison d'être ultime des choses nous échappe. Le rationalisme signifie donc que toute chose a une raison suffisante, mais que notre raison est insuffisante pour la connaître et l'énoncer : « Dieu le pourrait faire sans doute, et nous ne le pouvons pas »³. Aucun homme ne saurait donc jamais avoir tout à fait raison. On peut certes voir là l'expression d'une humilité

¹ HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, Préface, éd. Meiner, p.14. Hegel commente sa formule dans l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, § 6 R.

² *Ibid.*, § 45.

³ LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison, § 60.

de la raison humaine, mais on peut y voir aussi un aveu d'échec, puisque l'explication ultime consiste en ce que Dieu est Dieu, et que l'exigence de rendre raison est condamnée à se résoudre en une tautologie insignifiante. Dieu est la raison de tout, mais cela ne rend effectivement raison de rien.

Cette aporie métaphysique, caractéristique de ce que Heidegger appelle l'*onto-théologie*, ne fait que manifester une difficulté inhérente au principe du rationalisme. Le principe de raison dit en effet qu'il est possible de rendre raison de toute « énonciation véritable », et que c'est là le seul moyen de s'assurer de sa vérité. Or le principe est lui-même une proposition, et il tombe donc sous sa propre exigence. Mais si l'on pouvait rendre raison du principe de raison, il ne serait pas un principe, il serait la conséquence de prémisses qui l'impliqueraient. Nous serions alors dans un « cercle »¹, car le principe apparaîtrait présupposé à sa propre justification. Et l'on ne pourrait y échapper qu'en avouant que « le principe de raison est sans raison »², c'est-à-dire évidemment qu'il s'infirme lui-même par sa propre énonciation. Heidegger n'a pas de peine à montrer qu'il y a là une contradiction dans les principes du rationalisme, car « le principe de contradiction nous interdit de penser de la sorte »³. Que, selon la parole d'Angelus Silesius, « la rose [soit] sans pourquoi »⁴, belle en sa gratuité, belle parce que gratuite, c'est-à-dire contingente plutôt que nécessaire, cela ne pose pas de problème, ou n'en pose que si l'on postule le rationalisme. Mais que le principe de raison ne puisse qu'être sans raison, voilà qui est pour la raison inadmissible, et atteste l'inanité d'un tel postulat : la raison ne peut s'ériger en principe absolu sans s'annuler elle-même.

On peut toutefois se demander si l'aporie n'est pas ici plus profonde, car l'absence de raison ne caractérise pas le seul principe de raison, mais tout principe en tant que tel. Un principe est en effet une vérité première, qui doit servir à en fonder d'autres. L'on ne saurait avoir raison sans disposer de telles vérités, tout de même que, dans le domaine pratique, de règles morales, et par-delà, si l'on suit Kant, de la « loi fondamentale »⁵ qui fonde la catégoricité des impératifs. Or, en tant que premier, un principe est nécessairement un énoncé qu'on ne saurait fonder sur aucun autre. C'est pourquoi le rationalisme conduit en fait au scepticisme : selon le deuxième trope d'Agrippa, l'exigence de rendre raison de tout condamne à une *régression à l'infini* dans la recherche des raisons fondatrices. Aristote remarquait déjà que s'il fallait tout démontrer, on n'aurait jamais rien démontré⁶. Reste alors à reconnaître avec lui que toute démonstration, si démonstration il y a, repose nécessairement sur de l'indémontrable. C'est là reconnaître en même temps que si l'on peut avoir raison, c'est sur la base de ce dont, au fond, on ne pourra rendre raison. Ainsi notamment, ce serait de

¹ HEIDEGGER, *Le Principe de Raison*, ch.2.

² *Op. cit.*, ch.3.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, ch.5.

⁵ KANT, *Critique de la Raison pratique*, 1^{ère} Partie, Livre I, ch.1, § 7.

⁶ Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.4.

« l'inculture (*apaideusia*) »¹ que de demander une preuve rationnelle du principe de non-contradiction, laquelle présupposerait le principe. C'est pourquoi on ne saurait ni avoir raison, ni tomber d'accord avec qui n'admettrait pas le principe, mais l'accord sur le principe lui-même ne pourrait, lui, découler d'aucune justification rationnelle.

On comprend que la raison ait finalement fait l'objet d'une critique philosophique, ou du moins son *usage pur*, c'est-à-dire sa prétention à être par elle-même principe de connaissance vraie. Aux yeux de Kant, les apories du rationalisme ne font que manifester un échec philosophique attesté depuis longtemps par l'incessant conflit des doctrines métaphysiques, qui prétendaient rendre compte du tout de l'être sur le mode d'une pure déduction rationnelle². Il n'est pas douteux pour Kant que par la raison nous disposons de principes qui s'imposent à notre esprit comme autant de vérités nécessaires ; par exemple : rien n'arrive sans une cause qui le produise d'une manière déterminée³. Sans de tels principes serait impossible cet *accord des esprits* que de fait les sciences réalisent⁴. Et ils tiennent leur nécessité de ce qu'ils sont *a priori*, c'est-à-dire qu'ils ne sont jamais le simple résultat de constatations empiriques, que toujours ils dépassent en même temps qu'ils permettent de les ordonner⁵. Mais pour autant, il faut avouer que « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »⁶. C'est pourquoi ces *a priori* de la raison pure ne peuvent nous servir à connaître une vérité que si nous les appliquons à l'intuition empirique que les choses nous procurent d'elles-mêmes. Ainsi les principes de la raison ne sont principes de connaissance que dans les limites de l'expérience, c'est-à-dire pour autant que la raison reçoit un objet de connaissance qu'elle ne tire pas d'elle-même. Livrée à elle-même, la raison ne peut avoir que formellement raison. Eu égard à la vérité, seule l'expérience peut donner raison à la raison.

Cette limitation des prétentions de la raison s'impose à Kant du fait de « l'illusion transcendantale »⁷ qui la guette, et qu'attestent les contradictions où elle s'enferme lorsqu'elle se met en quête de l'invérifiable. Par exemple, le déterminisme paraît bien nécessaire à l'explication physique des phénomènes naturels, mais la liberté paraît présupposée à la détermination morale de la conduite. Pensés dans l'absolu, ils s'excluent mutuellement, ce qui rend impossible soit la science, soit la morale : on ne pourrait avoir raison à la fois en théorie et en pratique. La solution est alors de relativiser ce que le rationalisme métaphysique absolutisait : on n'accordera de validité au déterminisme que dans les limites de l'observable, et on ne posera la liberté que comme présupposée au « fait »⁸ de la conscience morale.

¹ *Ibid.*, 1006a 6.

² Voir : KANT, *Critique de la Raison pure*, Préface A.

³ Voir : *op. cit.*, Deuxième analogie de l'expérience.

⁴ Voir : *op. cit.*, Préface B.

⁵ Voir : *op. cit.*, Introduction.

⁶ *Op. cit.*, Préface B, éd. Meiner, p.21.

⁷ *Op. cit.*, 1^{ère} Partie, 2^{ème} Livre, 2^{ème} Division, I, éd. Meiner, p.334.

⁸ *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, *loc. cit.*, Scolie.

rale. Il semble que par là, parce qu'elle cesse de s'absolutiser, la raison échappe à l'aporie du principe de raison : elle l'énonce en effet non pas comme une vérité métaphysique censée exprimer l'être en tant que tel et en totalité, mais comme une exigence intérieure qui motive et guide ses recherches, et qui, tout en s'attribuant une validité universelle, comme condition de possibilité *a priori* ou principe *transcendantal* de la science, ne se reconnaît d'autre vérité que celle de ses applications effectives dans l'explication scientifique des phénomènes¹.

On peut toutefois douter que cette conception soit moins circulaire que le rationalisme qu'elle réfute. Que la raison ne puisse avoir raison qu'en s'appuyant sur l'intuition sensible signifie que seule cette dernière lui permet de se référer à une réalité existante : sans intuitions, nos concepts sont « vides »², pures formes sans contenu. Pourtant la sensation est bien incapable, selon Kant lui-même, d'attester à elle seule l'existence de ce qu'elle paraît manifester : elle pourrait n'être qu'une « apparence (*Schein*) »³ subjective telle qu'un rêve. Pour la considérer comme un véritable « phénomène (*Erscheinung*) »⁴ et lui reconnaître une valeur objective, il faut l'expliquer en montrant comment elle se coordonne régulièrement à l'ensemble des phénomènes. Or cette explication n'est possible que sur la base des concepts et des principes *a priori* : « sans concept, l'intuition est aveugle »⁵, ne donne à voir rien d'identifiable. Ainsi la raison son a besoin de l'intuition sensible pour s'attester l'existence de ses objets, mais cette attestation suppose la coordination rationnelle des sensations. La critique kantienne de la raison pure nous ramène donc très exactement à ce que le troisième trope d'Agrippa appelait *diallèle* : prouver l'intelligible par le sensible et le sensible par l'intelligible⁶. On valide par l'expérience des principes universels qu'elle ne saurait valider, et qui sont nécessaires pour valider l'expérience elle-même. Le sceptique semble avoir raison de se déclarer insatisfait.

Sans doute objectera-t-on qu'il serait très dogmatique de la part du sceptique de prétendre avoir raison. Mais à cette pointe dialectique il répondrait qu'il n'a d'autre raison que l'incapacité des *dogmatiques* à faire aboutir leur prétention à la preuve rationnelle. Le sceptique ne fait que répéter le discours dogmatique pour montrer comment il s'invalidé lui-même, et comment le discours sceptique, ainsi qu'une « purge »⁷, s'élimine avec ce qu'il chasse. C'est pourquoi tous les tropes sceptiques ramènent en fait au premier de la liste d'Agrippa : la constatation du désaccord entre les philosophes, ceux-là mêmes qui, parmi les hommes, se flattent de mieux savoir le vrai. Objectera-t-on que tout le monde est d'accord au moins sur ce

¹ Voir : *Id.*, *Critique de la Raison pure*, 1^{ère} Partie, 2^{ème} Livre, ch.2, 2^{ème} Section.

² *Op. cit.*, *Logique transcendantale*, Introduction, I, éd. Meiner, p.95.

³ *Op. cit.*, *Dialectique transcendantale*, Livre I, 1^{ère} Section, éd. Meiner, p.348.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Op. cit.*, *Logique transcendantale*, Introduction, I.

⁶ Voir : DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes illustres*, Livre IX, § 89.

⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 28.

fait, et qu'il ne prouve rien contre la possibilité d'une vérité qui mette tout le monde d'accord, le sceptique répondra qu'en effet il ne prouve rien, si ce n'est *peut-être* l'absence d'évidence d'une telle vérité, qu'il suffit de constater sans avoir besoin d'en prouver la nécessité. Le sceptique ne prétend donc pas avoir raison contre quiconque. Il est plutôt celui qui renonce à avoir raison pour autant que quiconque y prétend échoue.

On n'échappera pas plus au scepticisme en se réfugiant dans la soi-disant révision des notions de vérité, de rationalité, et de science, qu'a répandue l'épistémologie contemporaine. Celle-ci a en effet accrédité l'idée que les sciences dignes de ce nom étaient des théories *hypothético-déductives* et devaient se contenter de l'être. Ainsi la *vérité formelle* des mathématiques consiste à déduire des théorèmes à partir de corps d'axiomes conventionnellement choisis. Mais les sciences dites *du réel* procèdent aussi par invention d'hypothèses explicatives, que les faits observés ne peuvent prouver en les confirmant, mais seulement réfuter en les infirmant – thèse centrale du *falsificationnisme* de Sir Karl Popper, déjà formulée par Aristote au livre II de sa *Physique*¹. Platon cependant demandait dans la *République*² comment les conséquences logiques d'une hypothèse pouvaient être moins hypothétiques qu'elle, et comment on pouvait sans duperie appeler science un tel système de suppositions. Le sceptique trouvera, lui, que c'est se donner beaucoup de mal pour rien que de prendre des hypothèses pour principes, faute de pouvoir démontrer ceux-ci : autant vaut-il s'accorder d'emblée la conclusion sans croire qu'on l'aura mieux garantie en la rattachant à une supposition antérieure – quatrième trope d'Agrippa. Au moins le scepticisme présente-t-il ainsi l'avantage de ne pas se laisser leurrer par les cache-misère du scientisme moderne.

Celui-ci pare en effet du nom de science l'aveu d'ignorance qu'énonçait le cinquième trope d'Agrippa, selon lequel « tout est relatif »³ – et dont il faut par conséquent se garder de faire « le seul principe absolu » selon la formule fameuse mais autoréfutante qu'Auguste Comte énonça en 1817. Le trope n'énonce ni un principe ni un absolu, mais seulement le fait que tout ce qu'on appelle vérité rationnelle ne l'est que relativement à des présuppositions de base, telles que d'autres présuppositions engendreraient d'autres « vérités ». La volonté d'avoir raison apparaît donc comme une prétention délirante, puisqu'on sait qu'un délire, par exemple chez l'autiste, peut avoir autant de systématisme logique que l'élaboration d'une théorie scientifique. Le nazisme et le léninisme avaient eux aussi leur logique interne, qui incluait d'ailleurs le plus franc relativisme (de race ou de classe), ainsi que la capacité d'organiser rationnellement l'extermination de ceux auxquels ils ne reconnaissaient pas de raison d'être. À la question : qu'est-ce qu'*avoir raison* ?, ou : qui *a raison* ?, on répondra – comme Fernand Raynaud – : « ça dépend »... des principes que l'on pose ; ou, dans l'ordre pratique, des *valeurs*, c'est-à-dire des fins ultimes que l'on se donne : dans

¹ Ch.9, 200a 15ss.

² Livre VII, 533c 3-5.

³ SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 137-140.

cet ordre, selon André Comte-Sponville, « il ne s'agit pas d'avoir raison mais seulement d'être les plus forts »¹. Pascal a résumé ce délire dans une formule elle-même délirante : « Tous leurs principes sont vrais, des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi »². Aurions-nous donc, en dépit de « notre impuissance à prouver, invincible à tout le dogmatisme, (...) une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme »³, cette idée reste vide, et la raison ne sert qu'à reconnaître la vanité de sa prétention à la remplir.

*

Reste à se demander si cette fameuse contradiction est plus qu'un épouvantail, ou, si l'on veut, un miroir aux alouettes. Le contraire semble en effet ressortir de l'examen que fait Aristote du principe de non-contradiction, mais déjà auparavant de la réfutation platonicienne du relativisme de Protagoras. Platon, pour qui la raison est ce qui permet de distinguer la vérité de l'opinion, s'objecte à lui-même la thèse selon laquelle il n'y a de vrai que ce qui apparaît tel à chacun : le vrai est ce qu'on croit vrai, y compris quand on croit pouvoir s'en donner des raisons. Cette théorie nie apparemment l'indépendance de la vérité à l'égard de l'opinion, mais elle comporte l'inconvénient d'admettre du même coup la vérité de l'opinion opposée, c'est-à-dire de la thèse qui affirme cette indépendance : ainsi la position de Platon est vraie non seulement pour Platon mais aussi pour le sophiste. Et si Platon peut effectivement nier la thèse du sophiste, l'inverse ne se produit pas : ce n'est qu'en apparence – en paroles – que le sophiste nie la thèse platonicienne ; en réalité, il affirme ce qu'il a l'air de nier. Situation singulière dans laquelle la contradiction formelle entre deux positions se résout dans ce qui apparaît comme leur vérité commune, et qui est une des parties de la contradiction, celle qui peut se prévaloir de l'autoréfutation de l'autre. Aristote montre que la même situation se rencontre lorsque l'on essaie de nier le principe de non-contradiction : car celui qui admet la vérité égale et simultanée des propositions contradictoires doit bien admettre que le principe est aussi vrai que sa négation. Le premier principe est vrai pour celui qui l'affirme et pour celui qui le nie : il est donc *indéniable*. On peut certes le nier en paroles, mais « ce qu'on dit, on ne le pense pas forcément »⁴, et la contradiction des discours n'implique pas une contradiction sans issue de la pensée.

Un tel raisonnement donne l'exemple de ce qu'Aristote appelle « démonstration par réfutation »⁵, qui est pour lui l'opération philosophi-

¹ ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Valeur et Vérité*, p.46. Voir aussi p.102 : « La raison, répétons-le, peut tout justifier ».

² PASCAL, *Pensées*, B. 394.

³ *Op. cit.*, B. 395.

⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ.

⁵ *Ibid.*

quement essentielle de la « dialectique »¹. Celle-ci peut en effet apparaître comme la solution rationnelle du problème de la connaissance des principes. Un principe, puisque par définition il ne saurait être démontré, aura toujours l'air d'être postulé, et du coup de ne pas valoir mieux qu'une opinion. Toutefois une opinion, en tant que proposition non prouvée, est une vérité contingente, objet de simple croyance, dont l'opposée apparaît également possible. Tel n'est évidemment pas le cas d'une proposition dont la vérité est impliquée dans sa propre négation, et qui, ne pouvant être niée, apparaît non pas contingente, mais nécessaire. Et l'on ne prétendra pas avoir par là démontré le principe, ce qui serait contradictoire, car « une démonstration par réfutation est différente d'une démonstration tout court »². Celle-ci consiste en effet à tirer la conclusion de prémisses dont la vérité est connue, tandis que la dialectique consiste à envisager par hypothèse une opinion dont on montre qu'elle s'annule elle-même parce qu'elle vérifie son opposée. On n'a donc rien démontré, puisqu'on a raisonné à partir d'une opinion fautive. On a seulement vérifié que le principe était à la fois indémontrable et indéniable.

C'est pourquoi Aristote dit encore que, par opposition aux démonstrations scientifiques, qui dépendent de l'accord sur les principes, la dialectique démontre non pas absolument parlant, mais contre quelqu'un, ou, comme on dit, *ad hominem*. On entend communément par là, d'un point de vue rhétorique, un mode d'argumentation qui vise à ébranler un adversaire par la mention d'un trait personnel susceptible de le discréditer. Mais la dialectique philosophique n'est pas l'éristique. Loin de chercher à avoir raison de l'autre par une sanction de l'opinion – comme c'est le cas à l'Assemblée ou au tribunal –, elle est plutôt le suprême effort pour amener les raisons à se rencontrer en se reconnaissant une vérité commune. Il s'agit bien d'avoir vraiment raison, mais cela n'apparaît finalement possible que dans la confrontation des raisons : c'est en effet la discussion, logiquement définie comme l'examen des propositions contradictoires, qui produit non pas l'*indiscutable*, mais l'*irréfutable*. Il n'y a pas de vérités indiscutables, mais il y en a d'irréfutables et c'est la discussion qui permet de s'en assurer. Ce que révèle la dialectique, ce n'est donc pas une volonté d'arraisonnement, mais le caractère fondamentalement intersubjectif de la raison. Avoir raison, c'est mettre en œuvre ce qui permet de faire de l'intersubjectivité le moyen d'accéder à une vérité objective. Et tout bien considéré, l'entreprise n'est pas vaine, même si les relations quotidiennes l'exposent à de fâcheuses corruptions.

Que les espoirs de la raison ne soient pas vains, c'est ce qu'atteste la fécondité scientifique de la dialectique. Pascal, mathématicien, se heurtait à l'incompréhension de ceux qui, tel le chevalier de Méré, jugeaient inconcevable l'infinie divisibilité de l'espace. Et il faut bien admettre qu'elle est en un sens inconcevable, puisque sa représentation distincte est par défini-

¹ *Id.*, *Topiques*, Livre I, ch.1.

² *Id.*, *Métaphysique*, Livre Γ, 1006a 15.

tion inachevable : « l'infini est inconnaissable en tant qu'infini » écrivait Aristote au troisième livre de sa *Physique*¹. Pourtant, « il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme »². Mais le géomètre a-t-il raison de le croire, c'est-à-dire de l'admettre sans pouvoir le prouver ? La seule raison qu'on puisse donner de cette thèse présumée à toute démonstration géométrique, c'est l'impossibilité de composer l'espace avec des indivisibles, qui devraient pour cela être en contact, et, à moins d'être en contact total, c'est-à-dire confondus, être en contact partiel, c'est-à-dire ne pas être indivisibles³. Un tel raisonnement *a contrario* permet de s'assurer d'une vérité scientifiquement fondamentale, qui dépasse les sens et l'imagination, et même à certains égards la possibilité d'une conceptualisation distincte : « Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connaître confusément, et de savoir au moins distinctement qu'elles y sont »⁴.

Une telle démarche ne va pas toutefois sans présupposition. Non seulement elle présuppose la vérité reconnue du principe de non-contradiction, qui fait écrire à Pascal que « les deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable »⁵; mais encore faut-il, pour que la discussion porte son fruit, que ceux qui discutent sachent ce dont ils parlent, c'est-à-dire s'entendent sur le sens des termes qu'ils utilisent, par exemple ici les notions d'étendue et d'indivisible. Il n'est pas de raisonnement qui ne soit conduit sur la base et par le moyen de certains concepts. Or ceux-ci peuvent faire sans doute l'objet d'une définition. Mais d'une part aucune définition n'est démontrable. Car une définition est une proposition réciproque, dans laquelle le prédicat et le sujet sont des termes interchangeables, puisque strictement équivalents quant à leur extension : les prémisses dont on voudrait la déduire devraient donc déjà comporter cette réversibilité, c'est-à-dire déjà inclure une définition du terme, et il y aurait *pétition de principe*⁶. D'autre part, comme le redira Pascal après Aristote, la définition consistant à expliciter une notion à l'aide d'autres notions, l'opération ou bien est condamnée à une régression infinie, ou bien repose en dernière instance sur la possession de notions indéfinissables, c'est-à-dire des notions conçues sans qu'on puisse ni doive les définir⁷.

La raison ne suffit donc pas pour avoir raison. La faculté de raisonner est suspendue à ce qu'Aristote appelait *vous*, et Thomas d'Aquin l'*intellect*. La connaissance médiatisée que la raison procure suppose la connaissance immédiate – l'intuition – de ce qui rend ses médiations possibles, à savoir les concepts dont l'intellection est présumée à

¹ Chap.6, 207a 25.

² PASCAL, *L'Esprit de la Géométrie*.

³ Voir : *op. cit.*

⁴ LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Préface.

⁵ PASCAL, *op. cit.*

⁶ Voir : ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Livre II, chap.4.

⁷ Voir : PASCAL, *op. cit.*

l'énonciation de toute proposition, et les principes qui peuvent soit découler directement de cette intellection – comme dans l'axiome « connu de soi »¹ : un tout est plus que l'une de ses parties –, soit être l'objet d'une vérification dialectique. C'est pourquoi Aristote, au Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, classe parmi les vertus intellectuelles non seulement la science et la *σοφία*, discursives l'une et l'autre, mais aussi celle qu'il appelle *νοῦς*, par quoi il faut entendre ici non pas la faculté même d'intellect, mais l'*intelligence* comme possession habituelle des principes de la connaissance discursive. C'est cette intelligence que Pascal appelle le *cœur*, lorsqu'il écrit par exemple : « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit le double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir »².

Ainsi « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »³. D'après ce qui précède, il faut donner à cette proposition un sens logique plutôt qu'affectif. Mais ce dernier aspect n'est pas exclu, ce dont témoigne la suite de cette pensée qui se termine par la question : « Est-ce par raison que vous vous aimez ? ». L'amour de soi est spontané, et c'est ce qui en fait « le motif de toutes les actions de tous les hommes jusqu'à ceux qui vont se pendre »⁴, tandis qu'il n'est pas lui-même motivé par une raison, mais éprouvé naturellement. Dans l'ordre pratique aussi, la motivation de la conduite ne peut reposer en dernière instance, c'est-à-dire dans les situations concrètes et non pas dans l'abstraction des règles, que sur un principe immotivé : « Parce que c'était lui, parce que c'était moi »⁵ est la seule réponse qu'ait pu donner Montaigne pour rendre raison de son amitié avec La Boétie. L'amour humain vérifie ici une nécessité logique universelle, selon laquelle l'explication de l'explicable ne peut se trouver en dernière instance que dans l'inexplicable. Ainsi la question *Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ?* reste en un sens sans réponse, parce que l'explication d'un être ne peut se trouver que dans un être, et qu'il faut en définitive un être *sans pourquoi* pour qu'il puisse y avoir de l'explicable. Dire cela n'annule pas toute possibilité d'explication, mais cela signifie que, pris absolument, l'être ne peut pas être expliqué.

La raison ne peut donc s'exercer que si l'être la précède et la fonde, s'offre à son questionnement et lui donne les moyens d'y répondre. C'est pourquoi il faut renoncer non pas à la raison, mais au rationalisme. Le *prin-*

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.1.

² PASCAL, *Pensées*, B. 282.

³ *Op. cit.*, B. 277.

⁴ *Op. cit.*, B. 425.

⁵ MONTAIGNE, *Essais*, Livre I, ch.28.

cipe de raison ne saurait en effet bénéficier du même type de justification que le principe de non-contradiction. Au contraire, on l'a vu, son énonciation met la raison dans la contradiction au moment même où il l'absolutise, et il faut voir dans cette contradiction une réfutation du principe de raison : celui-ci n'est pas à mettre au nombre des « maximes qui se soutiennent »¹, mais plutôt de ces « fausses positions qui mènent à des difficultés insurmontables, dont le véritable usage devrait être le renversement de ces positions mêmes »². Cependant il ne faut pas voir dans cette réfutation une récusation de la raison : « ce n'est point renoncer à la raison, c'est employer plutôt les raisons que nous connaissons »³. La réfutation montre en effet – rationnellement – que la raison ne peut être elle-même, c'est-à-dire s'exercer conformément à ses propres principes, qu'à la condition de ne pas se poser elle-même en principe absolu, de telle sorte qu'il lui faudrait rejeter tout ce qu'elle ne pourrait pas déduire. En ce sens l'on ne saurait avoir raison, ou du moins raison garder, qu'à la condition de ne pas être rationaliste.

Il faut alors admettre avec Pascal qu'il y a un « désaveu de la raison » tel pourtant qu'« il n'y a rien de si conforme à la raison »⁴. La véritable rationalité consiste à connaître les limites de la raison, en un sens certes autre que celui auquel se tenait Kant. Car il ne s'agit pas ici d'une impuissance à connaître l'absolu, mais au contraire d'une capacité rationnelle de le reconnaître comme ce qui excède la raison et du même coup la fonde, autant que de reconnaître le contingent qui échappe à la raison, pour le meilleur – la liberté –, ou pour le pire – le mal. On évite alors « deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison »⁵. La dialectique du rarrationalisme montre précisément qu'en dépit de leur opposition apparente, le deuxième de ces excès engendre le premier, tandis que celui-ci n'a évidemment aucune raison à opposer au second. Si donc la raison a raison en quelque chose, c'est en acceptant une certaine forme de modestie : « la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela »⁶. Ce qui dépasse la raison n'est pas contraire à la raison, car « ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables, et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter ou de comprendre »⁷.

*

On a donc bien raison de chercher à avoir raison, en vérité et non pas seulement selon des apparences mondaines. Cette tautologie ne fait

¹ LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, Première partie, § 90.

² *Op. cit.*, Préface.

³ *Op. cit.*, Deuxième partie, § 134.

⁴ PASCAL, *op. cit.*, B. 272.

⁵ *Op. cit.*, B. 253.

⁶ *Op. cit.*, B. 267.

⁷ LEIBNIZ, *op. cit.*, Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison, § 23.

qu'exprimer l'être de la raison, et la vocation naturelle qu'elle donne à ceux qui la possèdent. Il n'y a pas de raison de penser que cette vocation soit condamnée à l'échec, car les raisons de douter ne sauraient être plus certaines que la raison qu'elles mettent en doute.

On ne saurait pourtant avoir absolument raison. Non pas en ce sens que le vrai serait inconnaissable – proposition autoréfutante – mais parce que, si la raison ultime ne peut se trouver que dans un absolu, il faut admettre que cet être est tel qu'on n'en puisse rendre raison : dire qu'il n'y a d'autre raison à ce qu'il est ou fait que son être même, c'est reconnaître qu'il n'y a pas là de raison au sens où nous l'entendons lorsque nous rendons raison de quelque chose en l'expliquant.

La raison ne permet donc d'avoir raison qu'à la condition de s'ordonner à l'être, en reconnaissant qu'elle n'en est pas le principe. La raison n'a raison qu'à la condition de ne pas se prendre pour l'absolu, et de rester ouverte même à ce qui la dépasse.

La propriété

I. JUSTIFICATION DE LA PROPRIÉTÉ.

- A. L'appropriation comme fait naturel.*
- B. La propriété comme droit.*
- C. Les limites du droit de propriété.*

II. CRITIQUE DE LA PROPRIÉTÉ.

- A. Théorie et pratique, ou : droit naturel et histoire.*
- B. Le communisme.*
- C. Limite du communisme.*

III. QU'EST-CE AU JUSTE QUI EST PROPRE ?

- A. Propriété et responsabilité.*
- B. Le partageable et le participable.*
- C. L'avoir et l'être.*

La *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* met la propriété au nombre des droits fondamentaux imprescriptibles de la personne humaine. Cela peut paraître paradoxal du fait que la pensée moderne a développé une critique parfois virulente de la propriété privée. Rousseau déjà, dans son *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, la dénonce comme une « adroite usurpation » dont son bénéficiaire a réussi à faire « un droit irrévocable »¹. Au siècle suivant, Proudhon publie sa proposition célèbre : « La propriété, c'est le vol ». Cette formule est toutefois elle-même paradoxale. Car d'un côté, la propriété ne paraît condamnable que si on peut dénoncer en elle une appropriation arbitraire ou injuste, ce qui est la définition même du vol. D'un autre côté, le vol se définit comme atteinte à la propriété, et si la propriété est elle-même un vol, cela implique que le vol soit une atteinte à lui-même, ce qui revient à dire qu'il n'est pas du tout une atteinte à quoi que ce soit. La formule de Proudhon semble bien être une justification du vol, mais elle implique du même coup que la propriété est une appropriation qui n'est ni plus ni moins légitime que celle qui est censée lui être contraire. Ainsi la dénonciation de la propriété contient sa justification et la thèse de Proudhon paraît devoir être complétée : si la propriété est un vol, elle n'est pas un vol. Peut-on dès lors, plus sérieusement, donner à la propriété un sens qui échappe à cette contradiction ?

*

¹ ROUSSEAU, *Discours sur l'Inégalité*, 2ème partie, § 33.

Être propriétaire d'un bien, c'est pouvoir en disposer à sa guise. D'où la définition romaine de la propriété comme *jus utendi et abutendi*, par quoi il faut entendre l'autorisation d'un usage total plutôt que d'un abus. C'est la condition même des êtres vivants que de devoir à certains moments s'approprier les ressources naturelles de la façon à la fois la plus totale et la plus individualisée, à savoir leur consommation, manière radicale de faire sienne une chose en se l'assimilant, et relation à la chose qui en évince autrui, tout de même que le fait d'occuper un certain espace.

La propriété est pourtant autre chose que la consommation puisque lorsque l'on a consommé une chose, on l'a détruite et donc on cesse de l'*avoir* à proprement parler : on en a fait une partie de son *être*. La propriété, institution humaine, ressemble plutôt à ces formes d'appropriation animale qui servent à la conservation tout à la fois de l'individu et de son espèce : délimitation et défense du territoire, qui n'est pas l'espace occupé par le corps de l'animal, mais celui dont il interdit l'accès à ses congénères.

Les concepts du *mien* et du *sien* sont donc sans doute proprement humains, mais non pas la réalité à laquelle ils renvoient, cette relation singulière qu'est l'*appartenance*. Le propre de l'homme est plutôt de déterminer par institution conventionnelle ce qui chez d'autres espèces se règle par rivalité agressive sous la pression de l'instinct. C'est pourquoi le fait naturel de l'appropriation n'est pas une justification suffisante de la propriété. « Le monde » a en effet été « donné aux hommes en commun »¹, et si l'on s'en tenait au « Droit de la Nature » – à ne pas confondre avec le *droit naturel* –, « le droit de chacun » s'étendrait « jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient »². Or le droit civil de propriété est plutôt une limite imposée à cette puissance, par où il peut apparaître aussi bien contre-nature que naturel.

Pour lever la contradiction, il faut se référer ici non pas à la nature en général mais à celle de la *personne*. Car un droit est un exercice autorisé de la volonté ou *libre arbitre*, et celui-ci est le caractère essentiel de la personne, sujet du droit³. La justification de la propriété est que la liberté de la personne a besoin de *s'objectiver* : « La personne », écrit Hegel, « doit se donner une *sphère* extérieure *pour sa liberté*, pour exister comme idée »⁴, c'est-à-dire, dans le langage hégélien, non pas comme notion abstraite séparée, mais comme réalité intelligible concrètement agissante, à la fois spirituelle et incarnée.

La propriété peut alors être définie comme une relation spécifique par laquelle une chose devient la manifestation extérieure de la volonté d'une personne. S'objectiver, c'est en effet pour la volonté se donner un objet, et il faut que cet objet soit autre que la volonté elle-même. Ne vouloir qu'elle-même, ce serait pour la volonté rester *vide*⁵. Elle ne se remplit qu'en

¹ LOCKE, *Deuxième Traité du Gouvernement civil*, ch.V, § 26.

² SPINOZA, *Traité théologico-politique*, ch.16, § 2.

³ Voir : HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit* § 35.

⁴ *Ibid.*, § 41.

⁵ *Ibid.*, § 5 R.

faisant sienne une chose distincte d'elle : or « ce qui est immédiatement différent de l'esprit libre est pour lui et en soi *l'extérieur* en général – une chose, quelque chose de non-libre, sans personnalité et sans droit »¹.

Concrètement, la volonté fait siennes les choses de plusieurs manières. D'abord en s'en emparant, et c'est pourquoi le *droit du premier occupant* est évident plutôt qu'illégitime, puisqu'il résulte d'une prise de possession de ce qui n'était le bien de personne². Ensuite en les travaillant, au sens propre du terme, c'est-à-dire en les transformant conformément à des besoins humains, donnant ainsi à la chose « un but substantiel » qu'elle « n'a pas en elle-même »³, soit la marque de la volonté humaine. Hegel rejoint ici Locke, qui faisait du *travail* le vrai fondement de la propriété⁴. Rien n'empêche cependant que celle-ci ne découle en outre de l'*aliénation* des produits du travail, par le contrat d'échange⁵ : car la volonté ne tient la chose pour sienne qu'autant qu'elle le veut.

Si la propriété est ainsi un droit, elle ne saurait être un exercice arbitraire de la liberté, ce qui définit plutôt le contraire du droit. Le principe général du droit peut s'énoncer : « *sois une personne et respecte les autres comme personnes* »⁶. La libre disposition que chacun a de ses biens ne doit pas tourner au détriment d'un quelconque droit des autres, et notamment du droit même de posséder : « car pour rendre à chacun le sien » – *suum cuique tribuere*, définition romaine de la justice – « il faut que chacun puisse avoir quelque chose »⁷. Si donc « le principe de la propriété », c'est-à-dire le fondement de sa légitimité, est « que chacun doit avoir tout ce dont il peut se servir » (autrement dit : le nécessaire est un dû, le superflu utile aussi, mais pas le superflu inutile), on voit que « la même loi de la nature qui nous donne la propriété lui impose aussi ses limites »⁸.

On comprend ainsi la justification paradoxale que Thomas d'Aquin a pu donner de la propriété privée en l'ordonnant à l'*usage commun* des biens⁹. La propriété lui apparaîtrait comme le bon moyen d'assurer, si l'on peut

¹ *Ibid.*, § 42.

² *Ibid.*, § 50. Voir aussi : ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, 9.

³ HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 44.

⁴ Voir : LOCKE, *loc. cit.*, § 30 et 34.

⁵ Voir : HEGEL, *op. cit.*, §§ 72-73.

⁶ *Ibid.*, § 36.

⁷ ROUSSEAU, *Discours sur l'Inégalité*, 2ème partie, § 24.

⁸ LOCKE, *loc. cit.*, § 31.

⁹ « À l'égard d'une chose extérieure, l'homme a deux attributs. L'un est le pouvoir de s'en occuper et d'en disposer. Et de ce point de vue il est permis à l'homme de posséder des biens propres. C'est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons. D'abord parce que chacun est plus soucieux de s'occuper de ce qui lui appartient à lui seul que de ce qui est commun à tous ou à beaucoup : car chacun, évitant la peine, laisse à autrui ce qui touche au bien commun ; c'est ce qui arrive là où il y a beaucoup de serviteurs. Deuxièmement, parce qu'il y a plus d'ordre dans les affaires humaines si à chacun incombe la tâche propre de s'occuper de quelque chose : tandis qu'il y aurait confusion si n'importe qui s'occupait indistinctement de n'importe quoi. Troisièmement, parce que par ce moyen l'état des hommes demeure plus pacifique, pour autant que chacun est satisfait de son bien. Aussi voyons-nous qu'entre ceux qui possèdent quelque chose en commun et en indivision, les dissensions naissent plus souvent. Mais l'autre attribut de l'homme à l'égard des choses extérieures est leur usage. Et de ce point de vue, l'homme ne doit pas considérer les choses extérieures comme propres, mais comme communes : en sorte évidemment qu'on les fasse partager facilement suivant les besoins des autres. D'où le mot de l'apôtre (...) : *commande aux riches de ce monde de donner et partager volontiers* » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de*

peut dire, le bien des biens, par la responsabilisation des personnes à leur égard, et la pacification des rapports entre personnes, si la répartition des biens est satisfaisante pour toutes. Mais cette valorisation quasiment technique de la propriété n'a pour lui de sens qu'en vue de la fin à laquelle elle répond, et que dicte le principe de *droit naturel* de la destination universelle des ressources de la nature. Ainsi la bonne gestion privée des biens est ordonnée au profit que la collectivité doit retirer de leur usage. D'où l'exhortation au partage que Thomas d'Aquin reprend à saint Paul¹, et la citation du mot de saint Ambroise² selon lequel le superflu des riches est une « violence »³ faite aux pauvres.

Si donc « du point de vue de la liberté, la propriété est sa première *existence* »⁴, il n'en reste pas moins que « les règles concernant la propriété peuvent devoir être subordonnées à des sphères plus élevées du droit, à un être collectif, l'État »⁵. Seules les lois positives de ce dernier peuvent « changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété »⁶, légitime et légalement garantie. Mais dès lors « le droit que chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous »⁷. La manifestation concrète de cette subordination est le prélèvement que l'État opère sur les richesses privées pour assurer la gestion des biens publics, sans lesquels l'utilisation des biens privés serait en général impossible – par exemple les voies de circulation, dont c'est un fait que les usagers se sentent rarement personnellement responsables. Mais la justification de la propriété comporte dès lors une ambiguïté problématique : comment l'État peut-il assurer en pratique la subordination de la propriété privée au bien public, s'il abandonne la première à la libre disposition des personnes ?

*

L'ambiguïté de la propriété est celle-ci : il est de droit naturel que chacun possède quelque chose, mais rien n'appartient par nature à quiconque. La légitimité de la propriété n'est justifiée qu'en général. Sa réalisation pratique paraît inévitablement entachée d'arbitraire puisqu'elle renvoie toujours à une prise de possession originelle qui n'était juste que négativement, en tant qu'elle ne lésait personne. Le droit apparaît alors contradictoirement comme la sanction et la consécration du fait. Tel est le sens de la critique rousseauiste : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de

Théologie, IIa-IIae, q.66, a.2). Le principe de la distinction et de l'articulation entre propriété privée et usage commun est donné par Aristote en *Politique*, Livre II, ch.5, 1262b 21 ss.

¹ *Première lettre à Timothée*, VI, 17-18.

² *Sermon n°81*, sur l'Évangile de Luc (XII, 18).

³ THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, ad 3m. Voir aussi : ROUSSEAU, *loc. cit.*, § 30.

⁴ HEGEL, *op. cit.* § 45 R.

⁵ *Ibid.*, § 46 R.

⁶ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, 9.

⁷ *Ibid.*

dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile »¹.

L'ambiguïté se retrouve dans les effets du droit positif. Celui-ci doit faire passer dans les faits les exigences du droit naturel. Mais ici il peut seulement faire à chacun un devoir de ne pas porter atteinte à la propriété des autres ("*Le bien d'autrui tu ne prendras*"), et confirmer ce devoir par le droit pénal et la protection civile. En revanche, « *ce que et combien* je possède sont juridiquement contingents »². C'est dire que le droit peut garantir et protéger les biens des propriétaires mais non pas fixer par ses dispositions générales les possessions effectives de chacun. De cela il fait abstraction, donc aussi du fait que les personnes exercent concrètement de façon inégale un droit qu'abstraitement elles possèdent également.

Or cette inégalité paraît inévitable dès lors que les personnes ont la libre disposition de leurs biens et peuvent les échanger à leur gré. Aristote³, toté³, longtemps avant Locke⁴ et Marx⁵, montrait comment l'invention de la monnaie, comme intermédiaire nécessaire pour faciliter les échanges, avait favorisé un type nouveau d'enrichissement, qu'il nommait *chrématis-tique*. Celui-ci est caractérisé par l'accumulation de capital monétaire, au gré des profits commerciaux, processus virtuellement indéfini par opposition à l'acquisition et à la gestion proprement *économiques*, c'est-à-dire ordonnées au bien de la communauté familiale, finalité censément plus limitée. Aristote esquissait en fait la description d'un processus qui devait se produire à bien plus grande échelle lors de la genèse de la société capitaliste industrielle moderne.

Le développement de cette dernière est à l'origine d'une critique de la propriété anticipée par Platon dans la *République*. Cherchant les conditions pour que la cité athénienne retrouve son *unité* perdue, Platon en vient à penser qu'il faut supprimer tout ce qui risque de la compromettre, car on ne saurait « concevoir un plus grand mal pour la cité que ce qui la divise et la fait multiple au lieu d'une, et un plus grand bien que ce qui la lie et l'unifie »⁶. Or l'appartenance exclusive d'un bien à quelqu'un est par soi un facteur de division sociale puisqu'elle implique l'éviction des autres et a pour corollaire l'envie et la rivalité. C'est pourquoi Platon pense qu'il ne saurait y avoir de justice politique sans qu'au moins les *gardiens de la cité* vivent sous le régime de la communauté des biens⁷, incluant ici les femmes et les enfants⁸.

Tout en limitant sa considération aux biens matériels, Rousseau écrira dans le *Contrat social* que « l'état social n'est avantageux aux hommes

¹ ROUSSEAU, *Discours sur l'Inégalité*, 2ème partie, § 1.

² HEGEL, *op. cit.*, § 49.

³ *Politique* I, 9.

⁴ *Loc. cit.*, § 36.

⁵ *Le Capital*, Livre I, 2ème section, ch.IV.

⁶ PLATON, *République*, Livre V, 462a 9 - b 2.

⁷ Voir : *ibid.*, Livre III, 416d - 417a, et Livre VIII, 543b.

⁸ Voir : *ibid.*, Livre V, 457c 10 ss, et Livre VIII, 543a. L'examen critique approfondi du communisme platonicien est conduit par Aristote au 2ème Livre de sa *Politique*.

qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop »¹, formule qui inspirera les babouvistes. Le *Discours sur l'Inégalité* faisait de la propriété la source des inégalités sociales. Le pacte qui scellait celles-ci et instaurait ainsi une société divisée ne pouvait être que mal fondé, résultant des « raisons spécieuses »² de la rhétorique des riches. Son remplacement par « un vrai contrat »³ social devrait à l'inverse faire obstacle aux causes économiques de division entre les hommes.

Marx pourra ainsi souligner la contradiction entre l'égalitarisme formel du droit bourgeois moderne, et les inégalités aggravées par le développement de la société capitaliste. La propriété n'est qu'une *liberté formelle* parce qu'elle est un droit accordé à chacun, qu'il ait ou non la *liberté réelle*, c'est-à-dire les moyens concrets, de l'exercer. Mais comme le développement de la grande industrie comporte aussi une collectivisation croissante des biens de production et des propriétés foncières, Marx y voit l'annonce du passage à la société communiste sans classes. L'histoire de la propriété apparaîtra alors comme un processus *dialectique* d'autodestruction progressive⁴.

La critique de Marx est ambiguë. D'un côté elle paraît avoir une inspiration *éthique*, en écho à Rousseau pour qui « il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, ... qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire »⁵. Ce propos n'est pas sans rappeler celui de Thomas d'Aquin, ni annoncer certaines encycliques papales⁶. Nul doute que l'humanisme moral de Marx, aisément décelable dans certaines descriptions du *Capital* – celle du travail des enfants par exemple – ait puissamment contribué au succès du marxisme en motivant ses militants. De ce point de vue, c'est le droit naturel de propriété qui permet de dénoncer l'injustice d'une société qui prive de son exercice une grande partie de ses membres. D'un autre côté le *matérialisme* de Marx lui interdit une telle vision éthique : l'individu étant pour lui un *produit social*⁷, l'avènement de la société indivise n'est pas une affaire de responsabilité personnelle et de sens de la justice, mais le résultat d'un déterminisme historique à base économique⁸.

¹ *Op. cit.*, note finale du Livre I.

² *Op. cit.*, 2ème partie, § 31.

³ *Ibid.*, § 44.

⁴ « Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est le véhicule passif et inconscient, remplace peu à peu l'isolement des travailleurs, né de la concurrence, par leur union révolutionnaire au moyen de l'association. À mesure que la grande industrie se développe, la base même sur laquelle la bourgeoisie a assis sa production et son appropriation des produits se dérobe sous ses pieds. Ce qu'elle produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs. Son élimination et le triomphe du prolétariat sont également inévitables » (MARX et ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*, I, fin). Voir aussi : MARX, Avant-propos de la *Critique de l'Économie politique*.

⁵ ROUSSEAU, *op. cit.*, § 58 (fin).

⁶ Voir par exemple : LÉON XIII, *Rerum novarum* (1891) ; PIE XI, *Quadragesimo anno* (1931) ; PAUL VI, *Populorum progressio* (1967).

⁷ « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience » (MARX, *loc. cit.*). Voir aussi la 6ème des Thèses sur Feuerbach de *L'Idéologie allemande*.

⁸ Voir sur ce point : C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la Société*, 1ère partie, I.

Cette ambiguïté n'a pas été sans effet dans les applications historiques de la pensée de Marx. Car l'abolition communiste de la propriété privée a déresponsabilisé les personnes dans la gestion et l'usage de leurs biens, et les États communistes ont fini par se heurter aux effets économiquement et socialement désastreux de cette déresponsabilisation. De plus ladite abolition ne pouvait mettre un terme à l'accaparement des richesses que par l'accaparement d'un bien peut-être moins palpable mais non pas moins réel : le pouvoir. L'alléchante promesse d'« une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous »¹ a fait – dialectiquement ? – de l'interdiction de l'un et de l'autre la condition d'une confiscation totalitaire du pouvoir politique. L'histoire du communisme chinois atteste quant à elle que, là même où le despotisme politique du parti communiste n'a pas disparu, ses bénéficiaires n'ont pu le rester qu'en rétablissant des propriétés et des pratiques productives qu'ils avaient commencé par abolir.

Thomas d'Aquin était un communiste à sa manière puisque la règle de son ordre lui imposait le vœu de pauvreté, et qu'un couvent est assurément l'un des très rares lieux de communisme effectif qui existent. La prudence de Thomas d'Aquin lui dictait de ne pas prétendre concevoir la société humaine sur le modèle du couvent, parce que celui-ci est une communauté volontaire – où l'on entre par un vœu que la communauté accepte – alors que celle-là ne l'est pas, puisque l'on commence par y naître malgré soi. Et sans doute est-on en droit de penser que les pauvres ne peuvent pas attendre, et que compter sur l'esprit évangélique des riches est une solution un peu aléatoire de la question sociale. Mais si rien ne garantit la vertu des riches, rien ne garantit non plus la vertu de ceux qui auront pris le pouvoir pour empêcher qu'il y en ait. La confiscation de la puissance expose même ces derniers à cette *corruption absolue* qui, selon saint Augustin, est le mauvais destin d'un pouvoir lui-même absolu.

*

Si l'on accorde à l'histoire, comme Marx, la valeur d'un principe de vérification, on aura du mal à ne pas reconnaître que le droit formel de propriété est plutôt en conformité qu'en contradiction avec l'exigence du bien commun, ou du bénéfice collectif, et qu'il est d'autre part une liberté réelle, parce qu'il est une autolimitation du pouvoir de l'État, par suite un *contre-pouvoir* susceptible de faire obstacle aux dérives totalitaires de ce dernier. La propriété est une forme élémentaire de la reconnaissance par l'État de la liberté des personnes, et de ce point de vue le collectivisme a généralisé et aggravé une privation de liberté que Marx reprochait au capitalisme d'infliger à ses prolétaires.

Voir dans la propriété une forme concrète de liberté a toutefois pour contrepartie logique d'en faire une forme de la *responsabilité*, ce qui était assurément la conception de Thomas d'Aquin et de Hegel, et déjà celle

¹ MARX, *Manifeste du parti communiste*, II, fin.

d'Aristote lorsqu'il définissait l'État *une communauté d'hommes libres*¹. L'exercice de la propriété cesse d'être juste dès lors qu'il compromet le droit naturel et l'exigence du *bien commun*², qui la justifie. Ainsi la possession de locaux habitables laissés inutilisés apparaîtra d'autant plus insupportable que beaucoup sont privés de logement. De même la possession de vastes domaines implique leur entretien, et l'on ne saurait faire courir des risques mortels en négligeant de débroussailler ses sous-bois.

Il est clair que la propriété a aussi ses dérives, et que celles-ci ne peuvent que provoquer un accroissement de l'emprise de l'État, selon un processus analysé profondément par Tocqueville³. La vertu, c'est-à-dire le civisme des propriétaires, n'est donc pas seulement une brimade à leurs intérêts, mais la sauvegarde concrète de leur droit, en même temps que le respect le plus élémentaire pour l'exigence éthique de justice, qui ne saurait se satisfaire ni d'un exercice irresponsable du droit, ni d'inégalités qui évincent un grand nombre de son exercice responsable. Le choix est ici entre les risques de la liberté et la soumission à l'idole totalitaire dans sa version douce d'assistance publique généralisée. Rousseau aimait à citer une devise en honneur chez les souverains de Pologne : "*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*" (Je préfère une liberté risquée plutôt qu'un esclavage tranquille)⁴.

Même en admettant le bien-fondé d'une limitation mutuelle des pouvoirs publics et de la responsabilité personnelle, peut-être faut-il penser que la propriété est une forme de la liberté dans laquelle celle-ci ne pourra jamais s'exercer tout à fait sans contradiction. L'appropriation personnelle des biens implique inévitablement l'éviction d'autrui de leur libre disposition. Cette situation s'aggrave non moins inévitablement du fait des inégalités qui résultent de l'usage personnel des biens, notamment quand leur propriétaire les considère moins comme des *valeurs d'usage* que comme des *valeurs d'échange*, selon un processus décrit par Aristote⁵. Mais il y a en outre une contradiction, peut-être insurmontable, du régime de production et de circulation des biens dans la société moderne, telle que l'analysent Smith et Marx⁶ : l'intérêt des individus en tant que *travailleurs salariés* contredit directement leur intérêt de *consommateurs* dès lors que le coût de la main d'œuvre est un facteur déterminant dans la fixation du prix des marchandises consommables.

Il faut ici rappeler avec Hegel que la propriété est pour la liberté le *moment de l'extériorité*⁷. Moment inamissible certes, sans lequel la liberté

¹ Voir : ARISTOTE, *Politique*, Livre III. Sur la philosophie politique d'Aristote, voir *Aristote et la politique* de F. Wolff (PUF 1991).

² « Nécessairement, ou bien les citoyens ont tous en commun toutes choses, ou ils n'en ont aucune, ou ils en ont certaines et d'autres pas. Qu'ils n'aient rien en commun, c'est impossible : car la cité est une certaine communauté » (ARISTOTE, *Politique*, Livre II, ch.1, 1260b 37-40).

³ Voir : *De la Démocratie en Amérique*, 4ème partie.

⁴ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre III, ch.4.

⁵ ARISTOTE, *op. cit.*, Livre I,

⁶ Voir : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, t.II, ch.12, 2ème partie.

⁷ Voir : HEGEL, *op. cit.*, §§ 41-42 et 61.

resterait dépourvue de manifestation objective ; moment d'autre part où s'effectue objectivement la distinction entre la *chose* en général, dont la volonté a le droit de disposer, et la *personne*, que le droit caractérise comme essentiellement *indisponible*¹. Dans son extériorisation, ma volonté se place dans une chose dont elle reste en elle-même distincte. Aussi peut-elle, et parfois doit-elle, s'en dessaisir, parce que, comme bien possédé, la chose ne peut être l'objet extérieur de plusieurs volontés à la fois : le pouvoir de chacune compromettrait l'extériorisation de l'autre. Mais l'extériorisation signifie précisément que dans l'appropriation d'une chose, la volonté libre de la personne se donne une réalité qui ne lui est pas entièrement adéquate.

Cela ne vaut toutefois que pour la catégorie de biens que les scolastiques dénommaient *partageables*, c'est-à-dire ces biens dont la possession par l'un exclut la possession par un autre. Il n'en va pas de même pour les biens qu'ils dénommaient *participables*, car celui qui possède par exemple un savoir peut le communiquer sans le perdre. Telle est la propriété des choses que l'on appelle couramment *spirituelles*, par opposition aux biens matériels qui constituent la première catégorie. C'est en effet une condition élémentaire de l'existence matérielle que d'exclure tout autre être ne serait-ce que de l'espace qu'on occupe, tandis que lorsque l'on parle la même langue, on possède en commun un certain nombre de concepts. En outre, l'appropriation d'une réalité spirituelle est une forme d'assimilation qui, à la différence de la consommation matérielle, n'entraîne ni la destruction de la chose assimilée, ni l'éviction d'autrui quant à sa possession.

Le terme de *participation*, qui dans le platonisme servait à exprimer la présence de l'idée intelligible dans le sensible, nous ramène du sens social et juridique de la propriété à son acception logique : l'idée est participable pour autant qu'elle est présente en une multiplicité de choses à la fois distinctes et semblables, ou, comme le dira Aristote pour définir l'*universel*, qu'elle « appartient » « à plusieurs »². Or Aristote définit le *propre*, par opposition à un simple *accident*, comme un attribut qui découle de l'*essence* d'une chose sans se confondre avec elle. On dit ainsi que « rire est le propre de l'homme »³. Certes les biens participables, comme par exemple une science, sont pour celui qui les acquiert des accidents : seule la capacité naturelle de les acquérir est pour lui une propriété⁴. Mais la nature de ces biens et de leur acquisition crée entre eux et leur possesseur une relation d'*intériorité* qui fait qu'ils lui sont désormais bien plus propres que ne peut l'être aucune chose matérielle : car les biens spirituels font partie de la personne ; d'une certaine manière ils sont la personne elle-même.

C'est pourquoi Hegel pense la propriété comme *relation* de la personne à *soi* et pas seulement aux choses. D'abord parce que « comme per-

¹ *Ibid.*, §§ 65-66.

² ARISTOTE, *De l'Interprétation*, ch.7.

³ RABELAIS, *Gargantua*, Livre I, *Aux lecteurs* ; cité par CHRISTOPHE en exergue à *L'idée fixe du Savant Cosinus* (Armand Colin, septembre 1900). Voir aussi : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IIIa, q.24, a.2, ad 2m, et : ARISTOTE, *Des Parties d'Animaux*, Livre III, ch.10.

⁴ Voir : ARISTOTE, *Topiques*, Livre V, ch.1.

sonne je possède aussi ma vie et mon corps comme des choses étrangères dans la mesure où c'est ma volonté »¹ : chacun est responsable à l'égard de soi comme il l'est à l'égard des autres. Et en outre l'accomplissement de la liberté suppose une appropriation de la personne par elle-même : « le corps, pour autant qu'il est existence immédiate, n'est pas adéquat à l'esprit. Pour devenir un organe docile et un moyen animé, il faut qu'il soit pris en possession par lui »². Il s'agit évidemment ici du perfectionnement de soi par l'acquisition des vertus intellectuelles et morales. « C'est seulement par l'achèvement de son propre corps et de son esprit, par la prise de conscience de soi comme libre, qu'il prend possession de soi et devient la propriété de soi-même par opposition à autrui »³.

On peut dire alors que la propriété en général est une propriété de l'esprit, d'abord parce que « la matière pour soi », même si elle a des propriétés, « n'est pas propre à soi-même »⁴, ne pouvant être à soi-même son propre objet ni de connaissance ni de volonté. Mais aussi parce que rien n'est plus propre à l'esprit que ce qu'il fait de soi en se déterminant librement : « c'est l'esprit que je peux le plus parfaitement faire mien »⁵. Double paradoxe de la propriété : le plus propre est ce qui, n'étant pas une chose, ne peut pas être véritablement un objet de propriété, si ce n'est sous la forme de ses extériorisations matérielles (on protège les droits des auteurs et des éditeurs) ; et le plus propre est aussi ce qui peut être le plus commun parce que l'objet non d'un partage mais d'une *communication*, voire d'une communion.

*

La civilisation matérialiste (*contradictio in adjecto* ?) est une impasse. La propriété est un rapport aux choses qui est un exercice de la liberté, et qui révèle que la liberté doit dépasser ce seul rapport à ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire donner finalement sa préférence à ce qui est le plus propre parce que le plus intérieur, les biens spirituels, plutôt qu'à ce qui est le moins propre, parce qu'extérieur, les biens matériels. Il y a deux dérives perverses – et liées : la tendance chrématistique à l'accumulation (but insensé parce qu'*indéterminé*⁶, dit Aristote), et l'asservissement collectif à cette accumulation (à grands renforts d'une publicité qui attise le désir de biens coûteux pour stimuler le travail). Injustice planétaire par laquelle le "*toujours plus*" des nations encore riches compromet le développement autant matériel que spirituel des nations pauvres, jusqu'à vouloir les empêcher d'exister en leur interdisant de se reproduire. Mais peut-il y avoir ici réforme politique sans conversion spirituelle ? Platon, déjà, répondait : non.

¹ HEGEL, *op.cit.*, § 47.

² *Ibid.*, § 48.

³ *Ibid.*, § 57.

⁴ *Ibid.*, § 52.

⁵ *Ibid.*, R.

⁶ ARISTOTE, *Politique*, Livre I, ch.9, 1257b 23-24.

La tolérance

I. LA CONDAMNATION DE L'INTOLÉRANCE

A. Histoire d'une dérive sémantique.

B. De l'intolérance.

C. Le tolérable et l'intolérable.

II. LES IMPASSES DU TOLÉRANTISME

A. L'intolérance tolérantiste.

B. L'indifférentisme comme illogisme.

C. La question des limites de la croyance.

III. CONDITIONS D'UNE TOLÉRANCE VERTUEUSE

A. Tolérance et vérité.

B. De la liberté de conscience.

C. De la laïcité.

À quelqu'un qui lui reprochait son intolérance, Paul Claudel répondit : « La tolérance, monsieur, il y a des maisons pour ça ! ». Claudel était un catholique converti à la suite d'une expérience mystique à Notre-Dame de Paris. Sa répartie est évidemment la mise en cause d'une revendication devenue essentielle depuis le siècle dit des Lumières, en politique comme en philosophie, celle qui définit la tolérance comme vertu exigible de tout citoyen d'un État républicain. La parole de Claudel exprime donc ce qui a fait dénoncer le catholicisme comme forme d'intolérance incompatible avec les exigences d'une république laïque, c'est-à-dire constituée indépendamment de toute confession religieuse et permettant par là-même aux diverses confessions de coexister pacifiquement. Mais ce mot fait apparaître en même temps le paradoxe d'une tolérance qui ne peut éviter de dénoncer comme intolérable ce qui la met en cause, et paraît du même coup exclure ce qu'elle prétend tolérer. La question est donc de savoir si la tolérance peut vraiment être définie comme une vertu, exigible à la fois moralement et politiquement, c'est-à-dire de savoir comment on peut être tolérant sans se contredire, puisque, selon un principe kantien célèbre, n'oblige moralement que ce qui peut être universellement voulu sans contradiction.

*

Au sens juridique, la tolérance consiste à ne pas poursuivre pénalement des actes qui contreviennent à une règle légale ou morale. C'est ainsi qu'au temps où n'existait pas encore une Europe sans frontières, on pouvait rapporter en France une certaine quantité d'alcool ou de cigarettes sans être coupable de contrebande. Cette tolérance relève des vertus d'équité et de

prudence, car elle joue le rôle d'un correctif qui atténue la stricte rigueur des règlements publics¹. Elle peut éventuellement être un encadrement du vice destiné à en limiter les dégâts et éviter ceux qu'entraînerait son interdiction : c'est ainsi que saint Louis inventa les maisons de tolérance pour régenter, taxé à l'appui, la prostitution parisienne, et que les Américains durent bien en fin de compte abolir le *Volstead Act*, jugeant l'alcoolisme plus tolérable que l'industrie du crime consécutive à la prohibition.

La tolérance légale consiste donc en ce qu'une autorité accepte de ne pas exercer son pouvoir punitif légitime. Ce sens reste encore prégnant dans les *édits de tolérance*, dont le plus fameux est celui de Nantes, qui permit pendant un siècle le culte protestant dans une France majoritairement catholique. Une telle disposition interdisait à chacune des confessions de se prévaloir de ses croyances pour prétendre évincer l'autre. C'était évidemment exiger entre les sujets une tolérance mutuelle, qui ne pouvait que prendre un autre sens que la première. Car celle-ci supposait la différence hiérarchique et la relation d'autorité entre le prestataire de la tolérance et ses bénéficiaires, mais elle exigeait que ceux-ci se traitent sur un pied d'égalité. De là vient le sens moderne, moral et politique, qui définit la tolérance comme l'acceptation de la coexistence, au sein d'une même communauté, avec ceux qui ont des convictions éthiques ou religieuses, voire des habitudes ou des goûts différents.

Sous cette deuxième forme, la tolérance apparaît comme une vertu en tant que condition de la paix civile. C'est du moins ce que donne à penser l'histoire de ce qu'on appelle les *guerres de religion*, qui furent en vérité des guerres politiques rendues possibles par la dissidence religieuse de ceux pour qui le catholicisme romain avait déformé l'Évangile, malgré les pressantes mises en garde de sainte Catherine de Sienne. Par suite, ce sera pour Hegel une tâche essentielle de l'État moderne, en même temps qu'une marque de sa supériorité rationnelle, que de garantir la sécurité de ses citoyens à l'égard des affrontements qui risquent de s'ensuivre de la division des Églises².

L'intolérance religieuse peut apparaître comme la conséquence pratique inévitable d'une religion qui tient pour essentielle l'intransigeance dogmatique, c'est-à-dire l'attachement à des croyances dont la vérité est tenue pour exclusive de celle des autres. L'*Évangile* annonce prophétiquement les dissensions qui devaient résulter de l'enseignement de Jésus³, et qui ont commencé avec la persécution des chrétiens par les juifs⁴. Voltaire explique les persécutions romaines contre les chrétiens par l'intransigeance de leur monothéisme, qui leur interdisait d'adorer l'empereur comme un dieu, tout en étant par ailleurs irréprochables : les chrétiens étaient persécu-

¹ Voir : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre V.

² Voir : HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 270, R.

³ Voir : *Évangile selon Matthieu*, ch.10, v.34-36.

⁴ Voir : *Actes des Apôtres*, ch.4 ss.

tés parce qu'ils étaient intolérants, alors que le syncrétisme romain était tolérant, intégrant à son paganisme tous les cultes et tous les mythes dont aucun ne prétendait à l'exclusivité. Les chrétiens n'étaient donc pas pour Voltaire sans culpabilité – tout comme les juifs brûlés par Nabuchodonosor¹.

La manifestation historique la plus fameuse de l'intolérance chrétienne est en général trouvée dans l'Inquisition. Son institution apparaît comme une conséquence logique de la dénonciation de l'*hérésie*. Ce mot grec a le même sens que le mot latin : *secte*. Il sert à désigner des mouvements de pensée qui, tout en prétendant professer la foi de l'Église chrétienne, en retranchaient quelque dogme, ou y introduisaient des éléments incompatibles avec elle : tels furent l'arianisme, le monophysisme, le monothélisme, dans les premiers siècles du christianisme. L'*anathème* dénonce l'hérésie comme un cancer insupportable à la cohérence organique de la foi, une opinion impossible à accepter pour un vrai fidèle (« *Non possumus...* »). La poursuite de l'hérésie, jusqu'à l'élimination physique de l'hérétique en cas de récurrence, tient selon Thomas d'Aquin à ce que la falsification de la foi est un crime plus grave que celle de la monnaie² : Jésus n'a-t-il pas condamné à l'enfer quiconque scandalise, c'est-à-dire fait pécher, un petit enfant³ ?

Si l'intolérance religieuse résulte de l'intransigeance dogmatique, le refus de celle-là paraît présupposer la renonciation à celle-ci. Ce qui est alors récusé, c'est le principe même du catholicisme au sens originel du terme, c'est-à-dire la prétention à une autorité universelle (en grec : *katholikos*) en matière de vérité à croire. La notion d'*orthodoxie*, c'est-à-dire de foi correcte, est éliminée au profit du *libre examen*, principe de la Réforme : la norme de la foi n'est plus un magistère consacré pour en maintenir le dépôt, à travers l'interprétation traditionnelle du canon des Écritures, mais la certitude intime de la conscience croyante attentive aux textes qui la touchent. L'aboutissement ultime et logique de cette subjectivisation de la foi est l'*indifférentisme* : toutes les croyances en tant que telles se valent et c'est à la conscience individuelle d'en juger. C'est le point de vue de Voltaire.

Pour autant qu'elle est une vertu, la tolérance ne peut que déclarer l'intolérance intolérable. En cela elle participe de ce qu'elle rejette, mais sans contradiction. La contradiction serait plutôt dans une tolérance qui se voudrait sans limites, et s'annulerait elle-même en admettant son contraire. On ne saurait tolérer n'importe quoi : l'État ne peut en droit tolérer que des actions qui n'ont que des conséquences privées – sauf à devenir lui-même exploitateur du vice à ses risques et périls, comme lorsqu'il encourage le tourisme sexuel et la prostitution des enfants. Ainsi, lorsque le tabagisme apparaît comme une source de pollution importante qui menace la sécurité sociale, on en restreint la tolérance. Au-delà des exigences politiques, toute

¹ Voir : *Daniel*, ch.3.

² THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, IIa-IIae*, q.11, a.3.

³ Voir : *Évangile selon Matthieu*, ch.18, v.6.

règle éthique définit un intolérable, à savoir ce qu'on ne doit accepter ni de soi-même ni des autres. On voit qu'ici la détermination de l'intolérable suppose l'objectivité d'un principe éthique. Or cette objectivité de la règle éthique (sa validité universelle) interdit de considérer comme tolérables les opinions qui vont à son encontre. Si donc l'intolérance menace la paix civile, c'est une nécessité pour l'État que d'empêcher sa manifestation, voire sa simple expression, qui paraît être un encouragement à la dissension et au rejet mutuel.

Ce qui est dénoncé dans l'intolérance c'est la prétention à attribuer une objectivité à ce qui ne peut être que subjectif. Celui qui le fait en matière de goût est simplement ridicule. La faute de l'intolérant est de le faire dans le domaine de l'adhésion à la vérité et de la poursuite du bien en fonction d'elle : dans ce domaine ne peut avoir de validité universelle qu'une vérité nécessaire (théorique ou pratique), et non pas ce qui ne peut être l'objet que d'une croyance. C'est pourquoi le tolérantisme va de pair avec un scientisme et un rationalisme éthique – autrement appelé : *morale laïque* –, tous deux exclusifs de l'idée d'orthodoxie. Le premier parce qu'en science il ne saurait être question de dogmes mais seulement de vérités prouvées : or le scientisme ne reconnaît de telles vérités que dans ce qu'il est convenu d'appeler « les sciences », c'est-à-dire les mathématiques et les sciences de la nature ou de l'homme. Le deuxième parce qu'il énonce des règles qui valent d'un point de vue pratique et non pas théorique : orthopraxie plutôt qu'orthodoxie. Or en tout ce qui excède la connaissance scientifique, la règle est de ne pas faire comme si ce qui est cru vrai devait être universellement admis comme tel, avec les comportements qui en découlent, tel le culte. Les croyances et leur manifestation n'ont de ce point de vue aucun droit : elles sont seulement tolérables en droit, et doivent donc se reconnaître mutuellement comme telles.

C'est là le sens de la théorie hégélienne des rapports de l'État et de la religion¹. L'État est pour Hegel la synthèse dialectique rendue nécessaire par le conflit des confessions religieuses, notamment celui de l'objectivisme catholique et du subjectivisme protestant en matière de foi. C'est seulement dans l'État que cette opposition trouve sa solution, et les Églises leur conciliation, pour autant que chacune reconnaît qu'en tant que confession particulière, elle est d'un degré de rationalité inférieur à celui de l'organisation politique et de ses lois universelles. La validité éthique objective de l'État signifie en fait sa rationalité supérieure par rapport aux croyances dogmatiques, qui en restent au niveau de la représentation symbolique et de la conviction subjective, et ne s'élèvent pas à la nécessité du concept. En d'autres termes, le bien commun exige de ne reconnaître à la « morale religieuse » qu'une validité privée, subordonnée à la nécessité publique de la « morale laïque ». Pour Hegel, « le plus haut devoir est d'être membre de l'État »².

¹ Voir : HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 270, R.

² *Op. cit.*, § 258.

Dans la théorie hégélienne, la paix des églises n'est toutefois assurée qu'au prix d'une divinisation de l'État. L'Église ayant fait la preuve de son incapacité d'assurer l'organisation rationnelle cohérente de la collectivité humaine, l'Esprit doit s'incarner ailleurs que dans l'Église. L'État est « l'idée morale en acte »¹, c'est-à-dire la réalisation la plus accomplie de l'Esprit absolu : la théorie de l'État moderne fait de celui-ci la fin de l'histoire, elle-même pensée comme processus de réalisation de l'absolu, qui ne serait sans cela qu'une abstraction sans consistance. En fait, Hegel n'est pas clair sur ce point parce qu'il reconnaît parfois à la conscience personnelle – le *for intérieur*, foyer de la religiosité – une transcendance qui lui permet d'« échapper à la bruyante clameur de l'histoire »². Parfois aussi, il affirme la transcendance de l'Absolu par rapport au monde naturel et historique³. Mais la postérité a surtout retenu l'aspect immanentiste de sa doctrine : la divinisation de l'État, qui le transforme en objet de culte, est à l'origine de toutes les pensées totalitaires, de droite ou de gauche – religion de l'humanité d'Auguste Comte, messianisme prolétarien de Marx, néopaganisme nazi, pour qui la guerre est « un service divin » (Goebbels). Chaque fois l'État, explicitement ou implicitement divinisé, produit l'asservissement des consciences au parti censé incarner le sens de l'histoire, ou « le destin historique du peuple »⁴.

La dérive idéologique du hégélianisme peut s'expliquer à partir de la théorie rousseauiste de la « religion civile »⁵. Le principe général de l'organisation politique est l'unité de l'État en vue du bien commun. « Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien : toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien »⁶. Pour assurer cette unité, il faut une religion qui fasse aimer les lois en en faisant un objet de culte : « il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs. (...) Il y a donc une profession de foi purement civile (...) sans laquelle il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle »⁷. Le refus d'ajouter foi aux « dogmes »⁸ de la religion civile légitime l'intolérance politique : la logique inquisitoriale se trouve ainsi transposée à l'ordre politique, alors même que l'État s'interdit de juger des croyances religieuses personnelles, parce que « le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point les bornes de l'utilité publique »⁹. Par suite, cette intolérance politique exclut de la cité les adeptes de l'intolérance théologique, et très spécialement ceux qui veulent obéir à une autorité

¹ *Op. cit.*, § 257.

² *Id.*, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*.

³ Voir : *Id.*, *Les Preuves de l'Existence de Dieu*.

⁴ HEIDEGGER, *Introduction à la Métaphysique*.

⁵ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre IV, ch.8.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

spirituelle distincte du pouvoir politique, notamment les catholiques¹. Contre la séparation catholique du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, Rousseau revendique donc non seulement le principe protestant du libre examen, mais le principe hobbiien de la réunion des « deux têtes de l'aigle »² : aussi pense-t-il que « Mahomet a eu des vues très saines »³. Ainsi l'État, qui, n'ayant « point de compétence dans l'autre monde »⁴, ne peut être juge en matière de croyances transcendantes, n'en a pas moins le devoir d'exiger qu'elles soient considérées comme des opinions facultatives, et non pas comme des certitudes obligatoires parce que nécessaires au salut.

Le point de vue de Rousseau nous ramène donc à celui de son ennemi Voltaire, qui voulait que son valet de chambre eût de la religion pour s'assurer de sa probité, et prônait l'indifférence à l'égard du contenu des croyances religieuses. Ici la tolérance apparaît liée à une conception de la religion qui en fait essentiellement un moyen du pouvoir politique et de l'ordre social, c'est-à-dire une transformation de la religion en idéologie, tandis que l'acte de foi est dévalorisé comme fiction laissée à la fantaisie personnelle. Une telle conception est évidemment une arme pour le pouvoir politique contre une autorité spirituelle qui refuse une telle dévalorisation, et se veut distincte de ce pouvoir. C'est pourquoi d'un côté Voltaire dit : « Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battraï jusqu'au bout pour que vous puissiez le dire » – maxime à la fois de solidarité et de tolérance contre toute forme de censure. Mais d'un autre côté, il lance : « Écrasons l'infâme ! » (Michelet dira : « Détruisons l'ennemi ! », et Hugo citera les deux ensemble). La conception catholique de la foi est dénoncée comme *fanatisme* et son culte comme *superstition*. Le laïcisme, qui par la suite s'inspirera des idées voltairiennes, ne met donc pas fin aux guerres de religion : il les prolonge.

L'indifférentisme demande toutefois l'impossible lorsqu'il exige, comme principe civique, que l'on admette l'égale validité de toutes les croyances. Celles-ci sont en effet incompatibles : le monothéisme exclut le polythéisme, l'unitarisme exclut le trinitarisme, le théisme exclut le panthéisme, etc. Si *croire* veut dire : donner son assentiment intellectuel à l'une de ces positions, alors l'indifférentisme conduit à identifier les contraires, en l'occurrence la foi et le doute, puisqu'il demande de croire en admettant que le contraire ne soit ni plus ni moins vrai. Ou en d'autres termes il réduit la foi à l'opinion, puisque celle-ci, à la différence de la suspension du jugement qui définit le doute, est un jugement affecté de la crainte que le jugement contraire ne soit vrai. Si donc le principe de la tolérance est l'affirmation indifférentiste de l'égale validité des croyances, il faut dire que c'est la

¹ « Il y a une troisième sorte de Religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et Citoyens. Telle est la Religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme Romain » (*ibid.*).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

logique elle-même qui est intolérante et que le tolérantisme demande aux croyants de renoncer à leur rationalité – après quoi il ne sera pas difficile de dénoncer la foi comme attitude irrationnelle, ou comme maladie.

La difficulté ne tient pas seulement à une exigence formelle de la logique, mais plus profondément à la nature de l'objet de foi, qui est aussi l'objet de la tolérance. Il y a quantité de choses sur lesquelles nous pouvons accepter d'avoir des opinions douteuses parce qu'elles nous sont plus ou moins indifférentes. Par exemple : faut-il ou non annoncer son plan en fin d'introduction ? Faut-il faire un plan en vingt-sept parties ? Mais on ne peut en dire autant de convictions qui, quelles qu'elles soient, engagent toute l'existence, c'est-à-dire ont une valeur décisive quant à l'orientation de celle-ci, ce qui est évidemment le cas des convictions religieuses. De tels engagements existentiels requièrent une certitude subjective que ne peut procurer une simple opinion : c'est pourquoi on les appelle des convictions, parce que seul ce à quoi l'on tient fortement peut servir de principe directeur d'un point de vue existentiel. On voit dès lors à quel point l'indifférentisme n'est qu'un pseudo-rationalisme : admettant que la raison n'a rien à dire quant à ce qui est existentiellement décisif, il condamne une telle décision à l'arbitraire, y compris la décision de choisir la rationalité plutôt que son contraire.

C'est pourquoi l'indifférentisme, loin d'être un principe adéquat et recevable de la tolérance, doit plutôt être considéré comme une indifférence généralisée : il exige que l'on croie de telle manière que toutes les croyances soient tenues pour également incroyables. Il n'élimine pas telle croyance du fait de son contenu, mais plus généralement l'élément de conviction par lequel une foi se distingue d'une opinion : il élimine en fait la foi comme telle. Il demande aux croyants de croire comme s'ils ne croyaient pas. Il leur refuse l'existence logique, puisqu'il rend l'acte de croire logiquement impossible, et c'est pourquoi il finit par les persécuter politiquement. De quoi il faut sans doute conclure que si tolérance il doit y avoir, ce ne peut être que sur une base autre que le relativisme indifférentiste.

Celui-ci pose d'ailleurs un autre problème : celui de ses limites. Car il est censé s'appliquer aux croyances : mais où finit la science et où commence la croyance ? Pour Rousseau, il est clair que l'obéissance aux lois de l'État suppose le « vrai théisme », c'est-à-dire cette *religion naturelle* professée par le vicaire savoyard dans les termes de la métaphysique la plus classique¹. « Les dogmes positifs »² de la religion civile ne sauraient être facultatifs, car s'ils l'étaient, c'est l'obéissance aux lois qui deviendrait également facultative, ce qui est absurde. Mais il y aurait cercle à fonder le caractère obligatoire des lois sur la vérité de ces dogmes, et d'autre part à ne justifier ceux-ci que par la nécessité de rendre les lois obligatoires. Rousseau ne peut échapper au cercle qu'en voyant dans ces dogmes des connaissances métaphysiques. Mais dès lors la négation de ces dogmes doit être

¹ Voir : *Id.*, *Émile*, Livre IV.

² *Id.*, *Du Contrat social*, Livre IV, ch.8.

considérée comme une erreur et doit donc être rejetée comme préjudiciable au respect de la loi civile. Ici Rousseau rejoint Locke : « Ceux qui nient l'existence d'un Dieu ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole »¹. La logique de la tolérance rend ici l'athéisme intolérable : Platon déjà² voulait que l'athéisme et l'impiété fussent punis de prison, et de mort en cas de récidive. La religion naturelle apparaît ici à la fois comme théoriquement vraie et socialement nécessaire, et il ne saurait être question de tolérer son contraire puisqu'il ne s'agit pas d'une croyance facultative.

On pourrait en conséquence penser qu'il y aura un progrès dans la tolérance si l'on étend le domaine de la croyance, c'est-à-dire si l'on cesse d'admettre la réalité d'une connaissance métaphysique au-delà de la connaissance scientifique : toute affirmation transcendante pourra alors seulement être crue faute de pouvoir être sue, et en l'absence de savoir, la décision entre le théisme et l'athéisme apparaîtra comme l'affaire d'un choix, une option. Ce pas est en un sens accompli par Kant dans sa critique de la métaphysique, qu'il résume en disant : « j'ai dû abolir le savoir pour faire place à la foi »³, c'est-à-dire transformer en objet de croyance ce qu'on croyait être l'objet d'un savoir. Certaines croyances n'en sont pas moins pour Kant nécessaires, à l'exclusion de leurs opposées : le caractère impératif des lois pratiques suppose que l'homme se croie libre à défaut de pouvoir se savoir tel, et que d'autre part, il croie en Dieu et en l'immortalité de l'âme. La liberté, Dieu et l'immortalité sont les « postulats de la raison pratique »⁴, objets d'une « foi de la raison pure »⁵, et éléments de base d'une *religion dans les limites de la simple raison*. Ces affirmations n'ont aucune validité théorique mais n'en sont pas moins pratiquement nécessaires, parce qu'il nous faut pouvoir « reconnaître dans les préceptes moraux des commandements divins »⁶, alors même qu'on exclut non seulement toute référence à une révélation historique, mais toute possibilité de connaître une telle origine divine.

Ce point de vue se renverse aisément. Si le respect de l'obligation morale suppose que l'on croie les postulats de la raison pratique, le fait qu'on n'y croie pas doit évidemment compromettre ce respect. Mais puisqu'il ne s'agit que de postulats, il n'y a par définition aucune raison de ne pas postuler le contraire. En tant que conditions du respect de l'obligation, les postulats sont ce que Nietzsche appelle des « valeurs » et même « les plus hautes valeurs »⁷. Mais la prise de conscience qu'il n'y a là que des postulats a pour conséquence que ces valeurs suprêmes se dévalorisent : c'est la prophétie nietzschéenne de la *mort de Dieu* et du « renversement de

¹ LOCKE, *Lettre sur la Tolérance*.

² PLATON, *Les Lois*, Livre X.

³ KANT, *Critique de la Raison pure*, Préface B.

⁴ *Id.*, *Critique de la Raison pratique*.

⁵ *Op. cit.*, 1^{ère} partie, Livre 2^{ème}, ch.II, § V.

⁶ *Ibid.*

⁷ NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1887.

toutes les valeurs », qui signifie l'équivalence de toutes les valeurs en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'options posées par la volonté comme conditions de son exercice. Il semble qu'on retrouve dès lors le principe de l'indifférentisme, dont le nom nietzschéen est *nihilisme* : rien n'a de valeur que ce qu'on valorise volontairement, c'est-à-dire au fond arbitrairement. La tolérance y a-t-elle gagné en motivation ou en extension ? Nietzsche fait plutôt la preuve du contraire en dénonçant dans la tolérance la valeur des consciences faibles, celles qui craignent l'affrontement et préfèrent ne pas s'en prendre à autrui pour ne pas être inquiété par lui. En revanche le nihilisme ouvre plutôt le champ d'une intolérance sans scrupules, celle qui s'exprime par exemple dans la « morale des maîtres »¹, ou dans les anathèmes de *L'Antéchrist*.

*

Nous sommes devant un paradoxe de la conscience politique moderne. D'un côté il semble que l'exigence de tolérance constitue un immense progrès politique et éthique, appelé aussi bien par une exigence interne de l'État, celle de la paix civile, que par de grandes traditions religieuses, telles, dans l'Évangile, la parabole du bon grain et de l'ivraie, ou, dans le Coran, la 2^{ème} Sourate². En imposant la tolérance aux Églises, l'État les ramène parfois à certaines de leurs inspirations essentielles. Mais d'un autre côté, on a voulu fonder cette tolérance sur un principe relativiste qui finit par la compromettre en lui ôtant au fond toute raison de la préférer à son contraire. Ce relativisme est caractéristique du démocratisme occidental contemporain et de la définition nord-américaine du *politically correct* : n'est politiquement acceptable que ce qui ne remet pas en cause le principe de l'arbitrage majoritaire, c'est-à-dire de la détermination des règles pratiques par l'opinion qui recueille le plus de suffrages, au terme d'un compromis obtenu par l'action à la fois conjointe et concurrente des groupes de pression (*lobbies*). Dès lors est dénoncée comme intolérante toute prétention à juger les dispositions législatives d'un État démocratique libéral au nom d'une norme éthique qui ne saurait dépendre d'un compromis majoritaire. Cette dénonciation atteint aujourd'hui non seulement ceux ou celles qui revendiquent au nom d'une loi divine le droit de porter un vêtement jugé pudique, sans l'imposer aux autres, mais aussi bien ceux qui invoquent le droit naturel contre certaines dispositions législatives, tels ceux qui invoquent le devoir de protéger l'être humain dès sa conception contre toute manipulation visant son utilisation pour la recherche, ou pour la procréation, quand ce n'est pas son élimination.

Le démocratisme contemporain nous ramène donc au point de vue des sophistes relativistes. Dans le *Théétète*, Protagoras récuse la première réfutation que lui oppose Socrate, qui montre que pour un relativiste absolu, sa propre pensée ne doit pas valoir mieux que celle « d'un pourceau ou d'un

¹ Voir : *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, 9^{ème} partie.

² § 257.

cynocéphale »¹, ni même que celle de celui qui pense exactement le contraire – à savoir qu'il y a une vérité qui ne dépend pas de l'opinion que chacun en a. À quoi Protagoras répond que ce n'est pas la logique qui l'intéresse, mais bien la politique, où il ne s'agit pas de vérité mais de valeur, c'est-à-dire de ce qui est jugé utile par le plus grand nombre, pour peu qu'un orateur habile l'en persuade. Or il semble que les sophistes aient été plus lucides que les démocrates modernes quant aux conséquences de leurs positions. Car le relativisme en matière de valeurs a pour conséquence logique – Platon l'a compris et clairement exposé – non pas forcément la tolérance, mais plutôt la domination du *discours fort* sur le *discours faible*, autrement dénommée : *loi du plus fort*. C'est pourquoi on ne peut guère taxer d'antidémocratie ceux qui pensent comme Platon que le politique trouve sa norme et son sens dans une vérité – sur l'homme au sein de l'être – qui n'est pas au gré de l'opinion, et ne dépend pas du nombre de ceux qui la pensent. À Protagoras, Socrate oppose qu'il ne suffit pas que le sophiste persuade de l'utilité d'une chose pour qu'elle soit effectivement utile : en matière de valeurs, il doit y avoir du vrai et du faux comme partout ailleurs. Lorsqu'une démocratie prouve par le fait que ce régime peut porter au pouvoir ceux qui vont le détruire, elle montre comment le démocratisme se renverse et apporte une confirmation au jugement de Platon.

Si donc la tolérance peut être considérée comme une vertu éthique et politique, pour autant qu'elle répond à une exigence rationnelle, celle-ci ne peut guère être pensée en termes relativistes. Il n'y a de tolérance vertueuse que pour autant qu'il y a une vérité de l'homme et du bien humain, et que c'est elle qui rend obligatoires les impératifs moraux, y compris celui de la tolérance. Sauf à être ainsi référée à la vérité, la tolérance se réduit à une indifférence, à laquelle conduit logiquement l'indifférentisme dans le meilleur des cas, c'est-à-dire lorsqu'il ne devient pas lui-même fanatique, comme ce fut le cas chez certains révolutionnaires français². La tolérance indifférente n'est pas la tolérance vertueuse ; elle consiste à ne pas prendre au sérieux les convictions d'autrui en tant que telles, et en tant qu'elles mettent en question celles que l'on a soi-même. La tolérance vertueuse doit plutôt être définie comme le milieu entre les deux extrêmes que sont l'indifférence et l'intolérance : ne pas être indifférent à la conviction d'autrui (prendre en compte sa différence) sans vouloir pour autant l'éliminer du fait de sa différence – c'est-à-dire faire à autrui une place aussi bien intérieure (dans sa propre pensée) qu'extérieure (dans la cité). La tolérance peut alors être définie comme une forme du respect en tant qu'elle répond à l'exigence de considérer autrui toujours aussi comme une fin, et jamais seulement comme un moyen. Mais cela n'est possible que dans la perspective de la vérité en tant qu'elle est le bien de l'intelligence, et par suite une exigence pour elle : devoir pour chacun de chercher le vrai, et devoir social de véricité réciproque. Ce n'est pas respecter autrui que de penser qu'il est dans

¹ PLATON, *Théétète*, 161c.

² Linguet, penseur « éclairé » guillotiné sous la Terreur, avait prophétiquement dénoncé le « fanatisme philosophique » (cité par Paul Hazard, *La Crise de la Conscience européenne*, p.102).

l'erreur et de l'y laisser. La vraie tolérance a ainsi pour fondement que la vérité existe, qu'elle est une, et qu'elle est accessible en tant qu'objet possible d'une reconnaissance commune. Les personnes sont respectables, mais leurs idées ne le sont pas : le respect de la personne implique qu'on puisse lui dire qu'elle a tort, parce que c'est la seule manière de s'adresser à elle en tant qu'elle a la capacité d'avoir raison.

On peut comprendre alors l'âpre débat dont a été l'objet au XIX^{ème} siècle la notion de *liberté de conscience*. Elle était invoquée par les tenants du tolérantisme libéral comme fondement de la tolérance, contre tout autoritarisme religieux. Elle fut condamnée *ex cathedra* par le pape Pie IX en 1864, dans l'Encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* – textes considérés comme les sommets de l'intolérance catholique. La raison de la condamnation, ou plutôt son objet, était une définition de la liberté de conscience dans les termes de l'indifférentisme : la conscience déciderait de la vérité de ce qu'elle croit par la conviction qu'elle y met. Les convictions seraient alors considérées comme également valides, au mépris de la logique, et la revendication de la liberté de conscience reviendrait à donner à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité, ce qui est absurde. L'erreur n'a en effet en tant que telle aucun droit : seule la vérité est un bien digne d'être enseigné et cru. L'idée de droit à l'erreur est absurde si l'on entend par là qu'il y aurait un droit, c'est-à-dire un bien pour l'intelligence, à s'enfermer dans ce qui est pour elle le mal principal. Le droit à l'erreur peut seulement être un droit de revenir de son erreur quand on s'aperçoit qu'on s'est trompé. La liberté de la conscience ne saurait être le pouvoir pour elle de décider du vrai et du faux, sans quoi elle autoriserait sa propre négation. Sa revendication n'a au contraire de sens que si la conscience est vraiment libre et se connaît comme telle, c'est-à-dire si l'homme peut connaître métaphysiquement son appartenance à ce que Kant dénomme le *suprasensible*.

La liberté de conscience, dont la vertu de tolérance est la reconnaissance, tient en fait à la nature de la vérité et du rapport de l'homme à la vérité. Celle-ci ne saurait d'aucune manière être imposée. Elle peut seulement être reconnue comme telle, pourvu qu'on la cherche. La conscience fait en effet l'expérience de sa liberté essentielle dans sa capacité de suspendre son jugement sur quelque sujet que ce soit. C'est donc que la recherche et aussi, indirectement, l'assentiment à la vérité, sont volontaires, et qu'on ne saurait imposer à une conscience d'admettre malgré elle quelque chose comme vrai – en quoi l'intolérance se fait des illusions, meurtrières quand elle devient fanatique. Or le libre consentement de la conscience à la vérité s'opère de deux manières. La première est le mode du savoir, lorsque l'on dispose non seulement de la vérité mais aussi de la vérification, empirique ou logique, qui l'atteste. Alors la vérité n'est le résultat d'aucune contrainte : elle est reconnue comme telle, soit qu'on aperçoive la conformité de fait du jugement et de la chose, soit qu'on saisisse la nécessité interne d'une proposition démontrable. – Le deuxième mode du libre consentement à la vérité est l'acte de foi, c'est-à-dire la confiance accordée à une parole reçue. L'instruction

publique est dans sa plus grande part fondée sur ce principe. Selon le mot d'Aristote, « qui apprend doit faire confiance »¹ : on reçoit la plupart des vérités sur le mode de la foi, avant de devenir capable de s'en démontrer quelques-unes. Dans les deux cas, la conscience aura exercé sa liberté intellectuelle : on ne peut forcer quelqu'un à croire ce qu'il ne peut pas – faute de le comprendre – ou qu'il ne veut pas croire. Et c'est pourquoi la liberté de conscience doit se définir moins comme un droit à l'erreur que comme un devoir de chercher et de communiquer la vérité à laquelle l'intelligence est naturellement ordonnée.

La conséquence pratique de ce lien entre liberté et vérité est qu'on ne peut obliger quelqu'un à agir contre sa conscience, ce qui reviendrait à l'obliger à mentir. Certes il faut se garder ici de confondre la conscience avec l'arbitraire subjectif : la conscience consiste à être responsable, c'est-à-dire à pouvoir répondre de sa conduite en en présentant des raisons autres que l'ignorance arbitraire de la loi commune : « Nul n'est censé ignorer la loi », et l'État doit réprimer ceux qui lèsent les autres en toute bonne conscience. Tel est le sens de *conscience* dans l'expression « objecteur de conscience » ou dans la « clause de conscience » qui permet aux médecins de refuser des actes qu'ils jugent criminels, alors même que l'État ne les réprime plus. Le principe de la juste tolérance est alors la thèse de Thomas d'Aquin selon laquelle la conscience, serait-elle erronée, oblige, même si elle n'excuse pas². La conscience peut en effet errer (par exemple chez celui à qui l'on aurait appris que pour vivre il faut voler et mentir), et les conduites qu'elle commande sont alors légitimement sanctionnées si elles lèsent les droits d'autrui. Mais si ces conduites sont l'expression de convictions intimes qui n'entraînent pas d'elles-mêmes de telles injustices, alors l'injustice consisterait à vouloir en empêcher autrui, même si on considère ces convictions comme erronées puisqu'on ne les partage pas.

Sans la liberté de religion, l'irréligion ne saurait être libre. Comme *droit de l'homme*, la première implique la subordination de l'État non pas à une confession religieuse, mais à la dimension spirituelle de l'homme. L'État a une finalité propre qui lui donne sa rationalité spécifique : le bien commun moyennant le service réciproque des personnes. Mais cette finalité est elle-même subordonnée à une fin qui dépasse le politique, comme le reconnaissait Aristote. En exigeant le respect du bien public, y compris des communautés religieuses, tel saint Louis réfrénant les prétentions exorbitantes du clergé, l'État n'affirme pas son emprise totalitaire sur le tout de l'existence humaine : il ouvre l'espace, à la fois à l'intérieur et au-delà de ce qu'il régent, pour un acte de foi authentiquement libre. Sans doute est-ce pour César la manière de ne rendre à César que ce qui est à César, et par là même de rendre à Dieu ce qui est à Dieu³ – seul moyen pour que la renonciation à toute religion d'État (*Cujus regio, ejus religio*) ne laisse pas place

¹ Aristote, *Réfutations sophistiques*, chap.2, 165b 3.

² THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia-IIae*, q.19, a.5.

³ Voir : *Évangile selon Matthieu*, ch.22, v.21.

à une religion de l'État, qui tend à asservir les personnes intérieurement autant qu'elle y réussit extérieurement.

La laïcité de l'État, c'est-à-dire la distinction – théologique d'abord, et catholique, mais pas forcément liée au contenu dogmatique propre au catholicisme – entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, consiste dès lors en ce que l'État, quelle que soit l'appartenance personnelle de ses responsables à une confession religieuse, s'interdit d'être « souverain des consciences »¹, c'est-à-dire arbitre de la vérité de ce qui est à croire. Cela ne signifie nullement l'affirmation publique qu'une telle vérité n'existe pas et qu'il y aurait une intolérance insupportable à le prétendre : au contraire, seul l'aveu public qu'une telle vérité existe peut sauver la transcendance de la conscience par rapport à la réalisation de l'ordre public, et ainsi éviter à l'État d'être totalitaire. On en dira autant *a fortiori* d'une confession qui se réfère à une autorité spirituelle distincte du pouvoir politique. L'ostracisme prononcé par Rousseau à l'encontre des catholiques est en fait le premier pas accompli vers le totalitarisme, par ailleurs inscrit dans la formule explicitement totalitaire du Contrat social². La laïcité signifie que l'État se refuse à imposer une confession particulière, ou le refus de toute confession, comme condition de l'ordre public, c'est-à-dire comme exigée pour sa finalité propre. Par quoi l'État se montre neutre à l'égard de ces confessions, sinon à l'égard du comportement civil des croyants, mais pas du tout neutre à l'égard de la religiosité en tant que telle.

La laïcité devrait alors se concevoir et se pratiquer non pas comme privatisation de la religion, mais plutôt – paradoxalement – comme prosélytisme généralisé. La tolérance active ne saurait être ici l'indifférence générale à l'égard du contenu des convictions religieuses, mais au contraire la confrontation active, publiquement instituée et garantie, des significations et des raisons qu'elles se donnent, d'après l'idée, non pas qu'il n'y a pas de vérité en ce domaine, mais au contraire d'après l'idée qu'il y en a une, et par conséquent aussi un devoir de la rechercher, ce qui, comme en tout autre domaine, ne peut s'opérer que personnellement et collectivement à la fois. C'est dire que la vraie laïcité est sans doute tout le contraire d'une privatisation de la religion, et qu'elle souffre aujourd'hui des conséquences d'une telle privatisation ; celle-ci a mis les religions en marge de la culture, ce dont ne pouvait se satisfaire qu'un athéisme idéologique déclaré ou sournois, lequel devenait dès lors une des formes majeures de l'intolérance politique – sans réussir à créer en profondeur les conditions d'une véritable paix civile, comme l'a suffisamment et cruellement manifesté certaine guerre récente au Sud de l'Europe. D'un autre côté, l'État doit se garder de l'angélisme et rester vigilant quant aux dérives fanatiques du prosélytisme, c'est-

¹ Expression utilisée au siècle des Lumières par le roi catholique de Pologne à l'encontre de ceux qui lui demandaient de sévir à l'encontre des membres d'une confession qui n'était pas la leur.

² Voir : ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre I, ch.6. « On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain seul est juge de cette importance » (*Op. cit.*, Livre II, ch.4).

à-dire empêcher les personnes de s'arroger des droits contre d'autres personnes au nom d'une vérité transcendant les exigences de l'ordre public.

*

Le malheur du tolérantisme moderne est d'avoir voulu fonder la tolérance sur une idée qui a fini par la compromettre, à savoir l'affirmation qu'il n'y a pas de vraie religion, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vérité quant à l'origine et à la destination ultimes de l'homme. Cette affirmation avait pour corrélat inévitable une conception de la politique qui en faisait le tout ou l'horizon de l'existence humaine, ce qui est le principe même du totalitarisme. La vertu de tolérance a au contraire pour principe que la dignité morale de la personne implique qu'elle a le devoir de chercher une telle vérité qui en tant que telle ne saurait lui être imposée, parce qu'on ne peut contraindre une conscience qui pense. La tolérance vertueuse, accordée à la vertu de véracité, consiste pour chacun à accepter non seulement de coexister, mais aussi de collaborer et de se confronter par la raison avec ceux qui le contestent au plus profond de lui-même, puisqu'ils mettent en question, par leurs convictions différentes, ses propres raisons de vivre.

Le simple

I. LE SIMPLE COMME ÉLÉMENT.

- A. La notion de simplicité.*
- B. L'existence du simple.*
- C. La métaphysique du simple.*

II. IL N'Y A PAS D'ÉLÉMENT SIMPLE.

- A. Comment peut-on être simple ?*
- B. Comment peut-on être composé ?*
- C. L'antinomie du simple.*

III. SEUL L'ABSOLU EST SIMPLE.

- A. Redéfinition du composé.*
- B. De la composition physique à la simplicité métaphysique.*
- C. Le simple et le rien.*

En 1962, Sempé intitulait son premier recueil de dessins : *Rien n'est simple*, expression courante d'une certaine lassitude désabusée devant les complications de l'existence, que l'humour du dessinateur transformait en autant d'occasions de sourire. Sans doute faut-il entendre dans ces mots, qui ne vont jamais sans une manière de soupir, l'aveu d'un regret que les choses n'aient pas la simplicité qu'on leur voudrait, comme si cette qualité était pour nous l'objet d'un secret et profond désir. De fait, lorsqu'elle est entendue en son sens moral, nous y voyons volontiers un idéal difficile, voire inaccessible, en tout cas rarement réalisé, et nous éprouvons spontanément quelque commisération à l'égard de ceux qui, comme l'on dit, se compliquent la vie, quelque irritation lorsqu'on nous le reproche, de l'impatience ou de l'indignation à l'égard de ceux qui, par malice ou faiblesse de caractère, créent des complications inutiles ou nuisibles dans les relations entre les personnes.

L'aveu rend toutefois paradoxale et peut-être tragique la nostalgie qu'il exprime, car il la condamne manifestement au désespoir d'être guérie. Il est étrange que la simplicité soit à ce point désirée, si le nom de simple ne désigne rien qui puisse être. Et en effet, l'aphorisme cité a la simplicité lapidaire d'un énoncé métaphysique, qui porte sur l'être en général, et non pas sur quelque embarras de la vie quotidienne, comme s'il s'agissait pour celui qui l'énonce de trouver à son désappointement une justification ontologique sans appel. On pressent toutefois que, sous cette forme, la notion de simplicité ne peut avoir ni tout à fait le même sens, ni un sens totalement autre que celui qui la fait opposer aux difficultés quotidiennes.

Le problème sera donc de savoir si l'on peut transposer métaphysiquement, donner une signification absolue, une portée universelle, à une constatation que nous imposent certains aspects de notre existence empirique.

*

Dans son usage courant, le simple s'oppose au *maniéré*, ou, plus généralement, au *compliqué*. Ceux-ci consistent en la présence d'ajouts ou de détours inutiles. Dans le dialogue, la simplicité consiste à « parler sans détours », c'est-à-dire à aller droit à ce qui est à dire, sans s'embarrasser de formules dissimulatrices qui s'emploient à le faire entendre sans le dire pour de bon. La simplicité, c'est ici l'économie des moyens, et ce qui vaut pour la parole signifiante vaut pour la conduite en général. Le simple, c'est le *direct*, qui n'est pas nécessairement le plus court : à celui qui veut aller de Toulouse à Saint-Étienne, il est plus simple d'indiquer le trajet par l'autoroute du Sud et la vallée du Rhône, parce que cela demande moins d'explications que la traversée du Massif Central. Cette simplicité est, on le voit, toute relative : l'absence de complication n'élimine pas toute complexité. Le compliqué n'est en fait que la forme vicieuse du complexe, qu'il s'agisse d'un itinéraire ou d'une personnalité. De même, il n'est pas d'œuvre d'art qui ne suppose une composition, donc une complexité, mais on appelle *composite* une œuvre dans laquelle la multiplicité mal unifiée des éléments cause une impression de surcharge.

Si la simplicité s'oppose à la complexité autant qu'à la complication, et si ces dernières sont des formes de composition – ou union d'une multiplicité –, on définira plus rigoureusement le simple en y voyant le terme d'une décomposition. C'est en ce sens que l'on parle, en arithmétique, de *simplifier une fraction* pour désigner l'opération qui consiste à ramener ses termes à d'autres termes dont les premiers sont des multiples. Cette réduction, ou *analyse*, peut avoir un sens chimique : on appelle *corps simples* ceux dont les atomes entrent dans la composition des molécules des corps dits composés, comme l'oxygène et l'hydrogène dans l'eau. Les corps simples n'en sont pas moins composés des mêmes particules que les corps composés, lesquelles particules sont dites *élémentaires* pour autant qu'on ne peut plus les décomposer en d'autres particules. Selon Aristote, « est appelé élément des corps, par ceux qui en traitent, ce à quoi aboutit la division des corps, et qui ne peut plus se diviser en rien qui soit d'une autre espèce »¹. En logique également, on dira qu'un concept est simple par rapport au jugement qui *compose* des concepts², et que tout concept définissable ne peut être défini qu'à partir de *natures simples*³, c'est-à-dire de concepts indéfinissables.

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Δ, ch.3.

² Voir : *Id.*, *De l'Interprétation*, ch.1.

³ Voir : *Id.*, *Métaphysique*, Livre Θ, ch.10. Voir aussi : DESCARTES, *Règles pour la Direction de l'Esprit*.

Le simple se définit donc comme l'*indécomposable*. Toute décomposition est la réduction d'un composé à ce qui par rapport à lui apparaît à la fois comme un et premier. C'est pourquoi la notion du simple se confond avec celle de l'*élément* tel que le définit Aristote : « premier composant immanent, formellement non réductible par division à une autre forme »¹. Toute décomposition est en effet une division, laquelle peut être, en dehors des mathématiques, une séparation matérielle, ou une séparation par la pensée autrement appelée : abstraction². La logique de la notion de simplicité oblige donc à ne considérer comme vraiment simple que ce qui est *indivisible*. C'est pourquoi Descartes qualifiait l'âme pensante de simple, et lui réservait cette qualité par opposition à la divisibilité essentielle du corps étendu³. Et Leibniz, au § 1 de la *Monadologie*, commence par définir la « substance simple » comme ce qui est « sans parties » : car là où il y aurait des parties, il y aurait un tout encore décomposable.

La définition leibnizienne du simple paraît logique, et comme telle non problématique. Mais Leibniz pose d'emblée le simple non pas comme une notion, mais comme une « substance », c'est-à-dire comme une réalité existante, au sens le plus fondamental : le terme de substance désigne en effet ici ce dont Aristote faisait le premier sens de cette notion⁴, à savoir un *sujet* individuel existant en soi distinctement des autres sujets, et non pas seulement comme caractère essentiel ou accidentel inhérent à un sujet quelconque. On comprend assurément que, si le simple existe, il doit être substance, puisque sa réalité ne se laisse pas ramener à celle d'autre chose. Mais existe-t-il ? La preuve est donnée par Leibniz dans le § 2 de la *Monadologie*. Le § 1, en disant que le simple « entre dans les composés », contenait un jugement d'existence implicite, que le § 2 développe : « il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ». C'est donc l'existence constatable du composé qui atteste l'existence du simple, moyennant une définition du composé comme « amas ou *aggregatum* de simples »⁵. Cette dernière définition paraît elle-même logique, puisqu'on ne saurait séparer par décomposition que des éléments antérieurement réunis, soit, comme dit Leibniz, *agrégés* les uns aux autres.

L'argument leibnizien est repris et développé par Kant comme preuve de la thèse du *deuxième conflit des idées transcendantales* : « Toute substance composée, dans le monde, est constituée de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple ou ce qui en est composé »⁶. Kant part de l'hypothèse qu'il y a des substances composées et montre par l'absurde qu'elles ne peuvent être composées que de parties simples. Le composé étant par essence décomposable, le décomposer, c'est « supprimer

¹ *Op. cit.*, Livre Δ, ch.3

² Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.85, a.1.

³ Voir : DESCARTES, *Sixième Méditation*, § 33.

⁴ Voir : ARISTOTE, *Catégories*, ch.5.

⁵ LEIBNIZ, *Monadologie*, § 2.

⁶ KANT, *Critique de la Raison pure*, 2^{ème} antinomie, Thèse.

la composition », réellement ou « par la pensée »¹, en se représentant la décomposition du composé. S'il y a des simples, il reste quelque chose de la décomposition. S'il n'y en a pas, la décomposition supprime à la fois le composé et ce dont il est composé, puisque toute partie à laquelle on s'arrêterait serait elle-même décomposable : la « suppression de toute composition »² irait à l'infini, et ne pourrait s'achever que par la suppression du tout. Un composé non composé de simples comporterait donc la contradiction de partager avec son opposé, le simple, la propriété de ne pas être décomposable.

Si le simple est ce à quoi se ramène indubitablement le composé, il faut dire qu'en un sens il est seul à être véritablement. Car la composition n'est qu'un état accidentel des simples, ajoutés de l'extérieur les uns aux autres sans que leur simplicité en soit affectée : « ce qui fait l'essence d'un être par agrégation n'est qu'une manière d'être de ceux dont il est composé »³. Le composé n'a donc pas en tant que tel de réalité substantielle : « Le corps est un agrégé de substances et n'est pas une substance à proprement parler »⁴. C'est pourquoi, dans la *Monadologie*, Leibniz, à l'instar de Descartes, fait de l'âme une substance, simple comme toute substance, mais, à l'inverse de lui, il considère le corps, du fait de sa divisibilité essentielle, non pas comme une substance mais seulement comme un agrégat. À ce qu'on peut bien appeler le dualisme cartésien – puisque Descartes considère l'âme et le corps comme deux choses distinctes, deux substances dont les essences s'opposent comme l'indivisible au divisible – Leibniz substitue un pluralisme ontologique selon lequel l'être consiste en une multiplicité infinie d'unités distinctes – les « Monades »⁵ – qui seules subsistent.

S'il n'y a de substantiel que le simple, la véritable connaissance du composé consistera à ne pas le prendre, en tant que tel, pour l'être véritable, mais au contraire à le penser dans sa réductibilité essentielle. C'est dire qu'il faut dépasser la connaissance physique du composé tel qu'il se présente dans son apparence naturelle – le corps sensible – pour atteindre la connaissance métaphysique du simple telle qu'elle se laisse logiquement déduire : « les notions qui consistent dans l'étendue enferment quelque chose d'imaginaire et ne sauraient constituer la substance des corps »⁶. Pour atteindre la réalité par-delà le phénomène, il faut donc démontrer, à partir de la notion du simple, les propriétés qui en découlent nécessairement, et qu'il faut mettre au fond de tout composé naturellement constatable. C'est ainsi à la métaphysique du simple qu'il revient de dire ce qu'il en est véritablement des composés phénoménaux que la physique étudie.

La première propriété du simple est son impérissabilité : « Il n'y a (...) point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable

¹ *Loc. cit.*, Preuve de la Thèse.

² *Ibid.*

³ LEIBNIZ, Lettre à Arnauld du 30 avril 1687.

⁴ *Id.*, Lettre à Arnauld du 23 mars 1690.

⁵ LEIBNIZ, *op. cit.*, § 3.

⁶ *Id.*, *Discours de Métaphysique*, § 11, titre.

par laquelle une substance simple puisse périr naturellement »¹. La mort, comme phénomène naturel, est une décomposition, séparation des éléments. Or une telle séparation ne peut affecter ce en quoi il n'y a aucune « divisibilité possible »². Et à l'impossibilité d'une fin naturelle, il faut corréler, « par la même raison »³, l'impossibilité d'un commencement naturel, soit d'une naissance, parce que ce processus s'opère par réunion d'éléments d'abord séparés : « une substance simple (...) ne saurait être formée par composition »⁴. La substance est donc, en tant que simple, ingénérable autant qu'incorruptible. Quant aux processus naturels – naissance et mort –, ils sont rendus possibles par l'existence d'éléments fondamentaux dont les propriétés sont opposées à celles des ensembles qu'ils composent.

Si la substance ne peut ni « commencer naturellement »⁵ ni « périr naturellement »⁶, ce n'est pas à dire qu'elle ne puisse ni commencer ni finir. Que l'âme soit, comme substance, immortelle n'implique pas qu'elle ne puisse cesser d'exister, ni qu'elle ait dû préexister de toute éternité. Sans doute une substance peut-elle de soi être éternelle, mais elle n'exclut de soi que les formes naturelles du commencement et de la fin. Si donc une substance commence ou finit, ce ne peut être que de manière surnaturelle, soit, respectivement, « par création »⁷ (production *ex nihilo*) ou « par annihilation »⁸ (réduction à néant). L'opposition est ici entre un changement total – apparition « tout d'un coup »⁹ – et un changement progressif – « par parties »¹⁰ – à partir de ce qui est déjà. Et il apparaît implicitement qu'il faut qu'il existe au moins une substance éternelle, et que si elles ne le sont pas toutes – il n'est pas impossible qu'elles le soient –, il faut au moins une substance capable d'en faire exister d'autres par création.

*

Alors que la notion de substance simple était d'abord posée et définie de façon univoque, le § 6 de la *Monadologie* donne à penser que cette définition se réalise en fait diversement, ce que la suite de l'œuvre confirmera lorsque Dieu sera posé comme « l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions »¹¹. La monade créatrice et les monades créées ne peuvent être substances simples dans le même sens. Elles le sont même en des sens opposés. Car le § 7 montre que les monades, en tant que simples, ne peuvent agir les unes sur les autres, ni s'altérer mutuellement, comme c'est le cas dans les

¹ *Id.*, *Monadologie*, § 4.

² *Op. cit.*, § 3.

³ *Op. cit.*, § 5.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Op. cit.*, § 4.

⁷ *Op. cit.*, § 6.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Op. cit.*, § 47.

composés « où il y a du changement entre les parties ». Pourtant Leibniz restreint subrepticement cette impossibilité à la « créature »¹ : la monade originaire est en effet essentiellement active à l'égard des monades dérivées, puisqu'elle les fait être, et que par conséquent elle est aussi « la source »² de tous les changements internes qui peuvent les affecter³. Ainsi la simplicité désigne soit l'éternité immuable de l'incrédé créateur, soit le « changement continu »⁴ qui est pour Leibniz la condition de toute créature.

On pourrait se demander comment il est possible que le simple change sans que le changement introduise de la diversité en lui, ce qui paraît contradictoire – tandis que le composé peut être sans contradiction modifié par le déplacement de ses parties simples. De fait, le changement dans les monades créées paraît plutôt postulé que justifié : « Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi »⁵. Mais la diversité dans le simple est, elle, justifiée logiquement aux §§ 8 et 9, qui énoncent le fameux *principe des indiscernables*. Car les monades ne peuvent être distinguées formellement en tant que substances simples, ce qu'elles sont toutes. Elles ne peuvent non plus différer quantitativement parce que seul le divisible est quantifiable. Or il faut que les monades soient distinctes, sans quoi elles ne pourraient rien composer. Cette distinction doit donc provenir d'une différence qualitative interne. La simplicité de chaque monade doit donc comporter en elle-même une diversité de qualités, « envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple »⁶, sans laquelle les monades seraient toutes confondues. Mais une telle différenciation interne s'oppose à l'idée de simplicité. Que cette diversité soit qualitative importe peu, car la question est plutôt de savoir s'il n'y a que le nombre ou l'étendue qui soient divisibles : là où il y a multiplicité, il ne peut y avoir purement et simplement unité.

Le principe de distinction interne conduit Leibniz à une hiérarchisation des monades. Toute monade a une « perception », c'est-à-dire non pas forcément une conscience ou « aperception », mais un « état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité »⁷. La pensée consciente donne une expérience de la perception : « Nous expérimentons en nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet »⁸. Mais la perception peut aussi être inconsciente : « c'est en quoi les cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas »⁹. Leibniz identifie ailleurs la perception à

¹ *Op. cit.*, § 7.

² *Op. cit.*, § 38.

³ Voir aussi le § 48.

⁴ *Op. cit.*, § 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Op. cit.*, § 13.

⁷ *Op. cit.*, § 14.

⁸ *Op. cit.*, § 16.

⁹ *Op. cit.*, § 14.

« l'expression » qui assure « le rapport constant et réglé »¹ entre les monades au sein de « l'harmonie préétablie »² du monde créé. Dès lors, les monades peuvent être hiérarchisées suivant le degré de *distinction* de leurs perceptions³. C'est ainsi que « chaque monade créée représente tout l'univers »⁴, mais elles ne l'expriment pas toutes aussi distinctement : « l'état des monades toutes nues » équivaut à ce qu'est pour nous « l'étourdissement »⁵ ; au-dessus, il y a les âmes capables de mémoire⁶, d'imagination⁷, de raison⁸ ; au sommet, il y a Dieu. On voit que cette hiérarchisation est paradoxale, puisque la distinction consiste en la séparation de ce qui autrement serait confus : dès lors, la simplicité indivise paraît réalisée là où il y a le moins de division interne et le plus de confusion, tandis que la monade suprême, unité originaire, apparaît comme la moins simple de toutes.

Si Leibniz déduit l'existence du simple de celle du composé, il ne montre pas comment le simple peut entrer en composition. Il y a ici une difficulté exposée par Aristote dans son traité *De la Génération et de la Corruption*⁹, et reprise par Pascal dans son opuscule sur *L'Esprit de la Géométrie*. Des indivisibles ne peuvent rien composer en s'ajoutant les uns aux autres, car, pour le faire, il faudrait qu'ils « se touchent »¹⁰. Mais leur contact ne saurait être ni partiel – puisqu'ils n'ont pas de parties – , ni total – parce qu'alors ils seraient confondus. Si donc il y a du simple, il ne peut être élément. Par exemple, le point est ce qui, en géométrie, répond à la définition leibnizienne du simple : Euclide le définit comme ce qui est « sans parties »¹¹. Mais pour autant qu'il est indivisible, le point ne saurait être un élément de l'espace : on n'augmente ni ne diminue un espace en lui ajoutant ou en lui ôtant un point, et il n'y a pas plus de points dans une droite que dans n'importe lequel de ses segments. Le point est bien la limite de la division de l'espace, mais comme tel il n'est pas son élément. Et en tant que composé divisible, l'espace est composé d'espaces et non pas de points : les parties de l'espace diffèrent de l'espace total en tant que parties, et non pas parce qu'elles seraient indivisibles.

C'est pourquoi Kant montre, dans la Preuve de l'Antithèse de la deuxième antinomie, que si quelque chose est un élément, cela ne peut être simple : « Supposez qu'une chose composée (...) le soit de parties simples. Puisque tout rapport extérieur (...) n'[est] possible que dans l'espace, le composé doit nécessairement être formé d'autant de parties qu'il y a de

¹ *Id.*, Lettre à Arnauld du 9 octobre 1687.

² *Id.*, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*.

³ Voir : *Monadologie*, § 19.

⁴ *Op. cit.*, § 62.

⁵ *Op. cit.*, § 24.

⁶ *Op. cit.*, § 26.

⁷ *Op. cit.*, § 27.

⁸ *Op. cit.*, § 29.

⁹ Ch.2.

¹⁰ PASCAL, *op.cit.*, éd. Bordas p.29.

¹¹ EUCLIDE, *Éléments*, I.

parties dans l'espace qu'il occupe. Or l'espace ne se compose pas de parties simples, mais d'espaces. Donc toute partie du composé doit occuper un espace »¹. La composition implique l'extériorité réciproque des parties, c'est-à-dire la spatialité, qui se définit précisément comme l'existence *partes extra partes*. Tout composé est donc spatial, et doit avoir autant de parties que l'espace qu'il occupe. Or toute partie d'espace est un espace. Donc, toute partie d'un composé est spatiale, et par conséquent divisible, c'est-à-dire composée. Il en résulte qu'on ne peut conclure de l'existence du composé à celle du simple, puisque l'hypothèse d'un composé de parties simples est contradictoire : « dans le monde » des composés, « il n'existe rien de simple »².

Il semble alors qu'il faille donner raison à Démocrite contre Leibniz. Celui-ci s'en prend manifestement à l'atomisme matérialiste en écrivant que les « Monades sont les véritables Atomes de la nature », n'ayant « ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible »³. Le paradoxe leibnizien est ici que la matière est composée d'immatériel : les corps sont composés d'« incorporels »⁴. C'est bien pourquoi la matière n'a aucune substantialité et ne peut être le principe de l'individuation. La difficulté est cependant que l'incorporel est simple et, comme tel, ne peut rien composer. À quoi l'on peut certes répondre que Leibniz entend précisément récuser la substantialité de l'être matériel en tant que tel, en concevant la « substance individuelle »⁵ comme un *point de vue* immatériel exprimant la totalité de l'univers : si l'extension corporelle n'est que phénoménale, l'impossibilité d'y trouver aucune partie simple ne doit avoir elle-même qu'une signification phénoménale. Mais on voit mal alors en quoi l'on pourrait arguer de l'existence empirique des composés corporels pour attester l'existence d'un simple qu'on ne saurait y trouver. Dès lors, semble-t-il, les *ατομα* de Démocrite valent mieux que les monades de Leibniz pour rendre compte, à titre de composants élémentaires, de la constitution des corps naturels : car, tout imperceptibles qu'ils sont, ils ont une forme et occupent une étendue. Il faudra seulement ajouter qu'ils ne sont par suite indivisibles que physiquement – au sens où l'on n'aurait pas les moyens physiques de les diviser – et non pas géométriquement. Et sans doute Leibniz avait-il raison sur ce point, contre Démocrite, en niant qu'il existe aucun indivisible matériel, ce que la science physique, au XX^{ème} siècle, a confirmé, à l'encontre du matérialisme antique et classique.

Kant voit dans l'opposition du simple et du composé l'objet d'une contradiction inévitable de la raison, ou du moins de l'usage qu'a fait de celle-ci la métaphysique dite « dogmatique »⁶, dans sa prétention à se pro-

¹ KANT, *Critique de la Raison pure*, *loc. cit.*, § 1.

² *Op. cit.*, Deuxième conflit de idées transcendantes, Antithèse.

³ LEIBNIZ, *Monadologie*, § 3.

⁴ *Ibid.*, § 18.

⁵ *Id.*, *Discours de Métaphysique*, § 8.

⁶ KANT, *Prolégomènes*, Introduction. On sait que Kant désigne ainsi l'état d'une raison ensommeillée. Il aura fallu le scepticisme empiriste de Hume pour le prémunir contre les vertus dormitives de l'*illusion transcendante*.

noncer sur l'essence réelle des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, par le moyen d'une déduction purement logique qui se dispense d'étayer ses conclusions sur l'expérience. Selon Kant, la notion d'un composé de simples et celle d'un composé sans parties simples sont également contradictoires et réfutables : le composé ne peut être composé que de simples, mais ceux-ci ne peuvent le composer. Ainsi l'existence du composé reste une évidence phénoménale, mais on ne peut en conclure ni l'existence ni la non-existence du simple. Sans doute est-il alors possible d'éviter l'antinomie en s'en tenant au phénomène : c'est ce que fait la physique. Mais cette limitation critique de la science signifie tout aussi bien que la connaissance phénoménale est impuissante à résoudre le problème posé par la raison. Car celui-ci résulte d'une contradiction qui, dans la présentation qu'en donne Kant, est celle du composé en tant que tel : l'étude phénoménale du composé consiste donc en fait à l'observer et à l'expliquer en faisant abstraction de la contradiction qui est entraînée par la notion même de composition.

Kant envisage toutefois une autre interprétation possible de l'antinomie, et une issue pour y échapper. La contradiction vient en effet de ce qu'on cherche à penser le simple dans le composé et à partir de lui. La solution peut donc être d'admettre que le simple existe en dehors du composé, et non pas à titre d'élément composant. Mais cette hypothèse est niée par « la seconde proposition de l'antithèse » : « il n'existe rien de simple dans le monde »¹. Kant justifie cette négation à partir de ses propres principes : aucune expérience ne peut nous attester l'existence d'un tel simple, car le fait de ne pas percevoir une diversité ne permet pas d'affirmer qu'il n'y en a pas. Ainsi par exemple, la perception d'une couleur uniforme – Leibniz le montrait bien² – peut être donnée par une multitude de points colorés indiscernables à l'œil, effets d'une multitude de vibrations invisibles. Seule une expérience pourrait nous révéler l'existence d'un simple « dans le monde », puisque, selon sa définition kantienne, « le monde sensible doit être considéré comme l'ensemble de toutes les expériences possibles »³. Mais l'expérience atteste plutôt que toute unité perçue peut receler une diversité. C'est pourquoi les conditions de l'« expérience possible en général »⁴, et non pas seulement le caractère spatial d'un composé extérieur, interdisent de reconnaître une existence au simple dans « la nature »⁵, c'est-à-dire dans « le monde » entendu comme monde phénoménal.

Cette apparente généralisation de l'exclusion du simple est en fait une restriction : elle « doit seulement signifier ici que l'existence de l'absolument simple ne peut être prouvée par aucune expérience ni percep-

¹ *Id.*, *Critique de la Raison pure*, 2^{ème} antinomie, Antithèse.

² Voir l'exemple de la blancheur de l'écume dans : *Addition à l'explication du Système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps*.

³ KANT, *loc. cit.*, Preuve de l'Antithèse.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

tion, qu'elle soit extérieure, ou intérieure »¹. Si l'affirmation du simple comme élément du composé paraît problématique, en revanche sa négation ne saurait avoir de portée ontologique plus que phénoménale. « L'absolument simple n'est qu'une simple idée dont la réalité objective ne peut jamais être attestée dans quelque expérience possible, sans application et sans objet dans l'exposition des phénomènes »². Cela signifie seulement qu'il n'y a pas d'expérience du simple : le simple ne peut exister qu'en dehors du monde phénoménal, ce qui signifie évidemment pour Kant qu'il ne peut être connu, mais que néanmoins il peut et doit être pensé. En substituant au simple « l'absolument simple » – traduction redondante du mot grec *απλούς* –, Kant suggère peut-être la clé du problème : il n'est de simplicité qu'absolue, parce que ce qui n'est simple que relativement à autre chose (comme la pensée ou la monade par rapport à l'étendue) peut se révéler en soi divers. La question est donc de savoir comment penser cette simplicité qui ne peut être qu'absolue : la question de l'existence comme de l'essence du simple revient en fait à celles de l'existence et de l'essence de l'absolu lui-même.

*

On peut en fait se demander si l'antinomie dénoncée par Kant est bien réelle, ou du moins si elle appartient bien à une métaphysique précritique plutôt qu'à la philosophie critique elle-même. La preuve de l'antithèse peut en effet apparaître comme la réfutation de la fausse logique de celle de la thèse. Celle-ci dit : il est impossible de supprimer la composition du composé sans supprimer le composé lui-même. Sans doute faut-il que la décomposition s'arrête à quelque chose, sans quoi il ne resterait rien. Mais il est sophistique d'en conclure que la décomposition ne peut s'arrêter que sur du simple. Si en effet il n'y a dans le composé que du composé, c'est-à-dire si le composé est infiniment divisible, on peut dire que, quel que soit le terme auquel sa décomposition s'arrête, il reste toujours quelque chose et non pas rien. Dire que l'on ne peut supprimer « par la pensée » toute composition sans supprimer le composé lui-même peut justement signifier que le composé est seulement composé sans comporter rien de simple. Ainsi la preuve de la thèse et la preuve de l'antithèse reviennent au même, et c'est pourquoi il faut parler de dilemme plutôt que d'antinomie. Il ne faut donc pas s'étonner que la métaphysique ait ignoré pareille contradiction tant qu'elle n'est pas devenue cet atomisme spiritualiste que Nietzsche récusait en même temps que l'autre³. Et si Kant peut voir une antinomie là où il n'y en a pas, c'est seulement dans la mesure où il présente la définition atomiste du composé comme « tirée de la nature des choses »⁴ au lieu d'y voir un sophisme.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Voir : NIETZSCHE, *Par-delà Bien et Mal*, § 12.

⁴ KANT, *op.cit.*, Remarque sur la Thèse de la 1^{ère} antinomie. La Remarque sur la Preuve de l'Antithèse de la 2^{ème} antinomie comporte une indication étonnante : les corps « seraient-ils des choses en soi, la preuve des monadistes serait assurément valide ».

Il faut alors remettre en question la définition du composé qui commande la fausse logique de la thèse. Dans la preuve de celle-ci, le composé est défini comme un *agrégat*¹, à savoir comme la réunion accidentelle d'éléments qui doivent logiquement être donnés au préalable comme des unités substantielles : « la composition n'est qu'une relation accidentelle des substances, sans laquelle celles-ci devraient subsister comme des êtres existant par soi »². Le dilemme qui s'ensuit de là peut être interprété comme la réfutation de l'identification du composé à un tout additif, autrement dit à une somme d'éléments. On sait que Leibniz lui-même ne s'est finalement pas tenu à cette définition du composé : avant Kant³, il jugeait nécessaire de reconnaître dans les organismes naturels des tous composés et subsistants – puisqu'ils maintiennent leur identité au travers de leurs changements –, mais irréductibles à la sommation de leurs éléments constituants – puisque leur identité est maintenue tandis que leurs éléments changent⁴. Selon la formule reprise d'Aristote, par Bergson en toute conscience, et par Edgar Morin en toute ignorance, « le tout est plus que la somme des parties »⁵. C'est pourquoi Leibniz renonce finalement à la définition du corps organique comme un agrégat uni à une monade-âme par un rapport privilégié d'expression⁶. Dans sa correspondance tardive avec le P. Des Bosses, il introduit l'idée d'un *lien substantiel* (*vinculum substantiale*)⁷, nécessaire pour rendre compte de l'unité subsistante du corps organique en tant que principe de la coordination des éléments qui composent celui-ci. Un tel principe d'unité ne saurait évidemment être une substance simple venant s'ajouter à d'autres.

La dernière philosophie de Leibniz retrouve ainsi l'essentiel de la définition aristotélicienne du composé (*synthéton*) comme synthèse d'une matière et d'une forme. Certes Leibniz n'a jamais identifié le *vinculum* à l'âme, mais c'est pourtant à celle-ci que les *Nouveaux Essais* rapportent l'unité du corps organique⁸. Il est clair en tout cas que l'introduction du lien substantiel interdit de réduire la substance du composé à ses éléments : ceux-ci n'en sont que la matière, et le composé n'est pas le fait de leur simple réunion, mais de leur organisation d'après une idée. Il y a autre chose dans un composé que les éléments qui le composent : il y a une forme immatérielle qui les unit en les structurant et maintient cette unité structurelle dans et par le renouvellement de ces éléments⁹. Peu importe ici

¹ C'était, on s'en souvient, le terme utilisé par Leibniz au § 2 de la *Monadologie*.

² KANT, *Critique de la Raison pure*, 2^{ème} antinomie, Preuve de la Thèse.

³ Voir : *Id.*, *Critique de la Faculté de juger*, 2^{ème} partie.

⁴ Voir : LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, Livre II, ch.27.

⁵ E. MORIN, *La Méthode*, t.I, p.106.

⁶ Voir : LEIBNIZ, *Monadologie*, §§ 62-63.

⁷ Voir : *Id.*, Lettres à Des Bosses du 5 février 1712, du 24 avril 1715, et du 27 mai 1716.

⁸ Voir : LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, Livre II, ch.27. Descartes lui-même finissait par considérer l'âme de l'homme comme forme substantielle de son corps : voir la Lettre à Mesland du 9 février 1645 (?).

⁹ « On comprend maintenant que, dans un organisme vivant, il y a une structure qui n'est, comme l'a dit Wiener, ni masse, ni énergie, qui réunit les éléments massiques, énergétiques, les atomes, les molécules, etc. Et finalement ce qui en sort, c'est un individu qui se prolonge dans le temps. Cet individu est donc fait d'informations qui ne se pèsent pas, qui ne sont pas matière, qui ne sont pas énergie, et de matière et d'énergie » (Henri Laborit, Interview avec Jean-Louis Servan-Schreiber sur TF1, le 8-09-1980).

que le composé soit, quant à sa matière, infiniment divisible : il ne tient pas sa substantialité du fait que ses éléments subsistent, comme les monades, à part les uns des autres. Bien au contraire, les éléments ne composent une substance que pour autant qu'ils sont unifiés et structurés par la forme, c'est-à-dire que la forme qu'ils auraient à l'état séparé vient s'intégrer à une forme d'organisation plus complexe – telle l'eau dans le vivant¹. On voit que l'antinomie kantienne n'est pas une contradiction inévitable de « la métaphysique dogmatique », mais seulement une conséquence du rejet de l'hylémorphisme.

La composition de matière et de forme qui définit l'être physique n'est pas le seul mode concevable de composition, parce qu'il en implique un autre. Car la forme donne au composé non seulement l'unité structurée qui fait de lui une substance individuelle, mais encore une qualité essentielle qui le fait appartenir à une espèce déterminée. Tout être physiquement composé a des propriétés spécifiques qui découlent de son organisation et du degré de complexité de celle-ci, suivant le principe scolastique : *operatio sequitur formam*, que la nature vérifie depuis les composants élémentaires jusqu'au cerveau humain. Or une telle essence spécifique n'appartient pas en propre à chacun des individus qui la possèdent : chacun est, comme existant, le représentant singulier d'une essence universelle. Ainsi l'essence ne se confond avec aucun des individus qui la possèdent, puisqu'elle peut se trouver réalisée sans que tel ou tel individu existe. C'est pourquoi Thomas d'Aquin affirme qu'en tout être composé, il y a une *distinction réelle*² entre ce qu'il est et le fait qu'il est, son essence et son existence. Il ne faut pas entendre par là une distinction entre deux choses. La distinction réelle s'entend par opposition à une distinction dite *de raison*, qui n'est qu'une affaire de point de vue. Par exemple, si je dis *A est A*, ou bien : *une chose est identique à soi*³, je fais une distinction de raison, entre sujet et prédicat, pour énoncer l'indistinction réelle de ce dont je parle. En revanche, remarquait Aristote, « ce n'est pas la même chose de dire qu'une chose est ceci ou cela, et de dire qu'elle est absolument parlant »⁴. C'était déjà affirmer la distinction réelle de l'essence et de l'existence en tout être à qui sa forme donne de posséder telle essence déterminée. On peut donc dire que la composition physique de matière et de forme implique une composition d'essence et d'existence – que l'on peut appeler métaphysique en ce sens qu'elle se réfère à des notions qui concernent l'être en général et en tant que tel, et non pas les principes particuliers des étants naturels.

¹ Edgar Morin voit un exemple remarquable dans l'« émergence » des propriétés d'un liquide comme l'eau, à partir de la synthèse de deux gaz qui, à l'état séparé et dans les mêmes conditions de température, ne les possèdent aucunement. Voir : *La Méthode*, t.I, p.107. Ici encore Morin réactualise l'hylémorphisme d'Aristote tout en rejetant son « modèle » sur un air bien connu qui témoigne surtout d'un manque de lecture (p.123). Il invente même le beau néologisme d'« organisation » (p.153), ce qui est la meilleure dénomination qu'on puisse trouver du rôle causal qu'Aristote prête à la forme substantielle, tant décriée depuis Descartes.

² Voir sur ce point : GILSON, *L'Être et l'Essence*, ch.3.

³ Voir : SUAREZ, *Metaphysicae disputationes*, 7, 1, 4.

⁴ ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, ch.5.

La composition métaphysique a une conséquence immédiate : il n'est pas possible qu'il n'existe que des êtres ainsi composés. Car de tels êtres n'existent pas par essence : pour eux l'existence s'ajoute à l'essence, non pas comme une chose s'ajoute à une autre, mais comme un prédicat qui n'est pas contenu dans l'essence elle-même. Comme Spinoza le rappelle, l'essence de l'homme n'implique l'existence d'aucun homme singulier, ni d'aucun nombre déterminé d'hommes¹. Or, tout ce qui appartient à une chose quelconque en plus de son essence doit être causé soit par les principes de l'essence (...), soit par quelque chose d'extérieur². Une chose qui n'existe pas par essence ne peut donc avoir qu'une existence causée, et, puisqu'elle ne saurait être la cause de sa propre existence, il faut qu'elle soit causée par autre chose. On voit que l'existence des êtres en qui il y a distinction de l'essence et de l'existence suppose l'existence d'un être en qui elles soient identiques, d'un être dont l'essence soit d'exister et qui comme tel puisse être cause d'existence pour les autres êtres. On peut noter que Thomas d'Aquin, étonnamment, ne donne pas cet argument comme une preuve de l'existence de Dieu, qui dans la *Somme de Théologie* fait l'objet de l'article précédent. Il y voit plutôt la preuve que la cause première, ou l'être absolument nécessaire précédemment atteint, ne peut être qu'un être en qui l'essence et l'existence sont identiques. Un tel être peut être dit absolument simple pour autant qu'il ne comporte même pas la distinction entre l'*est* et le *quod est*. On comprend alors que ce qui tient lieu de définition de Dieu chez Thomas d'Aquin soit la formule qui énonce en fait son caractère radicalement indéfinissable, pour autant qu'en Dieu aucune forme ne vient déterminer l'être à la réalisation de telle essence énonçable par genre et différence spécifique : « *Deus est suum esse* »³.

On voit que suivre Thomas d'Aquin sur ce point, c'est réinterpréter radicalement la question de l'existence du simple. Celui-ci n'est plus atteint comme terme supposé d'une décomposition. Le simple n'est pas et ne peut pas être l'élément composant d'un composé, parce qu'il est la cause première et créatrice de l'existence du composé. Il ne fait pas partie du composé et il ne fait pas non plus nombre avec lui, parce que sa manière d'être est absolument autre que celle du composé. Il est ce dont l'essence est d'exister, tandis que tout le reste n'existe que par participation, au sens où un effet participe de sa cause. C'est pourquoi Thomas d'Aquin repense la notion d'*acte pur* qui chez Aristote⁴ servait à désigner le principe divin de l'univers. Car il ne s'agit plus seulement pour lui de penser l'origine du mouvement par lequel la forme vient à la matière qui ne la possède qu'en puissance, mais, plus profondément, l'actualisation en existence d'une essence qui n'est qu'en puissance d'exister. L'acte qui est pur en Dieu est l'acte même d'exister (*actus essendi*), et c'est cet acte pur d'exister qui est Dieu. C'est pourquoi il n'existe rien de simple en dehors de l'absolument

¹ Voir : SPINOZA, *Éthique*, 1^{ère} partie, Proposition 8, Scolie 2.

² THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.3, a.4.

³ *Ibid.*

⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Λ, ch.7.

simple – car un être immatériel comme l'ange comporte déjà pour Thomas d'Aquin la composition d'essence et d'existence¹. C'est pourquoi aussi le composé ne s'ajoute pas au simple, comme les monades créées de Leibniz s'ajoutent à la monade originaire. L'altérité ontologique du simple et du composé n'est pas ici une différence au sein d'un genre, parce qu'elle concerne leur être en son sens le plus radical, et que « l'être n'est pas un genre »². Cette altérité radicale est ce qui fait que le composé dérivé n'accroît ni le limite le simple d'où il dérive : l'absolu ne fait pas nombre avec le relatif.

Pense-t-on encore quelque chose et non pas plutôt rien en énonçant l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence, soit en affirmant l'existence d'un être dont il n'y ait rien d'autre à dire que : il est ? Pense-t-on suffisamment l'absolu en disant qu'il est purement et simplement ? La première dialectique de la *Logique* de Hegel conclut que « l'être pur et le rien sont la même chose »³ parce que l'être qui n'est ni ceci ni cela n'est rien. L'être comme tel, vidé de toute détermination est la notion la plus pauvre, ou plutôt même un néant de notion n'ayant pas plus ni moins de contenu que la notion apparemment opposée du rien, du non-être lui-même absolu ou néant. Une notion aussi vide paraît alors inadéquate pour penser l'absolu véritable : celui-ci doit plutôt être situé à l'opposé de ce point de départ, aussi vide qu'immédiat, de la pensée. L'absolu doit plutôt être pensé comme ce qui est, du point de vue de la pensée, le plus plein, c'est-à-dire ce dont l'idée ne laisse rien en dehors de soi, qui lui manquerait, mais plutôt inclut en soi tout ce qui peut être et être pensé. Alors que l'être, dans son universalité indéterminée, est ce qu'il y a de plus abstrait, l'absolu doit être ce qu'il y a de plus *concret*, en entendant par là qu'il est l'unité de tout ce qui est non seulement divers mais opposé : la première pensée concrète – celle qui ne s'en tient pas aux abstractions séparatrices – est en effet celle qui représente le passage de la notion abstraite d'être dans son contraire non moins abstrait, le néant, et représente leur unité dans la notion du *devenir* : être en ne cessant de cesser d'être. Cette première dialectique donne le modèle et le sens de toutes les autres : l'absolu ne peut être comme tel qu'en s'engendrant lui-même par le mouvement de la pensée qui pense l'unité, c'est-à-dire l'implication mutuelle, de tous les contraires.

Il est clair que la dialectique hégélienne élimine l'idée d'un acte pur d'exister, comme tel éternel, pour lui substituer celle d'un absolu en devenir, dont on peut se demander s'il parviendra jamais à se rejoindre lui-même. Cette dialectique repose toutefois sur un présupposé ontologique. Pour dire que l'être qui n'est ni ceci ni cela, qui n'est pas tel ou tel, l'être sans autre détermination, n'est rien, il faut déjà supposer que « être » signifie seulement « être quelque chose » : il faut identifier l'être à la « détermi-

¹ Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.50, a.2, ad 3m.

² ARISTOTE, *op. cit.*, Livre B, ch.3.

³ HEGEL, *Logique*, Livre I, 1^{ère} section, ch.1, C.

nité »¹. Mais si, comme Aristote le réclamait à la fois contre les Éléates et contre les sophistes, on récuse cette équivalence, la dialectique ne fonctionne plus, parce que, abstraction faite de toute détermination qui fait qu'un étant est ceci ou cela, reste, comme présumée à toute détermination essentielle ou accidentelle, l'opposition entre exister et ne pas exister. La dialectique hégélienne suppose donc qu'on puisse se rendre indifférent à cette opposition et à l'existence en général. C'est le cas de Hegel, pour qui « il n'y rien de plus pauvre que l'être si ce n'est l'existence empirique de la feuille de papier »² sur laquelle il écrit. C'est cette indifférence que lui reprochera Kierkegaard³ : si la dialectique signifie qu'il revient au même d'exister et de ne pas exister, elle est simplement ridicule⁴. En fait, l'opposition de l'être et du non-être au sens existentiel est en-deçà de toute différenciation dans l'être, sans être elle-même une différence : car l'être ne différencie pas les étants les uns des autres, et il serait absurde de le penser comme ce qui différencie l'étant par rapport à ce qui n'est pas, au sein d'une catégorie plus vaste qui ne serait ni être ni non-être. C'est dire que l'être différencié des choses ne peut être pensé que sur le fond d'une distinction de l'être (*esse*) et de l'étant (*ens*), qui serait mal nommée *différence ontologique* puisque l'être n'est pas une différence.

La définition thomiste de la simplicité divine s'explique à partir de cette distinction et de la primauté ontologique que Thomas d'Aquin attribue à l'existence par rapport à l'essence. Si *être* n'équivaut pas à *différer*, il n'est pas nécessaire d'introduire la différence au sein de l'absolu comme opposition à soi ou contradiction interne. Posé comme acte pur d'exister, l'absolu n'est pas posé comme un être différenciant des autres, mais comme celui dont l'existence est présumée à toute différenciation dans l'être. C'est là faire de l'existence l'acte premier de la réalité comme telle. Et assurément, la simplicité de l'absolu interdit de le penser adéquatement à l'aide des qualités qui déterminent ce qui n'est pas lui : c'est pourquoi tous les prédicats qu'on lui attribuera seront à concevoir négativement à partir des attributs de ce qui n'est pas l'absolu. L'idée de simplicité, métaphysiquement définie, est évidemment l'un de ces prédicats conçus « *per viam*

¹ *Loc. cit.*, ch.2, B.

² HEGEL, *Encyclopédie*, § 51 R.

³ Voir son *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*.

⁴ Hegel se défend contre cette ridiculisation de sa dialectique : « Il est inutile de se mettre en grands frais de plaisanterie pour ridiculiser la proposition selon laquelle être et néant ne font qu'un, ou plutôt pour dire des choses sans rime ni raison en assurant contre toute vérité que cette proposition aurait pour conséquence et application qu'il reviendrait au même que ma maison, mon capital, l'air que je respire, cette ville, le Soleil, le droit, Dieu *fussent* ou *ne fussent pas*. (...) La philosophie est justement la doctrine qui libère l'homme d'un ensemble infini de buts et de desseins finis, et qui le rend indifférent à leur égard, de telle sorte que pour lui il revienne en tout cas au même que des *res* de ce genre soient ou ne soient pas » (*Encyclopédie*, § 88, Remarque 2, trad. Gandillac, p.145-146). Cette justification est assez sophistique, car on ne voit pas en quoi l'indifférence morale à certains existants, dont l'existence entrave la poursuite du souverain bien, équivaudrait à une indifférence envers l'existence comme telle. Reste que par là-même, Hegel laisse en dehors de sa dialectique la distinction des sens de l'être qui lui éviterait de tomber dans le ridicule : il reconnaît implicitement que l'existence ne se confond pas avec l'abstraction vide de l'être essentiel. Mais il ne pense pas cette distinction. Sa dialectique est donc plutôt la réfutation de l'être univoque, et la preuve de la nécessité d'une telle distinction.

negationis »¹ à partir de ce qui n'est pas simple. Mais cette éminence de l'absolu ne fait pas de son existence un moindre être, encore moins un néant d'être. Elle est plutôt ce qui le situe, selon le mot de Platon, *épékeina tès ousias*², au-delà de ce dont on peut dire ce que c'est. L'absolu est ici visé comme un être *suressentiel*, surréel. L'ontologie de Thomas d'Aquin est en ce sens à la fois un existentialisme et un surréalisme métaphysiques.

*

On ne peut donc, pour conclure, dire que rien n'est simple, si on l'entend de l'être et pas seulement du monde. Car l'existence des choses non-simples qui composent ce dernier renvoie à celle de l'absolument simple, dont l'essence est d'exister, et qui pour cette raison ne peut entrer en composition avec rien d'autre. En ce sens, la simplicité véritable, caractère de l'absolu, ne peut être visée que comme un au-delà.

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre I, ch.14.

² PLATON, *République*, Livre VI.

Le temps a-t-il une autre réalité que celle de notre désir ?

I. LA TEMPORALITÉ COMME PRO-JECTION.

A. Analyse augustinienne de la temporalité.

B. Le souci : de Pascal à Heidegger.

C. La temporalisation humaine de l'étant.

II. CRITIQUE DE L'ANTHROPOCENTRISME.

A. Le temps hors de l'homme.

B. L'épreuve du temps.

C. Temps et mouvement.

III. LE DÉSIR D'ÉTERNITÉ.

A. Le temps et l'âme.

B. Mouvement et désir.

C. La transcendance.

Dans le traité des *Passions de l'Âme*¹, Descartes écrit que le désir ne se distingue pas de l'amour par son objet, car les deux passions ont rapport à un bien, ou du moins à quelque chose appréhendée comme telle. Si le premier diffère du second, c'est qu'il s'y introduit, dans le rapport à son objet, une référence au temps. Aimer, c'est reconnaître en l'éprouvant, à tort ou à raison, la bonté de quelque chose. Désirer, c'est viser un bien aimé qui n'est pas présent mais à venir. Thomas d'Aquin déjà² spécifiait les deux passions en disant que l'amour a pour objet le bien comme tel, et le désir un bien virtuel.

On peut se demander toutefois si le désir doit être défini en référence au temps, ou si ce n'est pas le temps au contraire qui doit être défini en référence au désir. Car un bien virtuel par définition n'est pas. D'un point de vue simplement logique, l'*à-venir* peut certes servir à spécifier le désir. Mais ce qui est réel ici, c'est le désir présent, comme le serait la joie que causerait un bien lui-même présent. Comment un non-être tel qu'un bien absent pourrait-il constituer une différence réelle ? C'est bien plutôt la différence éprouvée entre les passions de joie et de désir, sur fond d'amour, qui semble donner toute sa réalité à cette absence dans le présent, cette paradoxale présence de l'absent que nous appelons le futur.

¹ Articles 57 et 86.

² *Somme de Théologie, Ia-IIae*, q.20, a.1, et q.33, a.2.

C'est ainsi que Leibniz, dans sa polémique antinewtonienne, définissait le temps, « ordre des successifs », comme une « idéalité »¹, soit comme un mode de représentation, dont toute la réalité consiste en ce que les substances conscientes que nous sommes sont, comme toute autre substance, animées de l'intérieur par une « appétition »², qui les fait tendre vers ce qu'elles ne sont pas déjà, mais avec cette particularité qu'elles ont l'*aperception*, c'est-à-dire la conscience de cette tendance.

Que nous soyons réellement désirants n'est pas niable. Que nous ne le soyons qu'en imaginant un bien dont nous sommes présentement privés ne l'est pas non plus. La question est de savoir si le temps a une autre réalité que celle d'une structure imaginaire de notre désir, et si lui en prêter une ne relève de ces « illusions »³ que Pascal met au compte d'une incapacité, qui fait que « nous ne nous tenons jamais au temps présent », et que, « nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais »⁴.

*

Dans le Livre XI de ses *Confessions*⁵, saint Augustin s'étonne du problématique contraste entre l'évidence pour nous de la temporalité des choses et de nous-mêmes, et notre incapacité de dire *ce qu'est* au juste le temps. Comme l'avait déjà remarqué Aristote dans la *Physique*⁶, il est impossible de réfléchir tant soit peu à l'existence et à l'essence du temps sans le voir assez tôt se réduire à trois non-êtres. Car la temporalité se présente à nous comme succession d'un passé, d'un présent, et d'un futur. Or le premier n'est plus, et le dernier n'est pas encore. Quant au troisième, on ne saurait lui attribuer une durée, car ce serait contradictoirement inclure dans le présent un passé et un futur, un *avant* et un *après* dans le *maintenant* : il faut donc concevoir le présent comme la limite indivisible commune entre le passé et le futur, l'instant en lequel ils passent continuellement l'un dans l'autre. On voit alors le paradoxe : le seul temps réel est le présent, mais celui-ci n'est pas du temps puisque, comme instant indivisible, il ne saurait constituer le temps plus que des points ne sauraient constituer l'espace⁷.

Saint Augustin n'en souligne pas moins que le temps doit bien avoir une réalité puisqu'il est une grandeur mesurable et qu'on ne saurait mesurer ce qui n'existe pas⁸. Or seule une durée peut être ainsi mesurée, de sorte qu'on puisse dire par exemple qu'une heure dure deux fois plus qu'une demi-heure. On voit encore le paradoxe : car le présent ne dure pas, et seuls le futur ou le passé peuvent être dits plus ou moins longs. Or, en tant que tels, ils ne sont pas ou plus, et ne peuvent donc pas non plus être mesurés.

¹ LEIBNIZ, *Correspondance avec Clarke*.

² *Id.*, *Monadologie*, § 15.

³ PASCAL, *Pensées*, L 47.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ch. 14.

⁶ Livre IV.

⁷ Voir : *ibid.*

⁸ Voir : SAINT AUGUSTIN, *loc.cit.*, ch. 15.

Ils ne peuvent être mesurés qu'en tant qu'ils sont présents¹, proposition qui appelle manifestement des précisions pour ne pas apparaître comme une pure et simple contradiction. Ainsi un temps plus bref qu'un autre – telle la durée d'un cent mètres par rapport à celle d'un dix mille mètres – est un futur qui a mis moins de temps à devenir passé. Or il a été mesuré en tant que présent en ce qu'on l'a mesuré pendant qu'il passait. Et lorsque l'on assigne cette mesure, en fin de course, on l'assigne à un passé désormais révolu, mais qui reste présent pour autant qu'on en a le souvenir – sans lequel la médaille d'or du vainqueur serait dépourvue de signification.

C'est pourquoi saint Augustin dit qu'il y a bien trois temps, qui ne sont pas tant le passé, le présent, et l'avenir, que « le présent des choses passées, le présent des choses présentes, et le présent des choses futures »² – ce qui fait dire à un personnage d'Anouilh que « le temps, c'est tout en même temps ». Cela ne saurait vouloir dire que ce qui est successif est tout aussi bien simultané – comme si le dernier de la course arrivait en même temps que le premier – mais que les parties du temps ne se distinguent que dans et par une commune présence, laquelle suppose une instance à laquelle elles puissent être présentes, ou, comme on dit, qui se les représente. Cette instance est l'âme, et les trois présences sont le souvenir qu'elle garde des choses passées, la vision qu'elle a des choses présentes, et l'imagination anticipatrice des choses à venir. Aussi saint Augustin fait-il du temps une *distensio animae*³, par quoi il faut entendre moins un étirement que la présence simultanée en l'âme de trois *intentions* – rétention, attention, protension – par lesquelles l'âme distingue au sein de son propre présent les moments successifs de la durée temporelle. L'âme apparaît ainsi tendue entre un passé qu'elle retient et un avenir qu'elle vise, de telle sorte que son présent en soit toujours pénétré ou lesté, pour le meilleur ou pour le pire. « Notre conscience nous dit », écrira Bergson, « que, lorsque nous parlons de notre présent, c'est à un certain intervalle de durée que nous pensons »⁴. Et comme cette intentionnalité témoigne que l'âme n'est jamais mais indifférente à ces pôles de sa conscience, on peut bien appeler désir un tel attachement, soit qu'on l'envisage comme *attente*, ou encore appréhension de l'avenir – cette *aversion* dans laquelle Descartes voulait qu'on voie non pas le contraire, mais une espèce du désir⁵ – ; soit qu'on l'envisage comme *regret*, voire nostalgie du passé ; en tous les cas visée de l'absent sans laquelle notre présent, si bon qu'il soit, serait réduit à rien.

Nul doute que saint Augustin ait inspiré Pascal dans sa méditation sur le temps : « Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé comme pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans des temps qui ne sont point nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains

¹ *Loc.cit.*, ch.16.

² *Loc.cit.*, ch.20.

³ *Loc.cit.*, ch.26.

⁴ BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, 2^{ème} Conférence sur la Perception du Changement, p.168.

⁵ DESCARTES, *Les Passions de l'Âme*, 2^{ème} Partie, a.89.

que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste »¹. Loin de prendre la distension de l'âme comme un simple fait, Pascal y dénonce l'effet d'un dévoiement du désir humain qui rend l'homme incapable de « demeurer en repos » : la perte d'attention au présent effectif au profit d'un passé ou d'un avenir imaginaires est un aspect du *divertissement* qui évite à l'homme de « demeurer chez soi » et de méditer sur sa « condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près »². Si le temps ne nous paraît réel que par notre attachement irrationnel au passé ou à l'avenir, on voit quel est le désir qui nous fait préférer cet imaginaire au réel effectivement donné : c'est l'aversion pour la mort, qui nous fait délaissier la méditation de ce que nous sommes pour l'anticipation de ce que nous pourrions être, comme si cette possibilité d'anticiper était notre condition définitive alors qu'au contraire elle doit finir un jour.

La réflexion de Pascal a certes une portée morale. Non pas qu'il veuille préconiser le plaisir de l'instant dans la ligne du *carpe diem* épicurien : si l'attention au présent est salutaire, c'est qu'elle peut nous reconduire à Dieu. Descartes faisait valoir « que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est »³, parce que, notre passé n'étant plus là pour causer notre existence présente, il faut bien que celle-ci, manifestement dérivée, soit soutenue dans l'être par une cause qui ne passe pas, soit par un être éternel. Mais la misère de notre condition, selon Pascal, est que le péché originel nous a rendus incapables de rattacher notre présent provisoire au présent éternel de Dieu, et c'est pourquoi nous épuisons notre âme à force de chimères ou de vains regrets. Le pessimisme de Pascal semble pourtant se renverser ici. Car c'est bien notre temporalité qui nous assure que nous ne sommes pas cet Éternel auquel il veut que nous nous rapportions. Loin d'être simplement l'effet illusoire d'un désir dévoyé, la temporalité apparaît plutôt comme ce qui nous interdit l'illusion de se prendre soi-même pour un dieu, soit ce qui peut nous retenir de l'orgueil ou de l'idolâtrie. Le dévoiement du désir semble seulement consister ici à chercher un *ersatz* temporel de l'éternité, sous la forme d'une durée perpétuelle, qui supposerait qu'on n'ait pas à mourir. La contradiction de Pascal est de vouloir qu'on s'arrache à la quête des lendemains par la méditation de la mort, comme si cette dernière pouvait être autre chose qu'une anticipation. Anticiper la mort comme horizon temporel apparaît alors comme le moyen d'être vraiment au temps, délivré de l'illusion d'être éternel.

Que la temporalité ne soit pas illusoire n'implique pas toutefois qu'elle puisse être détachée du désir. Assumée de façon inauthentique, dans le divertissement oublieux de la mort, ou authentique, dans l'anticipation de celle-ci, la temporalité paraît toujours liée au caractère projectif de la conscience humaine : il n'y a en effet de temps que pour une conscience qui vit son présent comme aboutissement d'un passé et prémice d'un futur.

¹ PASCAL, *Pensées*, L 47.

² *Op.cit.*, L 136.

³ DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, 1^{ère} partie, a.21.

En affirmant que « l'"essence" de l'homme réside dans son existence »¹, en caractérisant la vie humaine, et elle seule², comme une *ek-sistence*, Heidegger fait de l'homme un être de *projet*, qui détermine ce qu'il se donne à être par l'anticipation de soi, c'est-à-dire par le désir d'une fin à laquelle il s'identifie, et qu'il entreprend de réaliser. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Heidegger rapproche sa propre « analyse existentielle » du souci (*Sorge*) de l'analyse augustinienne de la *sollicitudo*³, qui a inspiré Pascal. Ici comme là, il s'agit de l'alternative entre la dispersion dans les préoccupations quotidiennes et la libération à leur égard, selon qu'elles sont ou ne sont pas envisagées dans la perspective de cet horizon qu'est la mort. Mais dès lors, Heidegger va jusqu'à dire que, quelle que soit sa manière de le faire, c'est l'homme – en tant que *Dasein*, c'est-à-dire celui pour qui il y a quelque chose – qui *temporalise* l'étant⁴ : car celui-ci prend sens dans la mesure où l'homme lui en donne un, en l'ordonnant aux fins qu'il anticipe. L'homme temporalise l'étant pour autant qu'il l'instrumentalise, que ce soit en se dotant d'outils, en instituant des lois, ou en livrant bataille. Le temps est ainsi la structure fondamentale par laquelle l'homme, loin de laisser ce qui est à son existence brute, en fait *quelque chose* en l'intégrant à un *projet* qui est sien.

L'analyse heideggérienne se rattache évidemment à la philosophie critique, dont elle a paru à certains commentateurs constituer une généralisation⁵. La thèse selon laquelle le temps est une structure, ou, comme il dit, une *forme* de la conscience humaine, est en effet une thèse essentielle de la pensée de Kant⁶. Ce dernier emprunte à Leibniz l'affirmation antinewtonienne que le temps est une *idéalité*. Par quoi il faut entendre non pas que le temps soit dépourvu de réalité, mais qu'il n'a pas la réalité d'une chose subsistant en soi, indépendamment de la conscience du sujet connaissant doué de sensibilité qu'est l'homme. Tous les phénomènes sensibles se présentent en effet suivant un ordre tel que certains ensembles de phénomènes simultanés succèdent à d'autres. Que le temps soit universellement présent en tout phénomène, que d'autre part il donne lieu à des axiomes universels tels que l'opposition entre simultanéité et succession, cela conduit Kant à considérer que le temps n'est pas un phénomène de rencontre, un objet d'intuition empirique parmi d'autres, donné *a posteriori*, mais qu'il est au contraire une condition formelle de toute intuition possible. Sans une conscience qui les relie dans sa propre unité, les événements successifs resteraient sans lien : c'est pour la conscience que non seulement ils se suivent, mais s'ensuivent ; sans elle, ils formeraient à peine une suite, et pas du tout un cours. D'où Kant conclut que la représentation du temps n'est pas en nous reçue, mais qu'elle est au contraire, au sein même de notre réceptivité

¹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, § 9.

² Voir : *Id.*, *Lettre à Jean Beaufret sur l'Humanisme*.

³ *Op.cit.*, note au § 42.

⁴ Voir : *op.cit.*, § 65.

⁵ Voir : ALPHONSE DE WAELENS, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.

⁶ Voir : KANT, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendantale, §§ 4 à 7.

sensible, une forme *a priori* toute prête à s'appliquer à tous les phénomènes¹, faisant d'eux par là-même la matière déjà ordonnée d'une théorisation scientifique à base d'analyse conceptuelle.

Il faut toutefois remarquer que l'idéalité prêtée par Kant au temps n'est pas celle d'un désir. Même pas celle d'un désir de connaissance, si l'on entend par là cet appétit qui se déploie dans l'activité volontaire de recherche scientifique. Car la temporalisation sensible des phénomènes en général², autant que la spatialisation des phénomènes externes, est une spontanéité qui ne répond à aucune intention préalable ni même consciente : elle est ce sans quoi, pour Kant, aucune science des phénomènes ne serait possible, et non pas ce que nous effectuons dans le but de fonder cette science. Ainsi la *réalité empirique* du temps est selon Kant toute subjective, n'appartenant pas à la *chose en soi*³. Mais cette réalité relève de la faculté de connaître et non pas de la faculté de désirer. La théorie critique de la connaissance conçoit bien celle-ci comme la projection sur les choses de structures subjectives, sensibles puis intellectuelles. Mais cette projection n'est pas d'abord de l'ordre du projet. La subjectivisation théorique du temps dans la *Critique de la Raison pure* en est aussi une neutralisation par rapport au désir : il est le cadre dans lequel cette passion, phénomène empirique interne parmi d'autres, peut avoir lieu, bien plus que ce qui ne serait appréhensible qu'à partir d'elle.

D'un autre côté, on peut se demander si précisément le temps de la première Critique répond bien à sa vocation. Car, ainsi que Kant le souligne lui-même, il s'agit d'un temps vide, représenté par abstraction de tout phénomène singulier⁴, et par suite impossible à intuitionner séparément des des phénomènes dont il est la forme *a priori*⁵. Or on peut se demander en quoi une telle forme vide de l'intuition pourrait constituer une représentation de temps, puisqu'elle ne comporterait aucune différenciation interne. Cette indifférence entre elles des parties d'un temps vide impliquerait qu'il n'y ait aucun sens à se représenter l'irréversibilité de leur succession, alors que celle-ci est peut-être la nécessité la plus caractéristique qui se laisse voir dans notre intuition sensible et affective de la temporalité. Alors qu'on ne peut ni revenir dans le passé ni faire qu'il n'ait pas été, on ne saurait, dans un temps supposé vide puisque forme *a priori*, dire quelle partie doit précéder telle autre : le temps formel de la théorie kantienne de la connaissance – tout comme le temps absolu de la physique newtonienne, dont l'autre n'est que la transposition subjective – n'a en fait rien de temporel, comme le soulignera sa critique bergsonienne⁶. Dès lors, il paraît difficile de détacher la réalité du temps de la réalité vécue de la conscience empirique, et le jeu de nos désirs semble bien plus propre à nous le faire appréhender que les abstractions kantienne. C'est sans doute pourquoi Heideg-

¹ Voir : *loc.cit.*, § 1.

² Voir : *loc.cit.*, § 6, c.

³ Voir : *loc.cit.*, § 7.

⁴ Voir : *loc.cit.*, § 4, n°2.

⁵ Voir : *op.cit.*, Note à la preuve de l'antithèse de la 1^{ère} antinomie.

⁶ Voir par exemple : BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Le Possible et le Réel, p.101-102.

ger, tout en s'inspirant de l'idéalisme transcendantal, est sorti de la théorie de la connaissance pour saisir la temporalité comme une structure qui commande tout le rapport du *Dasein* humain à l'étant, l'activité de connaissance et ses abstractions théoriques ne répondant elles-mêmes qu'à un certain projet, orientant une certaine histoire.

*

Si donc la tentative de penser le temps comme un *a priori* de la conscience humaine aboutit à vider le temps de lui-même, il faut penser que la *Critique de la Raison pure* est avant tout la démonstration de l'échec d'une telle tentative. Mais par-delà cette difficulté interne, l'Esthétique transcendantale paraît impliquer un paradoxe peu soutenable. Car la thèse kantienne est bien qu'il n'y a de temporalité, donc de phénomènes se déroulant temporellement, que *pour* la conscience humaine : l'interdiction faite à celle-ci de prétendre connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes n'a d'autre justification que cette relativisation de l'objet de connaissance. Il faut donc en conclure qu'il n'y a de phénomènes temporels que si la conscience humaine est là pour les ordonner en tant que tels. On peut alors se demander quel sens il pourrait y avoir à envisager une série d'événements qui se seraient déroulés en l'absence d'une telle conscience, en l'occurrence avant qu'elle soit présente pour temporaliser les phénomènes. Or Kant admet lui-même l'existence d'une telle série puisqu'il n'hésite pas à faire des *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité*¹, c'est-à-dire censément sur ce qui a suivi tout d'abord l'apparition de l'homme à l'intérieur d'une nature qui lui préexistait, et qui avait eu elle-même sa propre histoire, objet de l'*histoire naturelle*, dont l'enseignement a fait aussi partie des tâches de Kant au cours de sa carrière.

Il semble que la pensée de Heidegger expose à la même difficulté. Dans la ligne de sa généralisation de l'anthropocentrisme critique, il écrit : « Il n'y a de vérité que pour autant et aussi longtemps qu'est le *Dasein* »², c'est-à-dire l'instance capable de dire qu'il y a de l'étant et ce qu'il est. Le temps est ainsi pour Heidegger l'horizon de toute compréhension humaine de l'être, en dehors de laquelle l'étant n'est qu'un *existant brut* dépourvu de signification. Mais d'un autre côté, Heidegger décrit l'existence humaine, l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) de l'homme, comme *Geworfenheit*³ : le *Dasein* s'éprouve lui-même comme *jeté* dans l'existence, au sens même où l'on dit qu'il faut se jeter à l'eau pour apprendre à nager – ici, pour *y-être*. On peut certes alléguer qu'il s'agit là essentiellement de la situation d'abandon, ou de déréliction, qui est celle de l'homme au sein d'un étant auquel il est seul à pouvoir donner un sens. Mais on voit mal ce que pourrait signifier cet *être-jeté* si ce n'est le fait que l'homme, comme espèce ou comme individu, apparaît à un certain moment au sein d'un étant, qui, Hei-

¹ Opuscule de 1786.

² HEIDEGGER, *Être et Temps*, § 44.

³ Voir : *Op.cit.*, § 29-38.

degger l'admet, lui préexiste¹. Et Heidegger peut bien écrire que lorsque « la métaphysique pense l'homme à partir de l'animalitas, elle ne pense pas en direction de son humanitas »², en d'autres termes que la nature, et l'appartenance originelle de l'homme à la nature, n'intéressent pas sa propre *analytique existentielle*, on admettra difficilement qu'il revienne au même de faire abstraction de quelque chose, et d'avoir raison en pensant comme si elle n'existait pas. Si l'homme apparaît au sein de l'étant, c'est que, loin de temporaliser ce dernier, il y prend conscience d'une dimension temporelle des choses qui lui préexiste.

On se demandera alors, complémentirement, ce qui autorise à faire de la temporalité un apanage de la conscience humaine. Car l'homme n'est pas apparu au sein d'un étant indifférencié, mais au sein d'une nature et au terme d'une évolution qui a été une différenciation progressive des êtres et de leurs compétences. Parmi ceux-ci beaucoup donnent des indices manifestes d'un désir ordonnant des activités en fonction du temps. Au Livre A de sa *Métaphysique*³, Aristote remarquait que certaines bêtes sont douées de mémoire, puisqu'elles sont capables d'apprendre, et de reconnaître ce qu'elles ont connu antérieurement. Elles peuvent aussi être capables de prévision : tels l'écureuil qui engrange pour l'hiver, ou le renard qui optimise sa trajectoire pour rejoindre plus sûrement le lièvre dans sa course louvoyante. La nidification est un processus dont il est impossible de nier qu'il soit commandé par la visée d'une fin à venir, qui détermine le choix de moyens adaptés, mais fournis de façon toujours plus ou moins contingente. Dira-t-on qu'il n'y a là que mécanismes instinctifs, qui ne prouvent pas que ces êtres aient une conscience du déroulement temporel en tant que tel, on répondra qu'on n'en peut rien savoir, mais qu'en outre, si le temps n'est rien d'autre que la conscience de notre relation désirante aux choses, alors il est conscience d'une relation qui préexiste à notre conscience, chez d'autres êtres, que ceux-ci en aient conscience ou pas.

La réalité du temps apparaît d'autant moins réductible à celle de notre désir que celui-ci s'avère être un facteur d'illusions quant à la durée réelle. « L'un dit : il y a deux heures ; l'autre dit : il n'y a que trois quarts d'heure. Je regarde ma montre et je dis à l'un : vous vous ennuyez et à l'autre : le temps ne vous dure guère, car il y a une heure et demie et je me moque de ceux qui disent que le temps me dure à moi et que j'en juge par fantaisie. Ils ne savent pas que j'en juge par ma montre »⁴. L'ennui est la passion que l'on éprouve lorsque l'occupation à laquelle on est contraint, ne suscitant pas d'intérêt, ne procure aucune satisfaction ; le désir vise alors inévitablement un ailleurs dont rien n'est là pour faire oublier l'éloignement, lequel, comme on dit, fait *trouver le temps long*, quand l'intérêt fait, lui, qu'on *ne sent pas le temps passer*. Or l'allongement ou le

¹ Voir : *Op.cit.*, § 44.

² *Id.*, *Lettre à Jean Beaufret sur l'Humanisme*.

³ Ch.1.

⁴ PASCAL, *Pensées*, L 534.

raccourcissement subjectifs de la durée ressentie, desquels chacun fait l'expérience, n'ont de sens qu'en référence à une même et unique mesure objective, qui nous assure que les choses ont une durée indépendante du sentiment que nous en éprouvons.

On pourrait certes objecter ici avec Bergson que le temps des horloges n'est justement pas la durée réelle, mais n'est qu'une spatialisation artificielle de celle-ci : le temps de la science et de l'industrie divise la durée en parties aliquotes, et il faut s'en détacher pour retrouver intuitivement cette durée qu'il présuppose. « *La durée réelle* est ce que l'on a toujours appelé le *temps*, mais le temps perçu comme indivisible »¹ – c'est-à-dire comme continu, et non pas comme divisé au moyen d'une unité de mesure objective. Seule l'objectivation spatialisante du temps a pu selon Bergson donner à Kant l'illusion que la vraie connaissance serait la projection d'une forme *a priori* sur les données des sens, quand elle consisterait plutôt à se défaire d'une telle projection pour retrouver « *les données immédiates de la conscience* ». L'objectivation du temps paraît avoir en fait, comme le montre l'histoire de l'invention des instruments chronométriques, une signification essentiellement pragmatique : la mesure des temps sur la base d'unités conventionnelles répond à la même nécessité qui nous fait, pour maîtriser les choses, les distinguer en leur donnant des noms². La mesure du temps, c'est-à-dire sa division artificielle, est ainsi commandée par un désir qui n'est pas tant une passion éprouvée par chaque subjectivité individuelle, qu'un besoin collectif de maîtrise et d'organisation rationnelle des activités pratiques et productives. Quant à la durée réelle, il n'est dès lors possible d'en retrouver l'intuition qu'en dépassant le pragmatisme envahissant de nos désirs, et, loin de n'y voir qu'une propriété de notre conscience, Bergson veut qu'on la reconnaisse comme le fond intime et absolu de toute chose³, dont notre conscience n'est qu'une manifestation particulière, la plupart du temps ignorante de son propre fond.

Quoi qu'on pense de la critique bergsonienne du temps des horloges et de l'absolutisation de la durée, il est au moins manifeste que celle-ci est une réalité à laquelle parfois notre désir se heurte. Pour reprendre un exemple ressassé de Bergson : « il faut attendre que le sucre fonde » pour pouvoir savourer son café ; ou, si l'on tient à se renouveler : il faut attendre que le navet ait poussé pour pouvoir l'ajouter au pot-au-feu. La réalité du temps se confond si peu avec celle de notre désir qu'elle est ce qui, trop souvent à ses yeux, lui résiste. Le temps non seulement s'impose à nous comme un cours irréversible, il s'oppose aussi à nous comme un délai incompressible. On peut bien admettre avec Hegel que la valeur formatrice du travail tient à ce qu'il est « satisfaction retardée »⁴, ou même, avec Corneille, que « le désir s'accroît quand l'effet se recule »⁵, reste que la culture du désir consiste ici et là à le soumettre à une loi qui le contrarie. Et Alain

¹ BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, 2^{ème} Conférence sur la Perception du Changement, p.166.

² Voir : Id., *L'Évolution créatrice*, ch.II, p.170 ss.

³ Voir : *Ibid.*, p.176.

⁴ HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*.

⁵ CORNEILLE, *Polyeucte*.

peut se moquer de Lamartine en demandant pendant combien de temps le temps devra suspendre son « vol »¹ pour satisfaire le poète, reste que l'épreuve de la fugacité est cela même de quoi le désir voudrait s'affranchir : Alain feindrait-il de ne pas comprendre que le vœu du poète est d'éterniser le présent d'une joie qui déjà s'amoindrit de ce qu'elle s'anticipe comme objet d'un regret futur ? Nietzsche aussi a chanté que « la joie veut l'éternité, veut la profonde éternité »², et que la perspective d'une éternité qui ne pourrait être que celle d'un retour est l'épreuve la plus dure à affronter pour le désir humain.

Que notre désir, parce qu'il nous projette en avant de nous-mêmes, nous éveille à la conscience du temps, cela n'est pas difficile à admettre. Mais il nous y éveille en nous faisant sentir la nécessité, pour sa satisfaction, c'est-à-dire pour la réalisation de ce à quoi nous tendons, d'une transformation de notre situation présente, qui requiert un certain nombre d'événements, indépendants ou dépendants de nous. Même si nous restons passifs, c'est au temps de l'action que le désir nous éveille, soit que nous n'envisagions celle-ci que sur un mode imaginaire, soit que nous l'entreprenions effectivement. Le délai qui, suivant les cas, nous pèse ou nous excite, s'impose à notre conscience comme impliqué par la succession des opérations qui sont nécessaires à l'aboutissement de notre projet, c'est-à-dire par la série des changements qui doivent pouvoir y conduire. L'enfant qui crie en attendant la tétée ne fait sans doute rien d'autre que l'oisillon qui ouvre le bec au nid, et sans doute aussi est-ce l'expérience première de la faim et de la réplétion, en toute inconscience de leurs conditions physiques, qui fait que la durée va devenir, pour la conscience une fois éveillée, une réalité inamissible. Mais précisément, elle aura été éveillée par là, moyennant une disposition naturelle issue du mode de génération de l'individu qui la possède, à la réalité d'un devenir qui caractérise, tout autant qu'elle-même, les réalités dont elle dépend.

Non moins originaire que le désir apparaît donc ici l'expérience du mouvement en général, ce qui fait dire à Aristote que le temps est « quelque chose du mouvement »³, ou que, sans le mouvement, il n'y aurait pas de temps. Il démontre en effet que, dans l'instant, il ne saurait y avoir de mouvement : car à supposer un mobile deux fois plus rapide qu'un autre, le premier accomplirait le même mouvement que le second en une moitié d'instant, ce qui est contradictoire⁴. Ainsi, dans l'instant, il peut y avoir désir – car ce n'est pas contradictoire – mais pas mouvement, et si le désir nous éveille à la conscience du temps, c'est par la conscience du mouvement, qui ne peut pas, comme lui, être réel dans l'instant. Que sans le mouvement, il ne puisse y avoir de temps, on peut s'en assurer négativement : Kant veut qu'il n'y ait pour nous de phénomènes temporels que

¹ LAMARTINE, *Le Lac*.

² NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

³ ARISTOTE, *op.cit.*, Livre IV, chap.11, 219a 8.

⁴ Voir : *ibid.*

dans la mesure où nous ordonnons les apparences des choses en projetant sur elles la forme *a priori* du temps. Mais comme celle-ci, considérée en elle-même, doit être vide, elle ne saurait comporter aucune différence qui permette non pas seulement d'ordonner chronologiquement ses parties, mais tout simplement de les distinguer les unes des autres, soit d'y repérer une succession, et d'y faire la distinction entre le successif et le simultané. On en conclura qu'il ne peut y avoir conscience intuitive d'une temporalité que dans la mesure où se présentent à nous, successivement, des différences. Et si de telles différences s'offrent à nous *a posteriori*, c'est-à-dire dans une expérience, on en conclura que c'est celle-ci, l'expérience du changement, qui nous donne à connaître le temps, si formel soit-il, et les relations axiomatisables qui l'expriment : que ce qui est successif n'est pas simultané¹, ou qu'il est impossible qu'une même chose se trouve en même temps dans deux états contraires².

La temporalité apparaît ainsi comme un attribut réel, une dimension des êtres mobiles en tant que tels, qui ne peuvent pas être à la fois tout ce qu'ils peuvent être, et non pas seulement des êtres désirants. *Dimension* désigne un aspect sous lequel une chose est mesurable, et c'est pourquoi Aristote définit le temps comme « nombre du mouvement »³ : le nombre est en effet l'expression d'une quantité que l'on a comptée – si elle est discontinue – ou mesurée – si elle est continue, ce qui est le cas du mouvement, comme de l'espace dans lequel il s'effectue. Mais comme le mouvement se prête justement à d'autres mesures – de distance, de direction, de vitesse, d'accélération, ... – il faut spécifier le temps comme mesure du mouvement « selon l'avant et l'après »⁴, c'est-à-dire entre son origine et son terme, objets d'une perception sensible. Et lorsqu'Aristote définit le temps comme un accident du mouvement⁵, il signifie par là que la temporalité est une réalité inhérente aux choses mobiles et inséparable d'elles, dont la mesure consiste toujours pour nous à comparer des mouvements entre eux et à un même mouvement de référence. Aussi précise-t-il que ce nombre qu'est le temps est un nombre *nombré* plutôt que l'un des nombres *nombrants* – variables en fonction de l'unité choisie – qui servent à en exprimer la mesure⁶. On notera l'étonnante proximité entre ce point de vue et la manière dont le temps sera conçu par Einstein, dans sa théorie de la Relativité, comme quatrième dimension du *continuum* spatio-temporel qu'est l'univers physique, dimension indissociable des propriétés des corps qui constituent ce dernier, et dont la mesure est toujours relative aux mouvements mêmes de ces corps.

*

¹ Voir : KANT, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendantale, § 4, n° 3.

² *Ibid.*, § 5.

³ ARISTOTE, *Physique*, Livre IV, chap.11, 219b 2..

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 219a.

⁶ *Ibid.*, 218b 8.

On ne peut cependant oublier qu'Aristote est conduit par sa propre analyse à poser une question qui semble être l'origine de la méditation augustinienne sur le temps, sinon de sa subjectivisation moderne. Il se demande en effet si le temps existerait sans l'âme¹. Sa définition comme nombre du mouvement suppose en effet l'existence d'une instance nombrante. Or une telle opération ne peut être l'œuvre que d'une faculté psychique qui dépasse les sens et l'imagination. Car ceux-ci peuvent bien nous faire appréhender la présence, ou nous donner la représentation d'une certaine grandeur mesurable : la vue et l'ouïe nous donnent par exemple le sentiment de la distance, voire de l'éloignement ou du rapprochement. Elles sont néanmoins incapables de nous les présenter comme quantités effectives, c'est-à-dire comme effectivement quantifiées : elles ne nous les présentent que comme mesurables, c'est-à-dire en puissance d'être mesurées. Leur mesure effective n'est en revanche possible que pour une faculté capable de penser et d'assigner un nombre, à savoir, pour Aristote, « l'intellect »². Thèse remarquable puisqu'elle semble signifier que le temps n'a de réalité effective que dans et par l'âme humaine, non pas il est vrai en tant que désirante, car le désir lui est commun avec les autres âmes animales, mais justement par ce qu'elle possède spécifiquement : l'intelligence rationnelle.

La référence à l'intellect confirme assurément la thèse que le temps est un accident du mouvement. Il semble même qu'il faille entendre cette proposition au sens où le temps, mesure du mouvement, vient s'ajouter à celui-ci comme de l'extérieur, puisqu'il requiert l'intervention d'une faculté qui n'est pas forcément inhérente à l'être mobile lui-même. Cela confirmerait la thèse bergsonienne selon laquelle le temps mesuré, celui de la science et des horaires de travail, est le fruit du caractère essentiellement analytique de notre intelligence, et nous fait perdre l'intuition de ce à quoi elle s'applique. On peut toutefois se demander si Aristote ne se contredit pas sur ce point. Car il a lui-même précisé que ce nombre qu'est le temps devait s'entendre comme nombré, c'est-à-dire d'abord comme nombrable, plutôt que comme nombrant. Si donc la référence à l'intellect paraît ici nécessaire comme condition d'une mesure effective, elle ne paraît pas nécessaire pour définir cela même à quoi s'applique cette mensuration, à savoir le temps comme grandeur mesurable, sinon mesurée.

Aussi bien Aristote n'a-t-il jamais opéré une pure et simple subjectivisation, ou idéalisation, qui réduirait le temps à une modalité de notre représentation des choses. Il affirme au contraire que « l'avant et l'après sont dans le mouvement » avant d'être dans l'âme, en laquelle, devenus objets d'une mesure, ils constituent le temps³. C'est pourquoi Thomas d'Aquin, dans son *Commentaire à la Physique*⁴, dit que le temps existe bien dans le mouvement, mais d'une réalité *imparfaite*, car, comme tout ce qui n'est

¹ Voir : *ibid.*, chap.14, 223a 21.

² *Ibid.*, 223a 26.

³ *Ibid.*, 223a 28.

⁴ N° 629.

intelligible qu'en puissance, il requiert l'activité de l'intellect pour le devenir effectivement. Or cet *avant* et cet *après*, qui sont là avant même d'être mesurés, et s'offrent, à tire de repères empiriques, comme conditions de possibilité d'une mesure, ne sont certes pas le résultat d'une construction intellectuelle : ils sont bien plutôt des éléments intuitifs, qui nous donnent à percevoir cette durée, à la fois continue et irréversible, que Bergson voulait retrouver en-deçà de nos analyses, et que Kant vidait de sa signification en voulant la concevoir, par une abstraction analytique, séparément du devenir des choses concrètes. C'est bien pourquoi la définition aristotélicienne du temps ne peut être que circulaire. Car définir le temps par l'avant et l'après, c'est définir le temps en référence au temps, ce qui est inévitable s'il s'agit d'une notion première, ou, dans le vocabulaire d'Aristote, d'une *catégorie*¹ – la référence étant ici, comme en toute notion première, à une intuition, mais une intuition en l'occurrence non pas intellectuelle, mais d'ordre irréductiblement perceptif.

Il faut dès lors, pour répondre à la question initiale, s'enquérir du rapport entre le désir et le mouvement, s'il est vrai d'une part que le temps a sa réalité d'abord dans ce dernier, et que d'autre part la reconnaissance du rôle de l'âme dans sa représentation effective n'en signifie pas forcément une relativisation purement subjectiviste. S'interroger sur une éventuelle parenté entre mouvement et désir pourrait certes paraître relever d'un anthropomorphisme désuet. On sait de quelles moqueries fut l'objet la théorie aristotélicienne selon laquelle les corps tendraient par eux-mêmes à rejoindre leur *lieu naturel*². Ce finalisme n'impliquait toutefois nullement l'attribution d'un désir à tous les êtres : Aristote l'excluait plutôt, admettant que le désir supposait une âme désirante, et n'existait donc que chez certains parmi ces corps que l'on appelle les vivants. Aristote n'en usait pas moins de certaines formulations manifestement analogiques telles que : « la matière désire la forme ainsi que la femelle désire le mâle »³, ce qui ne s'explique que parce qu'Aristote, ignorant la fonction ovulatoire, n'attribuait à la femelle, dans l'acte générateur, qu'un rôle matriciel passif – celui de la matière –, et donnait le rôle actif à la semence masculine. Or l'acquisition d'une forme par une matière n'est rien d'autre que ce passage de la puissance à l'acte qui est la définition aristotélicienne générale du mouvement. Et s'il est en toute rigueur impossible d'attribuer, au sens propre, aucun désir à la matière comme telle, reste que la formule analogique d'Aristote veut bien signifier une parenté essentielle entre le mouvement qui a pour terme l'acquisition d'une forme, et le désir pour l'animal qui l'éprouve.

Comment comprendre cette parenté ? Le désir est l'orientation de la conscience vers un *après* représenté comme un bien, c'est-à-dire vers une fin, qu'il s'agisse d'une conscience purement sensible, affective ou imagi-

¹ Voir : ARISTOTE, *Catégories*, ch.9.

² Voir : ARISTOTE, *Physique*, Livre III.

³ *Op.cit.*, Livre I, chap.9, 192a 23.

nante, ou d'une conscience intellectualisée dans laquelle la volonté prend le relais de l'appétit naturel premier. Le désir est ainsi un principe de finalisation de l'action animale ou humaine, dans lequel l'ordre de visée est à l'inverse de l'ordre de réalisation, puisque ce qui est visé en premier, c'est la fin, mais elle est visée comme ce qui sera engendré postérieurement aux moyens de la mettre en œuvre. Or Aristote pense que la structure téléologique est inhérente non seulement à l'action, mais au mouvement naturel en général, pour autant qu'il est l'effet d'un moteur dont l'activité est appropriée à la communication d'une certaine forme qu'il possède en acte – par exemple la chaleur du feu – à un mobile qui ne la possède qu'en puissance. Dès lors le désir apparaît comme un cas particulier, révélateur d'un ordre inhérent aux processus naturels qui l'englobent, et dont il est issu. L'homme alors n'apparaît nullement comme cet « empire dans un autre empire »¹ que raillait Spinoza : il ne fait que vivre de façon consciente un devenir orienté, selon une détermination téléologique qu'il ne faut pas hésiter à reconnaître chez les autres êtres, car « il est déplacé de se refuser à admettre une finalité là où l'on ne voit pas la cause motrice délibérer »².

On objectera que ce finalisme aristotélicien est précisément ce que le mécanisme réputé moderne a éliminé de la science de la nature. Le développement de celle-ci a pourtant conduit à admettre une idée dans l'ensemble étrangère à la pensée grecque : celle d'un univers non pas statique en sa belle cyclicité, mais au contraire en régime d'évolution, sous la forme générale de son expansion à partir d'une singularité originelle, ainsi que de l'apparition de formes de plus en plus complexes d'organisation de la matière, dans les éléments physico-chimiques d'abord, puis, localement, dans l'évolution des espèces vivantes. La science récente a en fait redonné sens à une idée dont la mécanique classique faisait usage sans vraiment pouvoir la fonder : celle d'*irréversibilité*. C'est en effet le second principe de la thermodynamique – la loi de l'accroissement de l'entropie, « la plus métaphysique des lois de la physique »³ – qui a donné une signification physique à la « *flèche du temps* », avant qu'Einstein ne réapproprie le temps aux corps mobiles. Il faut donc dire que pour notre science, l'orientation vers l'après caractérise le changement naturel plus que la science antique n'a jamais pu l'envisager. Si d'ailleurs l'on avait filmé le sucre de Bergson, on aurait pu passer le film à l'envers, mais il était impossible de reconstituer le morceau à partir du café où il s'était dissous. Ainsi l'évidence empirique de l'irréversibilité du temps, telle que notre désir nous la fait éprouver, peut d'autant moins être considérée comme une illusion subjective qu'elle apparaît au contraire comme une loi de la réalité physique, qui précède la conscience que nous en prenons.

Dire que le temps n'a pas d'autre réalité que celle de notre désir peut donc signifier, loin de tout subjectivisme, que la réalité de notre désir n'est

¹ SPINOZA, *Éthique*, 3^{ème} partie, Préface.

² ARISTOTE, *Physique*, Livre II, chap.8, 199b 26.

³ BERGSON, *L'Évolution créatrice*, ch.III, p.264.

pas autre que celle de ce mouvement dont le temps est une dimension essentielle. Non pas sans doute ce temps abstrait dont Bergson a fait la critique, mais ce temps qui faisait pour lui l'étoffe même des êtres mobiles, et dont il disait qu'il « *est invention ou (...) n'est rien du tout* »¹ : il affirmait par là que l'orientation vers l'après est aussi dans l'univers matériel une destination à la nouveauté. La répétition est un retour à l'identique qui annule à certains égards le changement dont il résulte : psychologiquement, elle engendre l'ennui, qui est virtuellement la mort du désir, lequel est toujours un appel au renouvellement. Aussi bien Bergson met-il l'*évolution créatrice* – le temps réel – au compte d'un *élan vital*, pour rendre compte de la double irréversibilité qui caractérise l'univers, celle que révèle le second principe de la thermodynamique, la retombée de l'élan créateur vers l'indifférenciation, et celle, concurrente, de l'ascension, à travers le mouvement physique, la vie végétale, l'instinct animal, vers les formes les plus élevées de la conscience, jusqu'à cette intelligence capable de chercher, au-delà d'elle-même, l'« intuition supra-intellectuelle »² de la créativité inhérente à la mobilité des choses.

Nul doute que la pensée bergsonienne n'ait hérité de la tradition judéo-chrétienne une notion de création ignorée de la pensée grecque, et qui explique son écart par rapport à celle-ci. On peut toutefois se demander si cet écart ne dissimule pas une convergence. À la fin de *L'Évolution créatrice*³, Bergson cite littéralement, pour prendre ses distances à l'égard du platonisme, la formule du *Timée* qui définit le temps comme « l'image mobile de l'éternité »⁴. Selon Platon, c'est par cette ressemblance mimétique que Dieu, « parce qu'il était bon »⁵, et « ne pouvant faire le monde éternel »⁶, a permis que « toutes choses fussent autant que possible semblables à lui »⁷. Aristote reprendra l'idée en écrivant que « les êtres en devenir (...) (...) imitent les incorruptibles »⁸, en accomplissant leur nature suivant le beau cycle du cosmos. Cela revient à dire en dernière instance que tous les mouvements naturels, jusqu'aux activités volontaires de l'homme, sont des imitations de la perfection divine : par elles les êtres naturels tendent, dans la mesure de leur nature, à s'égaliser à leur premier moteur qui « meut le monde comme objet de désir »⁹, c'est-à-dire comme sa cause finale. Or le temps, nombrant le mouvement selon l'avant et l'après, le mesure précisément en tant qu'il tend vers sa fin, alors que toute autre mesure peut faire abstraction de cette ordination essentielle.

On le voit, ce n'est pas seulement la temporalité qui reçoit ici une signification métaphysique, mais tout aussi bien le désir. Si en effet le désir n'est rien d'autre que la forme que prend la finalité du mouvement naturel

¹ *Op.cit.*, ch. IV, p.369. Voir aussi : *La Pensée et le Mouvant*, Le Possible et le Réel, p.101-102.

² *Ibid.*, p.389.

³ Ch.IV, p. 343.

⁴ PLATON, *Timée*, 37d.

⁵ *Op.cit.*, 29e.

⁶ BERGSON, *ibid.*

⁷ PLATON, *ibid.*

⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Θ, ch.8, 1050b 28.

⁹ *Op.cit.*, Livre Λ, ch.7, 1072b 3.

dans la conscience, il faut lui accorder la même signification qu'au mouvement lui-même. Cela explique sans doute certains aspects de la pensée de Sartre : après avoir exposé une philosophie de la liberté comme *transcendance*, inspirée de Heidegger, et dans laquelle la temporalité apparaît comme une « structure organisée »¹ constitutive du *projet existentiel* qu'est l'homme en tant qu'être *pour-soi*, Sartre en vient à écrire : « Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu »². Le paradoxe est évidemment ici qu'une philosophie de la liberté qui s'est voulue affranchie de la notion de nature héritée de la pensée grecque, ne trouve, pour rendre compte de l'homme, d'autre formule que celle dont usait Aristote pour définir en son fond le mouvement naturel. Pascal pour sa part, dans sa critique du *divertissement*, cherchait sans doute à rendre manifeste que l'infini du désir, tel qu'il apparaît dans la démultiplication inquiète des préoccupations quotidiennes, est tout à la fois l'occultation et la révélation d'un désir d'infini, qui relie la caducité de l'être temporel à l'éternité de son principe, ouvrant dans la conscience humaine une brèche, qui lui fait chercher son bonheur toujours au-delà des biens finis qu'elle s'est déjà acquis.

*

Faire du désir d'être Dieu le fond et le sens de tout devenir, c'est sans doute condamner l'objet du désir à être toujours obscur, et les fins définissables à n'être que provisoires. Penser le fini comme tristesse d'un manque à être, désir d'un infini qu'il n'est pas, c'est penser tout à la fois sa finitude, et l'ouverture en lui d'une béance qui toujours le projette au-delà de lui-même. Le temps n'a aucune réalité propre, car ne peuvent en avoir une que ce qui subsiste en telle sorte que son présent repousse dans l'irréel son passé effectué et son futur ineffectif ; ou l'absolument effectif, comme tel immuable, sans lequel l'autre, conditionné, ne pourrait se soutenir lui-même dans l'existence. Selon la formule hégélienne, reprise par Sartre, et parfaitement intelligible si l'on en perçoit l'inspiration aristotélicienne, l'être en devenir *est* en puissance *ce qu'il n'est pas* en acte, *et n'est pas* en acte *ce qu'il est* en puissance. La temporalité est cette manière d'être qui consiste, pour l'être empreint de potentialité, à se dépasser, se mettre à distance de soi en distanciant son passé dans son présent, et déjà celui-ci dans l'avenir dont il est « gros »³. C'est pourquoi le temps n'est jamais aussi réel réel que là où cette distance devient *distension*, dans *l'âme* : ouverture, au sein d'une conscience, de la béance qui interdit à tout présent qui passe de se suffire à lui-même.

¹ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p.150.

² *Op.cit.*, p.653-654.

³ LEIBNIZ, *Monadologie*, § 22.

L'échange

I. THÉORIE ARISTOTÉLICIENNE DE LA VALEUR.

A. Le problème de l'échange.

B. Le rôle de la monnaie.

C. Le fondement de la valeur.

II. CRITIQUE DE LA THÉORIE ARISTOTÉLICIENNE.

A. Valeur et utilité.

B. La valeur comme convention.

C. Le problème du juste prix.

III. LA SOLUTION DE MARX.

A. La théorie de la « valeur-travail ».

B. Les apories de Marx.

C. Nature du problème économique.

Le terme d'échange est utilisé métaphoriquement au sujet des biens *communicables*, et au sens propre au sujet des biens *partageables* : il s'agit alors d'une forme d'acquisition. Si l'on compare celle-ci aux autres formes que sont la réception d'un *don*, ou encore le *vol*, ou la *rapine*, on jugera que sa différence spécifique paraît être *l'égalité* : celui qui échange est censé ne rien perdre dans l'échange, quoiqu'il se dessaisisse d'un bien, parce qu'il est censé y recevoir autant que ce qu'il cède.

Cette égalité n'est pourtant pas facile à concevoir. Elle serait évidente si les choses échangées étaient identiques, mais alors l'échange serait dépourvu de sens. Il n'en a un au contraire que si celui qui échange y trouve un avantage, et s'enrichit d'un bien qu'il ne possédait pas. Mais s'il y gagne quelque chose, comment est-ce possible sans que l'autre y perde – ce qui rendrait l'échange encore plus absurde pour ce dernier ? La réponse est donnée par la notion d'*équivalence*, c'est-à-dire d'égalité de *valeur* entre les termes de l'échange.

La première analyse philosophique de l'échange est celle d'Aristote dans le Livre V de l'*Éthique à Nicomaque*¹. Ce livre a pour objet la vertu

¹ « Ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté, mais entre un médecin et un cultivateur, et en général entre des gens tout autres et non égaux ; pourtant il faut les égaliser. C'est pourquoi toutes les choses qu'on échange doivent être en quelque façon comparables. C'est dans ce but qu'est apparue la monnaie, et qu'elle est devenue en quelque sorte un intermédiaire : car elle mesure tout, et par suite aussi l'excès et le défaut, par exemple quelle quantité de chaussures équivaut à une maison ou de la nourriture. Il faut donc qu'il y ait entre un architecte et un cordonnier le même rapport qu'entre des chaussures et une maison, ou de la nourriture. Sans ce rapport il n'y aura pas d'échange ni de communauté. Et ce rapport n'existera pas si ces choses ne sont pas en quelque façon égales. Il faut donc que toutes les choses aient une commune mesure, comme on l'a dit. Et celle-ci est l'utilité, qui tient tout ensemble : car si l'on n'avait besoin de rien, ou si l'on avait des besoins différents, ou bien il n'y aurait pas

de *justice*, dont Aristote dit qu'elle se définit communément soit, en un sens général, comme conformité à la loi (*légalité*), soit, plus particulièrement, comme une certaine égalité entre les membres d'une communauté. Il est amené par suite à chercher comment une telle égalité peut se trouver réalisée dans l'échange des biens, c'est-à-dire dans ce que nous appellerions le domaine économique. La question revient à se demander comment on peut déterminer l'équivalence des *marchandises*, autrement dit leur valeur.

*

« *Ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté, mais entre un médecin et un cultivateur...* ». L'échange est un moyen pour les hommes d'être en *communauté*. Au livre II de la *République*, Platon faisait naître la cité du fait que « chacun de nous ne peut se suffire, mais manque de beaucoup de choses »¹, et il citait les métiers propres à satisfaire les besoins principaux : « laboureur, maçon, et tisserand », plus « le cordonnier »², pour la symétrie du tableau. La communauté n'est pas ici une possession en commun : elle se définit, par opposition à la concurrence, comme *complémentarité des intérêts*, et des compétences pour les satisfaire.

« *...et en général entre des gens tout autres et non égaux* ». La complémentarité implique la différence : ce n'est pas malgré mais moyennant leurs différences que les hommes peuvent vivre en communauté, c'est-à-dire avoir un intérêt commun à appartenir à un groupe. Aristote souligne que cette différence est d'abord essentiellement qualitative : les membres de la communauté sont dits « tout autres », et, alors qu'on pourrait attendre qu'il les déclare *inégaux*, il les dit seulement « non égaux », c'est-à-dire qu'on trouve bien entre eux une altérité, mais pas un rapport quantitatif. Ou plutôt, le seul rapport quantitatif qui existe ici – chacun est *un* individu, à

d'échange, ou bien l'échange serait différent ; et c'est comme substitut de l'utilité qu'est apparue la monnaie, par convention ; c'est pour cela que son nom grec est *νομισμα* (*nomisma*), parce qu'elle n'existe pas par nature mais par institution (*νομω* - *nomō*), et que nous pouvons la changer et la rendre inutilisable. (...)

Si l'on n'a présentement besoin de rien, la monnaie est pour nous, en vue d'un éventuel échange, comme un gage qu'il sera possible si l'on en a besoin : car celui qui en est porteur doit pouvoir acquérir quelque chose. Certes, elle aussi fluctue comme le reste : car elle n'a pas toujours le même pouvoir d'achat ; cependant elle tend à être plus stable. Il faut donc que tout soit évalué : car ainsi il pourra toujours y avoir échange, et, à cette condition, communauté. Ainsi la monnaie, comme une mesure qui rendrait les choses commensurables, les égalise : car il n'y aurait ni communauté sans échange, ni échange sans égalité, ni égalité sans commensurabilité. Il est en vérité impossible que des choses tellement différentes deviennent commensurables, mais c'est possible d'une manière satisfaisante eu égard à l'utilité. Il faut donc quelque chose d'unique, et fruit d'une décision préalable (aussi l'appelle-t-on *νομισμα*) ; car elle rend toutes choses commensurables, puisque tout est mesuré par la monnaie. Soient A une maison, B dix mines, C un lit. A est la moitié de B si la maison vaut cinq mines, c'est-à-dire est égale à cinq mines ; et si le lit C vaut un dixième de B, on voit alors clairement combien de lits équivalent à une maison : cinq. Ainsi il est clair que l'échange a existé avant la monnaie : car il n'y a aucune différence entre échanger cinq lits contre une maison, et échanger ce que valent cinq lits » (*Loc. cit.*, ch. 8, 1133a 16-31 et 1133b 11-28).

¹ PLATON, *République*, Livre II, 369b 6-7.

² *Ibid.*, d 6-8.

l'égal des autres – n'est justement pas ce par quoi les hommes peuvent faire une communauté économique. C'est pourquoi, du point de vue de celle-ci, le terme d'inégalité n'est pas plus pertinent que celui d'égalité.

« *Pourtant il faut les égaliser. C'est pourquoi toutes les choses qu'on échange doivent être en quelque manière comparables* ». Cette nécessité est celle de l'échange. L'échange consiste à substituer une chose à une autre : il effectue donc exactement ce que signifie le symbole mathématique de l'égalité, à savoir la possibilité de remplacer toujours un membre d'une égalité par l'autre, autrement dit de traiter deux formules distinctes comme *expressions diverses de la même quantité* : par exemple $(a+b)^2 = a^2+2ab+b^2$. Tout se passe donc comme si les productions diverses des membres de la communauté (biens ou services), devaient être en quelque manière *comparables* de telle sorte que s'établisse entre elles une égalité quantitative : il est en effet impossible d'établir un rapport quantitatif entre des réalités dépourvues de toute qualité commune. Par exemple, on ne peut pas établir de rapport quantitatif entre des surfaces et des poids. Seule une certaine identité qualitative, formelle, permet d'opérer la quantification.

« *C'est dans ce but qu'est apparue la monnaie, et qu'elle est devenue en quelque sorte un intermédiaire : car elle mesure tout, et par suite aussi l'excès et le défaut, par exemple quelle quantité de chaussures équivaut à une maison ou de la nourriture* ». Quelle que soit sa forme – compte ou mesure –, la quantification revient à comparer une chose avec une *unité* de référence. Dans le domaine économique, c'est bien à cela que semble servir l'unité monétaire : « elle rend toutes choses commensurables, puisque tout est mesuré par la monnaie. Soient A une maison, B dix mines, C un lit. A est la moitié de B si la maison vaut cinq mines, c'est-à-dire est égale à cinq mines ; et si le lit C vaut un dixième de B, on voit alors clairement combien de lits équivalent à une maison : cinq ». Aristote est ainsi, selon Marx, le premier à avoir analysé la fonction d'*équivalent général* qui définit la monnaie comme « intermédiaire » dans les échanges : elle sert d'expression unique de toutes les valeurs. Son avantage est qu'elle permet de compenser les disproportions entre les choses, dont elle mesure « l'excès et le défaut ».

Toutefois la monnaie « est apparue » et « il est clair que l'échange a existé avant la monnaie : car il n'y a aucune différence entre échanger cinq lits contre une maison, et échanger ce que valent cinq lits ». Aristote comprend l'essence de la monnaie à partir de sa genèse : selon la *Politique*¹, la première forme de l'échange fut le *troc*, et ce qui devait devenir monnaie fut d'abord une marchandise parmi les autres, objet de troc avant d'apparaître comme un moyen d'échange utile, du fait qu'elle était plus précieuse, plus transportable, plus divisible et plus facile à graver, bref plus maniable que les autres. La mesure de toutes les valeurs par la monnaie n'est donc pas originaire mais dérivée: Aristote y voit le résultat d'une *institution*, « fruit d'une décision préalable (aussi l'appelle-t-on *νομισμα*) ». La monnaie n'est donc que le *signe* institué de la valeur, tout aussi volon-

¹ Livre I, ch.9 ;

taire et conventionnel que les signes en usage dans l'échange linguistique – preuve en est la possibilité de sa dévaluation : « nous pouvons la changer et la rendre inutilisable ». Mais pour devenir ce signe, elle a dû d'abord être évaluée. Si donc elle résout le problème pratique de l'échange (*Comment le maçon peut-il éviter d'avoir à transporter une maison pour acheter son pain ?*), elle ne résout nullement le problème théorique de la valeur.

« *Il faut donc qu'il y ait entre un architecte et un cordonnier le même rapport qu'entre des chaussures et une maison, ou de la nourriture* ». Aristote opère ici une mathématisation du problème économique en ramenant celui-ci à une *proportion* :

$$\frac{\text{cordonnier}}{\text{architecte}} = \frac{x \text{ paires de chaussures}}{y \text{ maisons}} = \frac{x}{y} = ?$$

Aristote présente ainsi le rapport économique comme une relation quantifiée entre des personnes, envisagées du point de vue de leur activité propre, et à travers les produits de cette activité : l'équivalence dans l'échange commercial doit manifester un rapport établi entre des producteurs. C'est ainsi que l'*égalité arithmétique* entre les termes de l'échange doit manifester une *égalité proportionnelle* – dite *géométrique* – entre les personnes qui l'effectuent : la *justice commutative* (et les corrections qu'elle appelle en cas de manquement) est donc pour Aristote dérivée d'un principe de *justice distributive*, qui exige de rétribuer chacun en proportion de son mérite.

« *Il est en vérité impossible que des choses tellement différentes deviennent commensurables, mais c'est possible d'une manière satisfaisante eu égard à l'utilité* ». Toute mesure suppose l'homogénéité de l'unité de mesure à la chose mesurée, et des choses mesurées entre elles. Or en soulignant la différence des choses échangées, et en référant leur égalité à la différence de leurs producteurs, Aristote paraît rendre le problème insoluble. Mais il oppose manifestement à cette difficulté apparente le fait qu'en réalité l'échange existe, et que la commensurabilité qu'il suppose doit donc bien exister aussi : l'évidence de la pratique utile doit vaincre les résistances de la théorie. La solution pourrait être de ne pas simplifier la notion d'homogénéité et de considérer qu'elle s'entend toujours d'un certain point de vue : ainsi je peux juger hétérogènes le vivant et l'inerte, mais je peux aussi faire abstraction de cette hétérogénéité et les considérer en tant que corps ; ou bien je peux différencier les animaux et les végétaux, mais aussi les classer, abstraction faite de cette différence, en tant qu'ils sont comestibles ou toxiques.

« *Il faut donc que toutes les choses aient une commune mesure, comme on l'a dit. Et celle-ci est l'utilité, qui tient tout ensemble : car si l'on n'avait besoin de rien, ou si l'on avait des besoins différents, ou bien il n'y aurait pas d'échange, ou bien l'échange serait différent* ». Expliquer la

valeur que les choses ont de fait doit revenir à expliquer pourquoi se produit ce qui la leur donne : pourquoi y a-t-il en général échange, et en particulier échange de telle chose contre telle autre ? Réponse : c'est le besoin qui fait que telles choses – et leur échange – nous sont *utiles*. C'est l'utilité des choses qui explique qu'on échange et qu'on échange ceci contre cela : seul le fait qu'une marchandise soit plus utile à l'un qu'à l'autre rend l'échange sensé ; c'est donc dans l'utilité, ou *valeur d'usage*, qu'il faut chercher le fondement de la *valeur d'échange*. Une maison ne peut pas équivaloir à n'importe quelle quantité de chaussures (une paire par exemple), et le cordonnier ne se fatiguerait pas à fabriquer l'équivalent de la maison en chaussures s'il pouvait se passer de la maison. C'est donc la plus ou moins grande utilité que signifie la monnaie en exprimant la valeur dans le prix : elle est donc « le substitut de l'utilité ».

On peut alors opposer le caractère *conventionnel* de l'institution de la monnaie et le caractère *naturel* du fondement de la valeur. En *Politique*, I, 9, Aristote dit que l'échange « résulte d'une nécessité naturelle, du fait que les hommes ont plus ou moins du nécessaire ». Avoir des besoins – et les besoins qu'on a – trouve son origine dans la nature, c'est-à-dire pour chaque être le principe à la fois interne et spécifique de son développement¹. Et même si l'on peut dire que les hommes se créent des besoins factices, voire contre nature (parce que virtuellement destructeurs de leur nature), encore faut-il qu'ils possèdent une nature qui les rende capables de se les créer. C'est dans la mesure où les hommes ont *par nature* des besoins communs, et où ils ont *par nature* besoin les uns des autres pour les satisfaire, qu'ils peuvent entrer en communauté d'intérêts. Par suite Aristote² distingue « deux usages » d'une chose quelconque : à son *usage naturel*, c'est-à-dire « conforme » à son essence, pour lequel elle a été faite, – « par exemple pour une chaussure, s'en chauffer » –, se surajoute l'échange de la chose, qui « n'est pas conforme à sa nature » (ce qui ne veut pas dire qu'il lui est contraire). Ce deuxième usage, qui suppose un *accord* entre ceux qui échangent, fait passer du registre de la nature à celui de la convention.

*

Expliquer la valeur par l'utilité doit revenir, puisque la valeur est une quantité, à montrer comment on peut estimer le *degré d'utilité*, de façon à estimer la valeur en proportion – ce qu'Aristote ne fait pas. L'idée d'un tel

¹ Voir : ARISTOTE, *Physique*, Livre II, ch.1.

² « De tout bien il y a deux usages, tous deux propres à l'objet mais pas de la même façon : l'un est conforme, l'autre non conforme à la nature de l'objet, par exemple, pour une sandale, s'en chauffer ou bien l'échanger. Car les deux sont des usages de la sandale : en effet quand on l'échange avec celui qui en a besoin contre de la monnaie ou de la nourriture, on se sert de la sandale comme sandale, mais non pas par un usage conforme à sa nature : car elle n'a pas été faite pour l'échange. Il en va de même pour les autres biens, car tous peuvent s'échanger, et cela résulte d'abord d'une nécessité naturelle, du fait que les hommes ont plus ou moins du nécessaire. Par là il apparaît clairement que le commerce de détail n'est pas par nature une manière de faire des affaires : car il n'était nécessaire d'échanger que la quantité de biens suffisants à la subsistance » (ARISTOTE, *Politique*, I, 9, 1256b 6-19).

degré ne paraît pas absurde puisque certains biens sont jugés plus utiles que d'autres, nommés *futiles* : par exemple une perceuse électrique ou un sac de voyage, plutôt qu'un bijou ou un bibelot. De même on peut juger une perceuse plus puissante plus utile que celle qui l'est moins, parce qu'elle permet plus d'opérations. Mais l'on peut se demander s'il y a un sens à estimer un sac de voyage plus utile qu'une perceuse, puisqu'ils ne servent pas à la même chose : l'utilité des choses comporte la même diversité qualitative que les choses elles-mêmes, et on ne voit pas en quoi elle peut servir de base à leur quantification.

Tout ce qu'on peut dire est qu'un sac de voyage est plus utile au voyageur tandis qu'une perceuse est plus utile au bricoleur. L'utilité est toujours relative, mais la difficulté ne tient pas ici à ce que cette relativité la rendrait toujours *subjective*, et comme telle incapable de constituer une norme, mais à ce qu'elle est un rapport entre une chose et son utilisateur et non pas un rapport entre marchandises. Or l'expérience montre qu'un outil plus perfectionné peut être un encombrement plutôt qu'un avantage, si l'usage qu'on en fait peut se contenter d'un instrument plus simple : dans ce cas le degré d'utilité doit être estimé en sens inverse du prix puisque le plus utile sera aussi le moins coûteux.

La thèse d'Aristote a contre elle le fait que certaines choses ont à la fois une très grande valeur d'usage, et une très faible valeur d'échange, par exemple : l'air ou l'eau. L'utilité de ceux-ci ne tient pas à une appréciation subjective : elle n'est pas l'effet d'un désir capricieux, mais au contraire d'un besoin naturel inamissible et *objectif*, c'est-à-dire universel. C'est un fait de nature que l'organisme humain respire, et qu'il est composé d'eau à plus de 90%, et donc que l'air et l'eau constituent ses premiers biens vitaux. Que ce soit là le plus utile en même temps que le moins coûteux explique que Diogène le Cynique ait jugé inutile de s'enrichir puisqu'il pouvait puiser l'eau au ruisseau. Et si l'on en croit Héraclite, un grand prix n'est pas le signe d'une grande utilité puisque « les ânes préfèrent la paille à l'or »¹.

Cette dernière objection peut se retourner : ce qui fait la gratuité de l'eau, c'est qu'on n'a pas besoin de recourir à l'échange pour l'obtenir. Il est dès lors tautologique de dire qu'elle n'a pas de valeur d'échange. L'expérience montre en sens inverse qu'elle en prend une dès lors qu'elle n'est plus objet d'acquisition immédiate : si je n'ai pas une source ou un puits dans mon jardin, il me faut recourir à un service d'acheminement, et l'eau que je consomme cesse d'être gratuite. Il faut donc préciser la notion du besoin, car ce n'est pas le besoin en général qui fonde la valeur – en tant que rapport entre l'homme, sujet du désir, et la chose désirée –, mais plus particulièrement le *besoin d'échanger* pour obtenir la chose.

Le fondement de la valeur se trouvera alors dans la *rareté* : l'air respirable est gratuit tant qu'on en dispose en abondance, mais il devient coû-

¹ Fgt B IX, DK. Cité par Aristote : *Éthique à Nicomaque*, Livre X, ch.5,1176a 7.

teux dès qu'il se raréfie. La rareté doit s'entendre ici au sens économique du terme. Le rare désigne en général ce qu'il est difficile de rencontrer ou de trouver, parce que cela n'existe qu'en petite quantité dans la nature : on parle en ce sens de *gaz rares*, ou d'une personne d'une *rare délicatesse*. Mais une petite quantité s'entend toujours en un sens relatif, et la quantité de certains biens disponibles peut être petite par rapport au nombre de personnes qui en expriment le besoin, même si elle est grande par rapport à la quantité de biens d'une autre catégorie. La valeur d'une chose sera alors d'autant plus grande qu'il y a plus de personnes à en exprimer le besoin et que ce besoin est plus difficile à satisfaire pour elles toutes : il nous reste plus de violons de Stradivarius que de certains petits maîtres, mais ils valent beaucoup plus cher parce qu'ils sont beaucoup plus recherchés – et pas forcément parce qu'ils donnent de la meilleure musique. Le besoin qui détermine la valeur n'est pas tant ici l'inclination subjective plus ou moins intense de l'acheteur, mais le rapport objectivable, mesurable, du rapport entre l'*offre* et la *demande*. C'est ce qu'on appelle la *loi du marché*.

La valeur est alors seulement le résultat du *marchandage*. Or celui-ci prend fin lorsque vendeur et acheteur tombent d'accord sur les conditions de la transaction, c'est-à-dire le prix du bien cédé. L'échange est en ce sens une sorte de *contrat*. Mais fonder la valeur sur un tel accord, c'est lui donner un fondement tout aussi conventionnel qu'à la monnaie qui sert d'intermédiaire. L'égalité dans l'échange est ici fondée sur une *estimation*, et la justice en matière économique, loin de trouver un fondement naturel et nécessaire dans l'essence des biens échangés, se trouve ramenée à une affaire d'*opinion* partagée. C'est pourquoi, comme Aristote le reconnaît, la valeur en général, et non pas seulement celle de la monnaie, fluctue – alors même que les choses demeurent. Un tel *conventionnalisme* est certainement à l'opposé des thèses d'Aristote. Mais la question est de savoir si la nature ici, comme il le voudrait, explique et fonde la convention, ou si celle-ci ne vient pas remplir un vide, combler une lacune de la nature, par une institution qui, comme en linguistique, n'est pas *nécessaire* mais *arbitraire*.

L'arbitraire susdit ne va pas sans poser un problème puisqu'il paraît interdire toute dénonciation d'une injustice dans l'échange – celle par exemple du rapport d'*échange inégal* entre les pays en voie de développement et ceux qui l'ont déjà réalisé, ou plus généralement celle dont se plaint tout acheteur qui a été victime d'une escroquerie, si par exemple il a acquis un véhicule d'occasion sans pouvoir déceler que le châssis était rouillé. L'injustice consiste alors en ce qu'une marchandise n'est pas vendue au prix qui devrait être le sien, l'échange se faisant soit du fait d'un rapport de forces déséquilibré, soit du fait d'une ignorance. Dans les deux cas l'égalité est faussée, soit par une convention acceptée sous la contrainte, soit par erreur. Cela montre que l'opinion sur la valeur peut être fausse et ne suffit donc pas à la déterminer, mais une telle falsification n'a

de sens que par rapport à une *juste estimation* de la valeur. La notion de *juste prix* paraît donc inéliminable.

Telle est assurément la raison pour laquelle Aristote condamne¹ toute forme d'échange dans laquelle s'introduit une inégalité résultant d'une modification qui peut paraître arbitraire – même si elle est consentie – du prix des choses. Dans la forme primitive du *troc*, les marchandises sont directement comparées, ce que Marx symbolise sous la forme : $M - M'$. La monnaie (A) ne fut d'abord qu'un intermédiaire dans l'échange qu'Aristote nomme *économique*, ce qui donne la forme : $M - A - M'$. On voit immédiatement que l'échange peut prendre alors une nouvelle forme, dite *chrématistique* – nous dirions : *faire des affaires* – : $A - M - A'$, dans laquelle $A' > A$. Le *bénéfice* commercial apparaît à Aristote comme une extorsion consentie, dont la forme extrême, et pour autant la plus condamnable, est le *prêt à intérêt* : $A - A'$. Dans les deux dernières formes, l'inégalité est patente puisque les termes de l'échange sont deux sommes d'argent dont la seconde est supérieure à la première. L'injustice consiste pour Aristote en ce qu'on ne voit pas à quel accroissement de valeur correspond l'augmentation du prix, puisque la marchandise qui serait le sujet d'un tel accroissement ou bien demeure identique à elle-même, ou bien n'existe

¹ « L'enrichissement et la richesse conformes à la nature (...) c'est la gestion du patrimoine (*οικονομία*), à quoi s'oppose le commerce de détail, qui produit des biens non pas de n'importe quelle façon, mais seulement par l'échange de biens ; et ce dernier paraît avoir pour objet l'argent : car l'argent est l'élément et le terme de l'échange. Par suite la richesse provenant de ce genre d'affaires est indéfinie. De même en effet que la médecine cherche indéfiniment à guérir, et que tout art poursuit indéfiniment son but (puisque c'est cela avant tout qu'il recherche), mais que les moyens d'atteindre ce but ne sont pas indéfinis (car c'est son but qui est pour chacun sa limite), de même cette façon de faire des affaires n'est pas limitée quant à son but, qui est la richesse au sens susdit et l'acquisition d'argent. Mais pour la gestion du patrimoine, qui ne fait pas d'affaires, il y a une limite : car l'enrichissement au sens susdit n'est pas sa fonction. C'est pourquoi d'un côté il paraît nécessaire que toute richesse ait une limite, mais dans la réalité nous voyons le contraire se produire : car tous les hommes d'affaires accroissent indéfiniment leur richesse monétaire.

La cause en est une étroite affinité entre la gestion et les affaires ; car ces deux pratiques de l'art de s'enrichir se recoupent du fait qu'elles ont le même objet : on se sert des mêmes biens mais pas de la même façon, le but de l'une étant l'accumulation, celui de l'autre non ; par suite certains pensent que le premier but est l'œuvre de la gestion, et ils passent leur vie en croyant devoir conserver ou accroître leur richesse monétaire indéfiniment.

Et la cause de cette disposition est qu'on se soucie de vivre plutôt que de vivre bien : comme un tel désir est indéfini, on désire des moyens eux-mêmes indéfinis. Même ceux qui s'appliquent à bien vivre recherchent ce qui procure les jouissances corporelles, et comme cela aussi paraît dépendre de ce qu'on possède, toute la vie se passe à s'enrichir, et la deuxième forme de l'enrichissement est venue de là. Puisqu'en effet c'est le superflu qui procure la jouissance, ils cherchent ce qui procure le superflu propice à cette jouissance ; et s'ils ne peuvent l'obtenir en faisant des affaires, ils essaient par un autre moyen, se servant de chacune de leurs capacités d'une manière qui n'est pas conforme à sa nature : car le rôle du courage n'est pas de produire de l'argent mais la sécurité, celui de la stratégie et de la médecine non plus, c'est plutôt la victoire et la santé ; et ils font de toutes ces compétences des moyens de s'enrichir, comme si c'était leur but et que tout devait y tendre.

(...) On a tout à fait raison de détester le prêt à intérêt parce que ce qu'on acquiert par là provient de l'argent lui-même, à l'opposé de ce pour quoi il a été institué. Car il a été fait pour l'échange, mais l'intérêt multiplie l'argent lui-même ; de là vient son nom grec : car ceux qui sont engendrés (*τα τικτομενα*) sont semblables à leurs géniteurs, et l'intérêt (*τοκοζ*) est de l'argent d'argent ; par conséquent c'est parmi les moyens de s'enrichir celui qui est le plus contre nature » (ARISTOTE, *Politique*, I, 9, 1257b 20-1258a 14, et 1258b 2-8).

pas. Comme Marx le répétera, « la circulation ou l'échange des marchandises ne crée aucune valeur »¹.

Cette condamnation peut paraître ambiguë dans la mesure où elle est d'ordre moral. C'est clair chez Aristote, puisque la raison qu'il invoque est l'aspect *indéterminé* de l'enrichissement conçu comme accumulation d'un capital monétaire – « *Toujours plus !* » – , à quoi il oppose le caractère censément plus *limité* de la gestion du patrimoine domestique. Son moralisme peut même paraître un peu simpliste, et passablement aristocratique, eu égard à la nécessité et à l'utilité sociales du commerce, ce qui explique sans doute la justification de ce dernier chez Thomas d'Aquin², lequel réserve ses foudres à la pratique du prêt, qui devait cependant devenir le ressort essentiel du capitalisme moderne. Quoiqu'il en soit, il est clair que le jugement moral suppose résolue la question de la détermination économique du juste prix. Or faute d'un critère assignable, autrement dit d'une unité de mesure, on ne peut recourir qu'au palliatif qu'est l'*économie de marché*, dans laquelle c'est la concurrence entre les producteurs échangistes qui contribue à limiter l'inégalité dans l'échange. Il est clair en effet que toute situation de *monopole* favorise l'inégalité : si je suis seul à vendre, je peux imposer mon prix. Mais je le puis aussi si je suis seul à acheter – ce qui est le cas lorsque les consommateurs s'entendent, par exemple les pays riches pour la fixation du prix des matières premières. Un palliatif n'est cependant pas une solution : il est plutôt ce qui dissimule en pratique l'absence de solution au problème posé par Aristote.

*

Marx retient d'Aristote l'exposé lumineux des données du problème et l'indication du principe de sa solution : trouver une commune mesure entre les choses échangées. Aristote a aperçu la distinction entre la *forme*

¹ MARX, *Le Capital*, Livre I, 2ème section, ch.5.

² « La tâche des commerçants est de procéder aux échanges des marchandises. Or d'après Aristote cet échange a deux formes. Il y en a une qui est nécessaire et comme naturelle : à savoir l'échange d'une chose contre une autre, ou des choses contre argent, pour les nécessités de la vie. Et cette sorte d'échange n'est pas le propre des commerçants, mais plutôt des chefs de famille ou des gouvernants qui ont à pourvoir leur maison ou leur État des biens nécessaires à la vie. Mais l'autre espèce d'échange consiste soit à échanger de l'argent contre de l'argent, ou des choses quelconques contre de l'argent, non pas pour les nécessités de la vie, mais parce qu'on recherche un gain. Et telle est l'activité qui semble propre aux commerçants.

Or d'après Aristote, la première sorte d'échange est louable : car elle répond à une nécessité naturelle. Mais il réprovoque à juste titre la seconde : car, prise en elle-même, elle répond au désir du gain, qui ne connaît pas de limite et tend vers l'infini. Par conséquent le commerce, considéré en lui-même, n'est pas sans tache dans la mesure où il n'implique pas de par sa notion même une fin bonne ou nécessaire.

Pourtant le gain, qui est le but du commerce, même s'il ne comporte de par sa notion rien de bien ni de nécessaire, ne comporte non plus rien de vicieux ni de contraire à la vertu. Rien n'empêche donc d'ordonner le gain à une fin nécessaire, voire bonne. Et ainsi le commerce sera rendu licite. Par exemple si quelqu'un, recherchant dans le commerce un gain mesuré, l'ordonne à la subsistance de sa famille, ou même au secours de ceux qui sont dans le besoin ; ou encore si quelqu'un fait du commerce pour raison d'utilité publique, par exemple pour que son pays ne manque pas des ressources nécessaires, et qu'il recherche le gain non pas comme une fin mais comme prix de son travail » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IIa-IIae, q.77, a.4 : « Est-il permis, dans le commerce, de vendre quelque chose plus cher qu'on ne l'a achetée ? »)

et la *substance* de la valeur, c'est-à-dire entre l'expression et le fondement de l'équivalence. Ce qui lui a échappé, c'est l'élément commun qui permet de comparer et d'égaliser proportionnellement des choses différentes par ailleurs et quant à leur utilité. Or toutes les marchandises ne sont telles, c'est-à-dire mises sur le marché, que moyennant une origine commune qui est l'activité humaine nommée *travail*. Celui-ci est ce qu'il en coûte pour avoir un produit échangeable : il est en ce sens le *prix naturel* de son produit, et celui-ci est, selon l'expression d'Adam Smith, le *salaire naturel* du travail¹. Pour déterminer la valeur d'une chose, par rapport aux autres, il faut donc l'envisager comme la matérialisation d'une certaine quantité de travail. Cela revient à dire que la valeur des choses trouve son principe non pas dans l'estimation de leur utilité, mais dans leur *coût de production*.

Marx explique l'erreur d'Aristote par la *situation historique* de ce dernier : l'esclavagisme de la société antique l'empêchait de ranger les diverses activités humaines dans une même catégorie générale : le travail humain. Marx explique du même coup sa propre découverte – en fait empruntée aux économistes bourgeois, notamment à Ricardo – par l'évolution des conditions historiques : la société capitaliste a substitué le contrat de travail, c'est-à-dire la location du temps de travail, à l'aliénation marchande de l'esclave. En généralisant le *salariat*, elle a créé les conditions épistémologiques pour trouver la nature véritable de la valeur : il faut que les hommes se considèrent comme égaux pour considérer leurs travaux comme les formes particulières diverses d'un même travail humain. Le « préjugé populaire » de l'égalité des hommes, c'est-à-dire de leur identité essentielle, est en fait la sanction idéologique de la pratique capitaliste du *marché du travail* : comparaison systématique de toutes les activités, y compris, progressivement, de celles qui antérieurement étaient considérées comme étrangères par nature au circuit des échanges – telles la philosophie, que ses fondateurs avaient voulue gratuite à l'encontre de la vénalité des sophistes, mais aussi la médecine, qui longtemps ne reçut pas de salaire mais seulement des honoraires. Le libéralisme capitaliste a en fait contribué à supprimer le caractère *libéral* des activités ainsi dénommées.

La fondation de la valeur sur le travail présente pour Marx plusieurs avantages théoriques : 1/ Elle résout l'aporie aristotélicienne en permettant la quantification de la valeur d'après le *temps de travail* nécessaire à une production. Certes cette notion n'a de sens que si les divers travaux sont considérés comme les multiples d'un *travail simple*, c'est-à-dire celui qui comporte le minimum de difficulté et peut être immédiatement effectué. Mais ici encore le capitalisme a engendré les conditions pratiques objectives de la théorie : la production industrielle pousse la division du travail jusqu'à sa décomposition en opérations inanalysables – Smith l'a montré sur l'exemple célèbre de la fabrication des têtes d'épingle². 2/ Elle résout le problème – invisible à Aristote – de *la valeur de la force de travail*, c'est-à-

¹ *Richesse des Nations*, I, 8.

² *Ibid.*, I, 1.

dire du prix auquel il faut payer le travailleur pour le temps qu'il passe à travailler. Dans la société capitaliste, la force de travail – et non pas la personne même du travailleur – est mise sur le marché : elle est donc, comme toute autre marchandise, évaluée d'après son coût de production, c'est-à-dire d'après la somme des investissements nécessaires pour l'avoir à disposition. Ainsi un travailleur sera d'autant plus rémunéré qu'il sera plus coûteux à produire, c'est-à-dire qu'il faudra plus investir pour lui faire acquérir sa qualification propre. 3/ Elle résout le problème de *l'origine du profit*. Celui-ci ne vient pas d'une extorsion qui fausserait l'égalité de l'échange marchand, mais d'un *secret* de l'économie capitaliste¹ : la force de travail peut produire plus qu'elle ne consomme. Or sa consommation – les investissements qu'elle coûte pendant sa formation, et ensuite ce que son salaire l'autorise à consommer en échange de son travail –, c'est son coût de production – et de reproduction, ajoute Marx. Comme la force de travail est échangée, ainsi que toute marchandise, d'après sa valeur d'échange et non pas d'après sa valeur d'usage – ce qu'elle sert à produire –, l'écart entre les deux permet de dégager le profit, moyennant la vente des produits de la force de travail, profit partagé entre le capitaliste, le propriétaire foncier à qui le capitaliste loue des terrains ou des bâtiments, et le commerçant qui, en prenant sa marge, contribue à accroître le prix de la force de travail.

On peut douter que la mesure de la valeur ait trouvé là sa solution. Le problème venait de ce qu'on ne peut comparer quantitativement que des réalités qualitativement semblables : l'unité de mesure doit en effet être homogène à ce qu'elle mesure. Mais les travaux ne sont pas plus qualitativement semblables que leurs résultats : quelle peut être l'unité de mesure commune entre le travail d'un professeur d'économie politique, celui d'un danseur, et celui d'un polisseur de têtes d'épingles ? Dira-t-on qu'ils représentent tous des dépenses inégales d'énergie nerveuse et musculaire, et surtout que la formation qu'ils supposent ne demande pas non plus les mêmes dépenses ? Il faudra aussitôt reconnaître que l'échange n'a *jamais* reposé sur cette base biologique, que nous ne pouvons même pas encore déterminer avec précision. La détermination de la valeur par la quantité de travail, à supposer qu'elle soit nécessaire ou désirable, reste une idée non réalisée. Et de fait, les États qui ont supprimé le marché n'ont jamais réussi à calculer les prix d'après le principe de Marx, se condamnant ainsi à un arbitraire économiquement ravageur à long terme.

La solution que Marx donne du problème de la valeur recèle en fait une équivoque aisément repérable. S'il est vrai qu'on ne mesure pas les distances avec des poids, on ne les mesure pas non plus avec le concept de distance. Or en disant que toutes les marchandises ont en commun d'être des produits du travail humain, Marx ramène leur diversité et la diversité de leurs productions au *concept général de travail*, qui fait abstraction de leurs différences qualitatives : « L'égalité de travaux qui diffèrent *toto coelo* les

¹ MARX, *Le Capital*, Livre I, 3ème section, ch.7, § II.

uns des autres ne peut consister que dans une abstraction de leur inégalité réelle, que dans la réduction à leur caractère commun de dépense de force humaine, de travail humain en général, et c'est l'échange seul qui opère cette réduction en mettant en présence les uns des autres sur un pied d'égalité les produits des travaux les plus divers »¹. On voit que Marx met ici lui-même en évidence le caractère circulaire de sa théorie puisque l'échange est censé être fondé sur une égalité qu'en vérité il fonde. Mais il en fait en outre apparaître la contradiction, puisque le concept de travail ne peut pas plus servir à mesurer les travaux que le concept de distance les distances. S'ensuit un dilemme : 1/ Ou bien le *travail simple* est un travail élémentaire existant concrètement dans le processus de production industrielle. Mais il est dès lors qualitativement différencié et ne peut servir d'unité de mesure, car l'on calculera difficilement à combien de tickets de métro poinçonnés équivaut une consultation médicale, ou le greffage d'un rosier. 2/ Ou bien le *travail simple* s'identifie à ce que Marx nomme ailleurs le « travail général abstrait »², ou encore le travail « *sans phrase* »³, c'est-à-dire l'abstraction du concept de travail qui ne peut rien mesurer, ainsi que Marx l'écrit au cours d'une réfutation dirigée contre Ricardo : « "le" travail, qui n'est qu'une abstraction et qui, pris en soi, est inexistant »⁴. *Le Capital* est alors fondé sur une métaphore quasiment mythologique, qui prend un concept essentiel pour une unité de mesure quantitative. Si donc la notion de *quantité de travail* doit avoir un sens rigoureux, ce ne peut être que dans la comparaison de travaux spécifiquement semblables. Elle devrait donc conduire à un principe opposé à celui de Marx.

Peut-être était-il en fin de compte moins lucide qu'Aristote. Car il montre bien que dans la société capitaliste, *tout se passe comme si* tous les travaux pouvaient être représentés comme les multiples d'un simple. Mais il n'est évidemment guère conforme aux prétentions de son matérialisme de transformer en réalité ce qui n'est qu'une fiction de ladite société. Dès lors que celle-ci entreprenait de rechercher systématiquement la productivité et la réduction des gaspillages d'énergie, le *calcul des coûts* s'imposait à elle comme une nécessité : l'interprétation quantitative de la valeur est une *représentation idéologique* de cette société. Lorsque Marx explique la prétendue erreur d'Aristote, il réfute en fait sa propre théorie, car dans la société esclavagiste, la valeur marchande existe indépendamment de tout calcul du coût de production sur la base d'une unité de travail simple. Comme l'écrit Cornelius Castoriadis, Aristote n'a rien vu « parce qu'il n'y avait rien à voir »⁵ ; il ne pouvait voir ce qui ne serait qu'une représentation *imaginaire* de la société bourgeoise : vouloir fonder la valeur sur le travail productif nécessaire plutôt que sur l'utilité correspond à l'éthique capitaliste qui valorise la production et suspecte la consommation.

¹ *Ibid.*, 1ère section, ch. 1, § 4.

² *Id.*, *Critique de l'Économie politique*, Livre I, 1ère section, ch.1, Pléiade t.I, p.280.

³ *Id.*, *Introduction générale à la Critique de l'Économie politique*, 3, Pléiade t.I, p.259.

⁴ *Id.*, *Le Capital*, Livre III, ch. 25, Pléiade t.II, p.1470.

⁵ *Les Carrefours du Labyrinthe*, t.I, p.267.

Ainsi Marx fait ce qu'il reproche à ses prédécesseurs : il éternise les catégories de l'économie bourgeoise, comme si elles ne reflétaient pas une certaine conception historiquement datable du rapport de l'homme aux produits de son travail, et comme si la société capitaliste pouvait fournir la « clé »¹ permettant de comprendre les sociétés antérieures. Cela s'inscrit bien évidemment dans la réinterprétation marxienne de la philosophie hégélienne de l'histoire : de même que la société capitaliste manifeste en vérité ce qui n'était que potentiel et inapparent dans les sociétés antique et médiévale, de même le devenir du capitalisme se comprend en ce qu'il tend à la société socialiste.

Pareillement, Marx prend à son compte la conception de la science qui est celle des bourgeois et qui s'est imposée depuis Galilée : *mathématiser les phénomènes*. Pour résoudre *scientifiquement* le problème de la valeur, il faut le traiter quantitativement, par la mesure et le calcul. Il faut donc expliquer le marché et le profit capitalistes par un *mécanisme*, analogue au mécanisme physique et à l'économie des forces. C'est ainsi que Marx, comme le remarque Michel Gourinat², est le premier à avoir proposé une explication, et par là-même une justification du profit capitaliste, qui jusque là était soupçonné moralement, y compris par Adam Smith.

L'une des innovations de la société capitaliste a été la généralisation du *marché du travail* par l'extension du salariat à toutes les activités. C'est effectivement alors que le coût de la main d'œuvre devient un facteur déterminant dans la valeur marchande des produits puisque c'est par leur vente que le travailleur peut être payé et le *contrat de travail* rempli. Or le prix de location de la force de travail est déterminé par la négociation du salaire, c'est-à-dire par le marchandage appliqué à la force de travail, suivant la loi de l'offre et de la demande. Payer un travailleur tant, c'est lui accorder le droit et les moyens de consommer tant. Accepter tel salaire, c'est accepter de limiter sa consommation à la quantité de biens équivalents. La fixation de la valeur de la force de travail – et, indirectement, de ses produits – ne repose donc pas sur un calcul économique, mais sur le rapport politique entre les parties qui passent le contrat salarial. L'histoire a vérifié que le « coût de production » d'un ouvrier n'est pas le même sous la loi Le Chapelier et quand les ouvriers sont syndiqués. Ce qui se dissimule sous la notion de coût de production de la force de travail, c'est la convention entre employeurs et employés, et le rapport, de droit ou de force, qui existe entre eux. Si l'on pouvait produire de la main d'œuvre comme on fabrique des machines, son coût de production pourrait se réduire au *minimum vital*. Il y a, selon Marx, dans la logique du capitalisme, une tendance à la *réification* du travailleur. Mais l'histoire montre³ que le capitalisme a vécu *aussi* de la lutte contre la réification. L'action syndicale a été un facteur de perfectionnement du système, et Ford s'est aperçu qu'une politique

¹ MARX, *Introduction générale à la Critique de l'Économie politique*, 3, Pléiade t.I, p.260.

² *De la Philosophie*, t.II, p.710.

³ Marx le pressentait. Voir : *Le Capital*, Livre I, 3ème section, ch.10, V, 3 premiers alinéas.

de hauts salaires pouvait accroître la rentabilité. En expliquant la valeur par le coût de production et celui-ci par le calcul fictif de la quantité de travail, la théorie de Marx tend à dissimuler le caractère politique du contrat salarial. La théorie de la valeur-travail fait apparaître l'antagonisme que relève Castoriadis entre les deux éléments essentiels de la théorie marxiste, le *déterminisme économique* et la *lutte des classes*¹ : la détermination de la valeur marchande et l'obtention du profit supposent la négociation *politique* du contrat. Mais Marx efface le politique au profit d'une *physique économique*.

Le capitalisme fait donc apparaître clairement, avec le salariat généralisé, le caractère *contractuel* de la relation économique élémentaire : la fixation de la valeur des choses s'effectue par un contrat entre les personnes, qui y trouvent leur intérêt en fonction du pouvoir qu'elles possèdent, et du besoin qu'elles ont l'une de l'autre. Marx souligne d'ailleurs que c'est l'échange en général qui est un contrat et non pas seulement l'échange de la force de travail : c'est que les marchandises ne s'échangent pas d'elles-mêmes et ne valent pas par elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où on les met volontairement en rapport : « Pour mettre ces choses en rapport les unes avec les autres à titre de marchandises, leurs gardiens doivent eux-mêmes se mettre en rapport entre eux à titre de personnes dont la volonté habite dans ces choses mêmes »². Il s'ensuit que la valeur marchande est en fait « un rapport entre des hommes dissimulé sous un rapport entre des choses »³. Marx explique par là le *caractère fétiche* de la marchandise, qui a l'air de valoir par elle-même, alors que sa valeur a son origine dans une relation sociale : « la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles »⁴. Le génie d'Aristote n'est donc pas tant, comme le dit Marx, d'avoir découvert dans la valeur un rapport d'égalité, que d'avoir rapporté ce rapport lui-même au rapport entre les producteurs. La thèse d'Aristote signifie qu'en tout échange il y a un jugement réciproque implicite sur les travaux dont les produits sont échangés, et c'est ce jugement qui détermine la valeur : en échangeant, les producteurs *s'égalisent*, c'est-à-dire s'évaluent réciproquement.

On comprend pourquoi Aristote fonde la valeur sur le besoin et l'utilité. D'abord parce que, comme Marx le reconnaît lui-même, « la marchandise doit avant tout être une utilité pour être une valeur, de même le travail doit être avant tout utile »⁵. Mais surtout parce que l'utilité (*χρεία*) est « ce qui tient ensemble »⁶ la société des producteurs : c'est l'élément commun d'après lequel ils s'apprécient. L'erreur est de penser qu'en fon-

¹ Voir : *L'Institution imaginaire de la Société*, 1ère partie.

² MARX, *op. cit.*, Livre I, 1ère section, ch.2.

³ *Op. cit.*, Livre I, 1ère section, ch.1, note 27.

⁴ *Ibid.*, 1ère section, ch.1, IV.

⁵ *Ibid.*, II.

⁶ Voir : *Éthique à Nicomaque*, Livre V, ch.8.

dant la valeur sur l'utilité, Aristote veut donner une unité de mesure qui permettrait de la calculer quantitativement. Au contraire, comme il le dit lui-même, c'est parce qu'un tel calcul est impossible que le seul fondement possible de la valeur est le jugement réciproque des producteurs sur leur utilité mutuelle, base de leur contrat d'échange¹. Ainsi l'échange engendre des rapports quantitatifs sur la base desquels il sera possible de développer des calculs et des théories économiques. Mais en son principe, il ne repose pas lui-même sur un calcul : le problème de l'échange n'est pas de nature économique mais de nature morale. La valeur des marchandises dépend de la *prudence* (*φρονησις*) de ceux qui échangent – qu'il s'agisse des consommateurs et de leurs associations, ou des pouvoirs publics lorsqu'ils décident de fixer les prix indépendamment du marché. Tel est donc le fondement naturel de la valeur : non pas une unité de mesure, mais l'estimation réciproque des personnes.

*

Aristote et Marx nous mettent devant la nature irréductiblement morale du problème économique de la valeur marchande. Le scientisme de Marx le pousse à vouloir y échapper par une quantification de la valeur qu'Aristote jugeait impossible : aussi met-il entre parenthèses la valeur d'usage², c'est-à-dire en fait le jugement qui se prononce sur l'utilité d'une chose, tout en reconnaissant que sans ce jugement rien ne serait objet d'échange. La théorie marxienne de la valeur est une sorte de *mécanique économique*, dans la ligne des *lois économiques* de l'économie politique bourgeoise. Aristote quant à lui voulait plutôt rectifier le jugement des hommes sur les choses en fonction d'une juste appréciation des finalités humaines, d'une estimation de l'utilité des choses fondée sur cette appréciation, et par là d'une juste conception de la richesse et d'une subordination de l'économie à la morale. Celle-ci n'a cependant rien d'un moralisme

¹ L'explication de la valeur par la quantité de travail se heurte à des phénomènes remarquables comme les soldes ou le quadruplement autoritaire du prix du pétrole - dans lequel le coût de production a une part infime. Cet exemple est la vérification la plus claire de la thèse d'Aristote : seule en effet l'utilité du pétrole a fait accepter cette augmentation ; inversement, c'est lorsque les utilisateurs ont eu moins besoin d'acheter du pétrole que le prix a baissé.

² « L'économie politique, qui ne date comme science spéciale que de l'époque des manufactures, considère la division sociale du travail en général du point de vue de la division manufacturière ; elle n'y voit qu'un moyen de produire plus avec moins de travail, de faire baisser par conséquent le prix des marchandises et d'activer l'accumulation de capital. Les écrivains de l'Antiquité classique, au lieu de donner tant d'importance à la quantité et à la valeur d'échange, s'en tiennent exclusivement à la qualité et à la valeur d'usage. Pour eux, la séparation des branches sociales de la production n'a qu'un résultat : c'est que les produits sont mieux faits et que les penchants et les talents divers des hommes peuvent se choisir les sphères d'action qui leur conviennent le mieux, car si l'on ne sait pas se limiter, il est impossible de rien produire d'important. La division du travail perfectionne donc le produit et le producteur. Si, à l'occasion, ils mentionnent aussi l'accroissement de la masse des produits, ils n'ont en vue que l'abondance de valeurs d'usage, d'objets utiles, et non la valeur d'échange ou la baisse dans le prix des marchandises » (MARX, *Le Capital*, Livre I, 4ème section, ch.14). Le primat de la valeur d'usage, hérité de l'Antiquité par l'organisation médiévale des corporations, fut selon Marx un facteur de résistance à l'instauration du capitalisme : « L'industrie corporative du Moyen Âge cherchait à empêcher le maître, le chef de corps de métier, de se transformer en capitaliste, en limitant à un maximum très restreint le nombre des ouvriers qu'il avait le droit d'employer » (*Ibid.*, 3ème section, ch.11).

arbitraire puisque, en niant l'autonomie du rapport économique, elle ne fait qu'en exprimer la réalité intrinsèque, telle que l'analyse théorique de l'échange, forme élémentaire de ce rapport, permet de s'en assurer.

Les sciences construisent-elles leurs objets ?

I. LE CONSTRUCTIVISME.

- A. La « révolution copernicienne ».*
- B. La production des faits expérimentaux.*
- C. La construction des idéalités mathématiques.*

II. DISCUSSION DU CONSTRUCTIVISME.

- A. Une science peut-elle se contenter d'être hypothético-déductive ?*
- B. À quoi sert l'expérience ?*
- C. Limites du constructivisme.*

III. UNE ÉPISTÉMOLOGIE NON-CONSTRUCTIVISTE ?

- A. La science comme objet de science, ou : qu'est-ce que l'épistémologie ?*
- B. Redéfinition de l'objet de science.*
- C. L'homme et la vérité.*

L'idée d'une *construction* de l'*objet scientifique* est devenue un lieu commun philosophique, depuis que Bachelard a exposé une épistémologie qui pourrait se résumer dans la maxime : « en toutes circonstances », dans la recherche scientifique, « l'immédiat doit céder le pas au construit »¹. En opposition à une conception assez traditionnelle de la découverte scientifique, Bachelard affirme qu'un phénomène connu par la science est « non pas trouvé mais produit »², comme ces éléments qu'étudie le chimiste et qu'il ne rencontre jamais à l'état naturel : « cela suffit pour définir le réel en chimie comme une réalisation »³.

Cette conception constructiviste de la science ne met pas seulement en question ce que Bachelard dénomme *réalisme*⁴. Si une science ne connaît que ce qu'elle construit, il semble que ce qui existe indépendamment d'une telle construction – humaine – lui soit par définition inconnaissable. Cela s'appelle depuis les Grecs : la *nature*. L'idée bachelardienne paraît alors rendre inconcevable qu'il puisse y avoir une science ou des sciences de la nature, dont Bachelard entend précisément faire l'épistémologie.

Peut-on en conséquence dire que l'homme ne connaît scientifiquement que ce qu'il construit, et en quel sens ?

*

¹ BACHELARD, *La Philosophie du Non*, p. 144.

² *Id.*, *Les Intuitions atomistiques*, p. 139.

³ *Id.*, *La Philosophie du Non*, p. 53.

⁴ Sur la critique bachelardienne du réalisme, voir : DOMINIQUE LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard* (Vrin 1974, p. 34 ss).

La notion de construction désigne en général la mise en forme d'un matériau par l'art. Selon Aristote, ce qui définit l'être artificiel par opposition à l'être naturel, c'est que le premier a son « principe de mouvement » hors de lui, quand la nature est au contraire un principe *interne*¹ : l'*idée* d'un produit de l'art préexiste dans la pensée de son producteur et celui-ci l'applique de l'extérieur à des matériaux eux-mêmes préexistants. La construction est donc la surimposition d'une forme artificielle, et en cela *accidentelle*, à des substances fournies par la nature.

Kant a été le premier à transférer cette notion dans la théorie de la connaissance. L'objet de connaissance s'appelle ici *phénomène*, c'est-à-dire ce qui dans la connaissance apparaît à une conscience. Kant conçoit le phénomène en général comme *synthèse* d'une *matière* et d'une *forme*² provenant de sources distinctes. La matière est ce qui est donné *a posteriori* comme un ensemble d'impressions sensibles qui sont en tant que telles des apparences seulement subjectives. Mais cette matière est aussi coordonnée, d'abord en ce que les phénomènes sont toujours *spatio-temporels*³, ensuite parce qu'à la perception l'entendement applique des *concepts* et des *principes*, par quoi il transforme la perception empirique en véritable *expérience* scientifique⁴. Or la forme n'étant pas matière, il faut pour Kant qu'elle vienne du sujet lui-même : « La matière de tout phénomène nous est en vérité donnée seulement *a posteriori*, mais sa forme doit se trouver *a priori* dans l'esprit prête à s'appliquer à tous »⁵. On peut donc, même s'il ne s'agit pas de la production technique d'un objet matériel, parler ici de *construction* de ce qui constitue l'*objet* de science proprement dit, par-delà les apparences immédiates qui ne donnent pas de véritable connaissance. Bachelard dira dans le même sens que « les objets scientifiques sont ce que nous les faisons »⁶.

Dans la science donc, selon le criticisme, ce n'est pas le sujet qui se règle sur l'objet mais l'objet sur le sujet⁷. « Les conditions de *la possibilité de l'expérience* en général sont également conditions de *la possibilité des objets de l'expérience* »⁸ : le connaissable est déterminé *a priori* par les conditions subjectives de son apparition à une sensibilité, et les conditions logiques, elles-mêmes subjectives, qui confèrent à cette apparition la validité ou, comme on dit, l'*objectivité* scientifique. Et si des formes sans matière sont « vides », une matière sans formes reste « aveugle »⁹, c'est-à-dire qu'elle n'offre à la connaissance rien d'identifiable. Il en résulte une mise à distance du connaissable, l'objet, et de ce qui existe *en soi*, la *chose*,

¹ Voir : ARISTOTE, *Physique*, Livre II, ch. 1, 192b 1-23.

² Voir : KANT, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendantale, § 1.

³ *Ibid.*, §§ 2 à 8.

⁴ Voir : *Op. cit.*, Analytique transcendantale.

⁵ *Op. cit.*, Esthétique transcendantale, § 1, éd. Meiner, p. 64. L'Analytique transcendantale traitera de l'*application* (*Anwendung*) des concepts et des principes de l'entendement aux intuitions sensibles (éd. Meiner p. 159b).

⁶ BACHELARD, *Dialectique de la Durée*, p. 63.

⁷ Voir : KANT, *op. cit.*, Préface B, éd. Meiner, p. 19.

⁸ *Op. cit.*, I, 2ème partie, 1ère division, livre II, ch. 2, 2ème section, éd. Meiner p. 212.

⁹ *Op. cit.*, Logique transcendantale, Introduction, I, éd. Meiner, p. 95.

puisque la forme constitutive de l'objet n'est pas celle de la chose, qui ne fait que causer dans la sensibilité du sujet des impressions dépourvues de valeur objective. Si donc on entend par *nature* ce qui existe indépendamment de la connaissance et de l'action humaines, cette nature nous reste en soi inaccessible. Mais si l'on entend par *nature* l'objet des sciences de la nature, le mot désigne alors l'ensemble des phénomènes en tant qu'ils se produisent conformément à des lois¹, et ici, c'est l'entendement qui « prescrit » ses lois à la nature² puisque c'est lui qui introduit son ordre *a priori* dans le *divers* (*Mannigfaltige*) empirique des intuitions sensibles.

Avant Bachelard, Kant s'appuyait sur la pratique scientifique pour justifier sa théorie. La construction *a priori* de l'objet de science se vérifie dans la pratique expérimentale qui ne consiste pas à observer les événements naturels au gré des rencontres, mais plutôt à poser à la nature des questions préconçues. Ainsi firent, selon Kant, Galilée, Torricelli, et Stahl qui « comprirent que la raison voit seulement ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, (...) qu'elle doit forcer la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser seulement comme conduire en laisse par elle », car « des observations faites au hasard » ne donneraient à connaître « aucune loi nécessaire »³. C'est pourquoi, écrit Bachelard, « il faut », dans la science, « forcer la nature à aller aussi loin que notre esprit »⁴, et il reprend l'image kantienne du *tribunal de la raison* : « dans la science, le donné fait figure d'accusé »⁵.

La définition, classique depuis Claude Bernard⁶, de la méthode expérimentale montre comment celle-ci peut-être considérée comme une *construction de phénomènes*, tout à la fois théorique et technique : elle consiste en effet à déduire un effet observable à partir d'une hypothèse explicative et à fabriquer un dispositif artificiel qui permette de voir si l'effet prévu se produit ou pas. L'artifice est ici nécessaire pour isoler les séries causales qui se trouvent à l'état mêlé et confus dans le spectacle de la nature. Ainsi firent Pascal à la Tour Saint-Jacques, avec ses tubes barométriques, et Florin Périer, sur sa demande, au Puy-de-Dôme, le 19 septembre 1648. La construction réside ici : 1/ dans l'élaboration des théories explicatives, par exemple la notion pascalienne du *poids de l'air* ; 2/ dans la déduction des hypothèses explicatives puis de leurs conséquences observables, par exemple la proportionnalité entre l'élévation en altitude et la diminution d'une colonne de mercure ; 3/ dans la réalisation du dispositif expérimental.

¹ Voir : *Id.*, *Prolégomènes*, 2ème partie, §§ 14 à 17.

² *Op. cit.*, § 36, éd. Meiner, p. 79. « Les lois existent aussi peu dans les phénomènes, étant au contraire seulement relatives au sujet auquel les phénomènes sont inhérents, en tant qu'il possède l'entendement, que les phénomènes n'existent en soi, étant au contraire seulement relatifs au même être en tant qu'il possède des sens » (*Id.*, *Critique de la Raison pure*, B, Déduction des concepts purs de l'entendement, § 26, éd. Meiner p.184b).

³ *Id.*, *op. cit.*, Préface B, éd. Meiner, p. 18.

⁴ BACHELARD, *La Philosophie du Non*, p. 36.

⁵ *Id.*, Article *Noumène et Microphysique* (1931).

⁶ Voir : CLAUDE BERNARD, *Introduction à la Médecine expérimentale*, 1ère partie.

Le *constructivisme* contemporain a accentué celui de Kant tout en remettant en question certains aspects de sa doctrine. Selon Kant l'entendement humain construit l'objet de science, et il est par là le principe de la vérité scientifique. Mais Kant considérait les *a priori* de l'entendement comme des principes formels constituant son essence même, et donc non susceptibles d'être remis en cause par la recherche scientifique, puisque *constitutifs*¹ de toute expérience possible. Ainsi l'entendement kantien construit ses objets mais pas la forme de ses constructions ; s'il produit « spontanément » ses concepts, c'est en ce sens qu'il ne les tire que de lui-même² ; mais il n'est principe de la vérité scientifique que dans la mesure où il détient en lui-même tels concepts et tels principes et non pas tels autres : il ne les *invente* pas. Pourtant un principe comme celui du déterminisme, encore postulé par Claude Bernard comme l'unique *a priori* inéliminable de la science naturelle³, s'est heurté à l'impossibilité de son application en microphysique : le déterminisme est ainsi redevenu l'objet d'un débat⁴, et ce que Kant considérait comme un *principe* nécessaire⁵ s'est trouvé ramené au statut d'*hypothèse*. Dès lors le constructivisme peut s'étendre à la forme même de l'objet de science – qui relève du pouvoir d'invention de l'entendement – et la science expérimentale est définie comme *hypothético-déductive*.

Le constructivisme trouve une de ses justifications dans la révolution méthodologique qui est à l'origine de la physique moderne : non pas l'exigence du recours à l'expérience, déjà clairement affirmée par Aristote, mais sa *mathématisation* – esquissée par Archimède –, c'est-à-dire l'application des mathématiques aux données empiriques. Galilée se sert de la géométrie pour résoudre des problèmes balistiques, Descartes pour la « dioptrique » – l'*optique* –, et Newton de l'algèbre pour transformer en équations les lois de la mécanique galiléenne. Les mathématiques deviennent alors le nouvel *organon* de la science de la nature. Or elles ne sont pas une science expérimentale mais bien plutôt, depuis leur origine, une démarche de déduction formelle sans référence empirique. En témoignent le mot de Protagoras⁶ sur l'impossibilité de tracer un cercle géométrique, et la tradition d'après laquelle Pythagore a fait de la géométrie une science en l'affranchissant de la mesure et de la considération des figures⁷. La physique moderne et ses succès théoriques et techniques paraissent avoir été rendus possibles par l'application à l'expérience de connaissances produites indépendamment d'elle.

¹ Voir : KANT, *Critique de la Raison pure*, Appendice à la Dialectique transcendantale, éd. Meiner, p. 604 ss.

² *Op. cit.*, Esthétique transcendantale, § 1, éd. Meiner p. 63.

³ Voir : CLAUDE BERNARD, *op. cit.*, 2ème partie, ch. I, V.

⁴ Voir : BACHELARD, *Le nouvel Esprit scientifique*, ch. 5, et : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, t.II, ch. 9, 2ème partie.

⁵ Voir : *Critique de la Raison pure*, Analytique des Principes, 2ème Analogie de l'expérience.

⁶ Fragment B 7 (DK).

⁷ Voir : EUDÈME (cité par Proclus), Fragment 84.

Or l'histoire de cette production semble confirmer le constructivisme. Pour fonder la scientificité des mathématiques, Kant écrivait qu'elles « construisent leurs concepts dans l'intuition pure »¹, c'est-à-dire qu'elles rapportent toutes leurs notions à l'intuition de l'espace – en géométrie – ou de l'espace et du temps – en arithmétique – : les concepts mathématiques seraient vides s'ils ne pouvaient être remplis par une intuition, non pas empirique mais *pure*, c'est-à-dire formelle quoique d'ordre sensible². Une conséquence était par exemple que la seule géométrie scientifique possible serait celle de l'espace tridimensionnel euclidien, forme de notre espace perceptif. L'invention des géométries non-euclidiennes, puis des espaces à n dimensions a achevé de libérer la géométrie de toute référence à l'intuition, non seulement empirique, mais pure aussi bien : on peut construire géométriquement d'autres espaces que celui d'Euclide – et éventuellement s'en servir en physique, comme Einstein utilisant Riemann. Ici encore tombe la limitation que Kant imposait à la construction de l'objet scientifique.

Cette révolution mathématique a conduit, dans les sciences désormais appelées « formelles », au développement de l'*axiomatique*³. La *vérité té formelle* consistant dans la cohérence entre les énoncés, la science formelle revient à montrer de quels *axiomes* et de quelles *règles de déduction* l'on a besoin pour prouver tel ou tel *théorème*. Mais dans une « théorie formelle », le choix des axiomes est arbitraire : si je pose A, il s'ensuit B, mais rien n'interdit de poser *non-A*. Par exemple, on peut postuler le parallélisme comme Euclide, ou postuler qu'il n'y a pas de droites parallèles, ou qu'il y en a plusieurs à une droite donnée par un point donné. Rien n'impose les axiomes – au sens moderne du terme – si ce n'est qu'ils sont nécessaires pour déduire telle conclusion. Une telle théorie est donc fondée sur des positions initiales qui sont autant de *décisions*, ou, comme on dit, de *conventions*. C'est pourquoi l'axiomatisation des mathématiques a conduit non seulement à la formalisation de la logique – science qui a pour objet les conditions de la déductibilité – mais aussi à l'invention de logiques dites « non-classiques », dans lesquelles par exemple le tiers exclu ou l'équivalence entre une double négation et une affirmation ne jouent plus le rôle de principes⁴, ou dans lesquelles les propositions peuvent prendre une autre *valeur* que le vrai et le faux, voire prendre n valeurs⁵.

*

Nous rencontrons un paradoxe. Originellement, la science s'est définie par opposition à l'opinion dans laquelle elle a dénoncé une simple *croyance* éventuellement vérifiable : elle a ramené l'opinion au rang d'hypothèse, le préjugé au rang de présupposition discutable. « Dans le

¹ KANT, *op. cit.*, Discipline de la Raison pure, 1ère section, éd. Meiner p. 657 ss.

² Voir : *op. cit.*, Esthétique transcendantale, § 1.

³ Voir : ROBERT BLANCHÉ, *L'Axiomatique* (PUF).

⁴ C'est le cas dans la logique dite « intuitionniste » de Brouwer et Heyting.

⁵ Voir les travaux de Lukasiewicz.

domaine de la science, les convictions n'ont pas droit de cité : c'est seulement lorsqu'elles se décident à adopter modestement les formes provisoires de l'hypothèse, du point de vue expérimental, de la fiction régulatrice, qu'on peut leur concéder l'accès au domaine de la connaissance »¹. Bachelard se réfère encore à cette définition de la science puisqu'il ne cesse de s'en prendre à l'opinion et à son réalisme : « l'opinion pense mal ; elle ne pense pas, elle traduit les besoins en connaissance »². « On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire »³. Or, si la construction des faits scientifiques, ou de leur traduction mathématique, repose en définitive sur une logique arbitraire, on ne voit pas ce qu'on y a gagné. Platon demandait : « Quand le principe est ce qu'on ne sait pas, que la fin et les intermédiaires sont liés ensemble à partir de ce qu'on ne sait pas, quel moyen qu'un tel accord devienne jamais une science ? »⁴. Le *trope* sceptique de l'*hypothèse* – le quatrième dans la liste d'Agrippa – rejoint sur ce point la critique platonicienne de la géométrie : « s'il est absurde de postuler la vérité de la conclusion qu'on recherche, il sera tout aussi absurde de postuler la proposition dont cette conclusion dépend »⁵.

De cette aporie, Platon n'avait vu qu'une solution possible : fonder la science non pas sur des hypothèses mais au contraire sur un principe *anhypothétique*⁶, c'est-à-dire sur une vérité première qui ne soit pas une simple présupposition. Or un tel principe ne saurait évidemment être le résultat d'une construction intellectuelle : il ne peut être au contraire que l'objet d'une intuition, elle-même intellectuelle – une *noèse*⁷. Au sixième livre de sa *République*, Platon identifie ce principe à l'*idée du bien*⁸, parce que le bien est en général la conformité d'une chose à ce qu'elle doit être, et que tel paraît être le principe qui doit permettre de juger de la vérité des choses indépendamment des aléas de l'opinion et des caprices de l'imagination. La thèse de Platon est claire : la science peut être science à la condition de reposer sur l'*intelligence* d'un principe non-constructible, à la *lumière*⁹ duquel elle pourra, par *déduction*, connaître les *essences* (*εἰδη*)¹⁰ qui en dérivent. La science sera alors une vraie *mathesis*, sur le modèle des mathématiques, mais plus authentiquement qu'elles parce qu'elle aura pour principe un véritable *axiome*¹¹, et non pas une élucubration.

Descartes a fait écho à Platon en même temps qu'il posait les fondements théoriques de la science moderne. Dans celle-ci les mathématiques

¹ NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 344.

² BACHELARD, *La Formation de l'Esprit scientifique*, ch. 1.

³ *Id.*, *La Philosophie du Non*, p. 14.

⁴ PLATON, *La République*, Livre VII 533c 3-5. Voir aussi : Livre VI, 510c-d, repris dans les lignes précédant le passage cité.

⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, in : *Les Sceptiques grecs*, trad. J.P. Dumont, PUF, p. 91. Voir aussi : V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs* (Vrin 1969, pp. 301-303).

⁶ Voir : PLATON, *op. cit.*, Livre VI, 510b et 511b.

⁷ *Ibid.*, 507b 10.

⁸ *Ibid.*, 508e et Livre VII, 517b 7 - c 5..

⁹ Voir : *Ibid.*, 508a-509c.

¹⁰ *Ibid.*, 511b-c.

¹¹ Voir la définition aristotélicienne de l'axiome : ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.2, 72a 16-17.

sont la base de la science de la nature, dès lors que la physique est avant tout une géométrisation de la mécanique : leur vertu est pour Descartes de concevoir *clairement* et *distinctement* ce que l'intuition empirique et l'opinion fondée sur elle représentent confusément. Les mathématiques sont aussi le *paradigme* de la science en tant que modèle de la déduction rigoureuse. Mais une telle déduction ne peut passer pour une connaissance que si la validité de ses évidences est fondée *métaphysiquement* : il faut la certitude non seulement de la réalité du moi pensant, mais aussi de celle d'un Dieu véracé, pour être sûr que les mathématiques ne sont pas une vue de l'esprit, et qu'elles nous donnent la possibilité d'un accès rationnel à la connaissance des choses matérielles distinctes de nous. Elles ne sont science, et, à travers elles, toutes les autres, que pour autant qu'elles sont fondées sur des *idées innées*, que notre entendement trouve en soi comme des « semences de vérité »¹ déposées par Dieu dans nos âmes, c'est-à-dire tout le contraire d'une construction intellectuelle, bien plutôt ce qui rend celle-ci possible. Une déduction ne sera donc science, et non pas simplement jeu formel, qu'à la condition de s'enraciner dans une intuition de ce qui est.

Apparemment l'expérience est ce qui distingue les sciences *positives* – de la nature ou de l'homme – des sciences *formelles*, et elle semble donner aux premières un fondement qui ne soit pas une simple présupposition, leur évitant par là de n'être qu'une vue de l'esprit. Pourtant on peut se demander à quoi elle sert si, comme Kant le dit à propos de Torricelli, on peut « savoir d'avance »², par déduction, ce que l'expérience ne fera que confirmer. Platon pensait que la science ne serait science qu'à la condition de se passer de l'expérience : la science devait consister pour lui à déduire « sans jamais recourir au sensible »³. Descartes, sans être constructiviste, donnait à l'expérience un rôle dérivé et aussi mineur que possible, lorsque la déduction devient trop difficile⁴. Si la science est essentiellement déductive, l'expérience est ce dont, en droit, elle devrait pouvoir se passer. Mais cela signifie qu'on ne recourt à l'expérience que dans la mesure où l'on peut en apprendre quelque chose, c'est-à-dire où son résultat ne peut être déduit *a priori*. L'intérêt de l'expérience tient donc à ce que tout y est construit sauf son résultat : dans la proposition « l'eau bout à 100°C », tout est une construction intellectuelle humaine sauf la vérité du sens de la phrase. Il faut dire alors, contre Bachelard, que la science connaît, donc que l'objet de science existe en tant que tel, lorsque le construit cède le pas au donné – et même à l'*immédiat*, puisque c'est toujours la *sensation* qui permet la vérification.

Il semble en fait que l'expérience soit utile à la science positive surtout quand elle met en échec les constructions théoriques. Aristote écrit

¹ DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 6ème partie, A.T. VI, 1.1740.

² KANT, *Critique de la Raison pure*, Préface B, éd. Meiner p. 17.

³ PLATON, *La République*, Livre VI, 511c 1.

⁴ Voir : DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 6ème partie, A.T. VI, II.1725 à 1787.

dans sa *Physique*¹ que « si une conséquence n'a pas lieu, les principes ne tiennent pas non plus », ce que Simplicius commente en disant que « les principes » ne sont pas « démontrés par leurs conséquences » mais sont « réfutés à partir de leurs conséquences »². La *sylogistique* aristotélicienne montre en effet aisément qu'une conclusion vraie peut être déduite de prémisses fausses, tandis qu'aucune démonstration ne serait possible si le faux pouvait être déduit du vrai³. C'est pourquoi un fait expérimental déduit d'une hypothèse ne prouve pas la vérité de celle-ci s'il se produit comme prévu ; mais s'il ne se produit pas, on a la preuve que l'hypothèse est fausse, ou du moins insuffisante. Telle est la limite logique de la méthode expérimentale, que Sir Karl Popper a généralisée en théorie de la *falsifiabilité* des énoncés scientifiques⁴. Sans doute n'a-t-il rien inventé⁵, mais cela montre que l'expérience n'est décisive pour la science que lorsque le donné résiste aux constructions théoriques. Cette résistance caractérise ce que Bachelard nomme un *fait polémique*, et en quoi il aurait dû reconnaître logiquement une objection contre le constructivisme.

Si donc notre entendement construit des théories, et construit des phénomènes en appliquant les premières aux données sensibles, il semble que cette application ne puisse se faire n'importe comment puisque l'expérience amène la théorie à se *réformer*, ce qui signifie évidemment qu'elle ne se laisse pas *informer* par elle. Kant avait vu là un problème qu'il jugeait insoluble : que nous possédions telles *formes* subjectives, et qu'elles soient applicables aux effets en nous (les sensations) d'une réalité qui leur serait étrangère (la *chose en soi*) lui paraissait au-delà de notre capacité d'explication⁶. Il y a en fait ici un dilemme⁷ que le constructivisme ne surmonte pas. Ou bien les données sensibles sont, comme le dit Kant d'abord, un *pur divers*, et doivent pouvoir être organisées n'importe comment : la science alors ne devrait jamais échouer dans la construction de son objet. Ou bien ce n'est pas le cas, comme Kant le donne à penser dans l'Introduction de sa troisième Critique, mais alors les formes supposées produites *spontanément* par le sujet ne peuvent s'appliquer aux données qu'à la condition de se *conformer* à elles, ce qui suppose que ces données

¹ Livre II, ch. 9, 200a 21.

² SIMPLICIUS, *Commentaire à la Physique*, p. 389, 34.

³ Voir : ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Livre II, ch.2.

⁴ Voir : RENÉE BOUVERESSE, *Karl Popper*, 1ère partie, A, ch. 2 (Vrin 1981).

⁵ Pascal écrit au Père Noël, le 29 octobre 1647 : « Pour faire qu'une hypothèse soit évidente, il ne suffit pas que tous les phénomènes s'en ensuivent, au lieu que, s'il s'ensuit quelque chose de contraire à un seul des phénomènes, cela suffit pour assurer de sa fausseté ».

⁶ « Pourquoi le caractère intelligible [la liberté] donne justement ces phénomènes et ce caractère empirique dans les circonstances présentes, cela dépasse complètement toute capacité de notre raison à répondre, et même *tout son droit à questionner*, comme si l'on demandait : d'où vient que l'objet transcendantal de notre intuition sensible externe ne donne précisément qu'une intuition dans l'espace et non pas n'importe quelle autre ? » (KANT, *Critique de la Raison pure*, Éclaircissement..., éd. Meiner, p. 541. C'est moi qui souligne). L'applicabilité des formes subjectives aux données sensibles, à moins d'être considérée comme un « heureux hasard (*glücklicher Zufall*) » (*Critique de la Faculté de juger*, Introduction, V, éd. Meiner p. 21), ne pourrait être expliquée que par une *harmonie préétablie* entre les deux, c'est-à-dire seulement à la condition d'être, comme dans le cartésianisme, fondée métaphysiquement en Dieu.

⁷ Voir : CORNELIUS CASTORIADIS, *Les Carrefours du Labyrinthe* (I) pp. 130-131 et II, p. 269.

ne sont pas *amorphes* mais ont leur forme propre, et que celle-ci est principe de la vérité : l'ordre des choses commande la vérité de la pensée.

La définition kantienne de l'objectivité scientifique a fait de la physique mathématisée le paradigme de la science positive, et par suite le modèle inspirateur de toute discipline « qui voudra se présenter comme science », y compris les *sciences humaines* : la *Critique de la Raison pure* conçoit en effet l'idée d'une *anthropologie scientifique*, consistant à *objectiver* l'homme en appliquant à ses manifestations empiriques les *a priori constitutifs* de la science de la nature, et ne pouvant dès lors qu'entrer en conflit avec l'affirmation inobjectivable de la liberté humaine¹. Pourtant, dès la *Critique de la Faculté de juger*, Kant souligne que le modèle physique n'est pas transposable en biologie, sauf à faire perdre à celle-ci son objet : à supposer que la mécanique se laisse construire *a priori*, la science du vivant a pour objet propre des formes spécifiques qui ne se laissent pas déduire des lois mécaniques régissant leur substrat matériel ; les formes vivantes constituent un ordre de réalités que l'on peut reconnaître mais pas construire : les phénomènes d'organisation – les *organismes* – obéissent à un principe de finalité interne indéductible des *a priori* de la mécanique². Kant avait manifestement beaucoup de peine à penser la constitution d'une biologie scientifique sans remettre en cause les restrictions épistémologiques de sa première Critique.

Si l'on considère l'aspect technique de la production des phénomènes, il n'est pas évident que leur construction artificielle soit la condition *sine qua non* pour les rendre scientifiquement connaissables. Elle peut au contraire les rendre méconnaissables. Ainsi l'expérimentation en laboratoire, parce qu'elle décompose – *déconstruit* – analytiquement les processus pour isoler les causalités³, perd de vue les phénomènes globaux. D'où la critique *holiste* du *réductionnisme* : la biologie moléculaire explique beaucoup de choses du détail de notre organisme, mais la médecine soigne des individus qui sont des totalités complexes. De même, en *éthologie* animale ou humaine⁴, les dispositifs d'observation, ou les mises en situation artificielle (tests, psychodrames, sociodrames) peuvent modifier les phénomènes jusqu'à les empêcher en les inhibant – tout comme en physique un phénomène ne reste observable que si le moyen utilisé pour l'observer n'est pas du même ordre de grandeur que lui et ne le modifie pas essentiellement. La science est alors obligée de redevenir *contemplative* : elle ne

¹ Voir : KANT, *Critique de la Raison pure*, I, 2ème partie, 2ème division, Livre II, ch. 2, 9ème section, III, Éclaircissement..., éd. Meiner, p. 530 ss.

² Voir : *Id.*, *Critique de la Faculté de juger*, 2ème Partie, notamment § 65. Rickert nommait cette catégorie d'objets « *das Zwischenreich des immanenten Sinnes* (la région intermédiaire du sens immanent) », c'est-à-dire un ordre intelligible présent et visible dans les choses sensibles indépendamment de toute projection de l'entendement sur elles. Cité par C. Castoriadis, *op. cit.*, II, p. 279.

³ Voir : CLAUDE BERNARD, *op. cit.*, 2ème partie, ch. 1, VI.

⁴ Voir les travaux de KONRAD LORENZ et de NIKO TINBERGEN. EIBL-EIBESFELDT utilisait, pour l'étude de certains comportements humains, des caméras qui semblaient filmer vers l'avant alors qu'elles filmaient en réalité vers le côté.

construit plus artificiellement ce qu'elle observe, mais use d'artifices pour ne pas modifier son objet.

Si l'on considère l'aspect logique de la construction, c'est-à-dire l'élaboration des théories scientifiques, les limites en sont connues depuis Aristote, et ont été remises en évidence par les théorèmes de Gödel sur la *limitation interne des formalismes*¹. La science consiste essentiellement à développer des preuves sur la base de concepts définis. Or on ne peut ni démontrer ni définir à l'infini². Si donc on entend par construction la définition des concepts et la démonstration des conclusions, elle reposera toujours sur de l'*inconstructible*, c'est-à-dire sur de l'*indéfinissable* et de l'*indémontrable* : par exemple, l'idée de l'*un*³, ou le principe de non-contradiction, qui échappe absolument à l'arbitraire du constructivisme axiomatique⁴. Si donc la science construit quoi que ce soit, c'est à partir de ce qu'elle ne peut construire. Par exemple, remarque Aristote, aucune science ne démontre « l'existence » ni « l'essence » du « genre dont elle traite »⁵ : elle les présuppose – par exemple : qu'il y a des êtres vivants, et d'autres qui sont inertes. Et ici de deux choses l'une : ou ces éléments premiers sont des fictions, et les sciences fondées sur eux sont autant de délires ; ou ce sont de véritables connaissances, qui permettent aux sciences d'en déduire d'autres, autrement dit des objets donnés dont les sciences cherchent à découvrir les propriétés.

*

Le rapprochement de Bachelard et de Platon permet de voir en quoi consiste la faiblesse philosophique du premier : son épistémologie repose en fait sur ce que Platon pour la première fois récusait, à savoir une *opinion sur la science*, c'est-à-dire le jugement qui accorde le titre de science à certaines disciplines ou recherches, et du même coup renforce leur autorité culturelle. Pour cette opinion, telle qu'elle se présente aujourd'hui, il va de soi qu'il n'y a de science, c'est-à-dire de connaissance certaine, à des degrés divers, que dans les mathématiques et dans les sciences de la nature ou de l'homme : ce *scientisme* constitue la *doxa* dominante depuis le siècle dit des Lumières, suivie par une bonne partie de l'épistémologie contempo-

¹ Voir : *Le Théorème de Gödel* (Collectif, Seuil 1989), et : JEAN LADRIÈRE, Les Limites de la Formalisation, in *Logique et Connaissance scientifique* (Encyclopédie de la Pléiade 1967). MICHEL GOURINAT a donné une profonde interprétation philosophique du théorème dans la Deuxième dissertation de son *Guide pour la Dissertation et le Commentaire composé en Philosophie* (Hachette, 1976).

² Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.4, et *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.3 ; et : PASCAL, *De l'Esprit géométrique*.

³ JEAN CACHIA, dans un article sur *La Mesure* (*Cahiers philosophiques*, n°5, décembre 1980), a remarquablement montré comment la notion *transcendantale* de l'un était en fait présupposée à la « construction » du *nombre un* dans l'axiomatique de Peano.

⁴ Le système d'axiomes d'une théorie formelle doit être *consistant*, c'est-à-dire non-contradictoire, faute de quoi toute proposition deviendrait démontrable dans la théorie, ce qui reviendrait à annuler la démonstration. Toutes les théories formelles reposent donc sur un axiome non-constructible qui, avant de rendre possible la construction desdites théories, est d'abord la condition universelle de tout discours sensé et, éventuellement, vrai.

⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre E, ch. 1.

raine¹. Or celle-ci paraît être en cela peu philosophique, puisque la thèse scientiste ne peut être qu'une opinion : elle ne relève en effet d'aucune des disciplines auxquelles elle réserve le titre de science. D'un autre côté le scientisme peut apparaître cohérent : si la science construit son objet, la science de la science, ou épistémologie, doit construire le sien, c'est-à-dire décider par postulation ce qui est science et ce qui ne l'est pas, et éviter ainsi aisément tout problème à ce sujet.

On retrouve ici une difficulté inhérente à la philosophie critique. Kant s'autorise du même « constat » scientiste que Bachelard : seules les mathématiques et la physique mathématisée sont « entrées dans la voie sûre d'une science »². Mais cela le conduit à une théorie de la connaissance qui ne saurait être considérée comme une science de par la définition même qu'elle en donne. De même, la « métaphysique future », dont Kant trace le programme dans ses *Prolégomènes*, devrait être « une science » mais ne pourrait être une connaissance, si la connaissance consiste, d'après la *Critique de la Raison pure*, soit à *construire ses concepts dans l'intuition pure*, comme en mathématiques, soit à *synthétiser des phénomènes* en appliquant des concepts à l'intuition empirique. La même difficulté se retrouve chez Léon Brunschvicg lorsqu'il réduit l'objet de la science au mesurable³, ou chez Popper lorsqu'il fait de la falsifiabilité le critère de *démarcation* entre les énoncés scientifiques et ceux qui ne le sont pas (énoncés métaphysiques, idéologiques, ou psychanalytiques) : leurs définitions de ce qui est scientifique ne sont des énoncés ni mesurables ni falsifiables. En toute rigueur ils n'en savent donc rien, et ladite démarcation ne peut apparaître que comme une décision arbitraire et non pas comme un principe vrai⁴.

Le problème – Platon l'avait vu – est donc de *savoir ce qu'est la science*, ce qui ne paraît possible ni sur la base d'une simple opinion à son sujet, ni par une « construction » qui déciderait *a priori* de ce qu'elle est. Plus précisément il s'agit de définir la science de telle sorte que cette définition apparaisse elle-même comme un objet de science, bien qu'elle ne relève pas de certaines disciplines auxquelles elle s'applique. Aristote résolvait ce problème en définissant la « science première » comme « science

¹ Il y a maintenant des exceptions : R.Poirier, J.Parain-Vial, M.Bunge, J.Largeault...

² KANT, *Critique de la Raison pure*, Préface B, éd. Meiner p. 15.

³ Voir l'article cité de JEAN CACHIA.

⁴ Dans son livre sur *La Philosophie au XXème siècle* (Hatier 1988, p. 40), Jean Lacoste présente ce point comme l'une des « difficultés théoriques » rencontrées par le Cercle de Vienne : « le principe de vérification lui-même, qui n'est ni un énoncé empiriquement vérifiable ni un énoncé analytique, pose un problème. Quelle est sa nature ? Ne serait-il qu'un pseudo-énoncé comme les énoncés de la métaphysique ? Le dépassement de la métaphysique reposerait-il sur un principe lui-même métaphysique ? La réponse du Cercle de Vienne revient à dire que le principe est une recommandation, une simple proposition. Mais personne n'est obligé d'accepter une recommandation. Comment peut-on, dans ces conditions, prétendre "dépasser" la métaphysique ? ». Rien n'est plus clair, mais on chercherait en vain dans la suite de l'ouvrage la réponse à cette difficulté. Renée Bouveresse souligne pour sa part (*op. cit.* p. 50) que « le critère poppérien n'est pas lui-même falsifiable », mais se refuse à voir là une difficulté d'après l'idée que l'épistémologie doit seulement « convenir de ce qu'il faut entendre par science ». On voit qu'ici l'opposition affichée de Popper aux thèses du Cercle de Vienne est de nulle importance, mais on voit plus difficilement en quoi lesdites thèses pourraient interdire de *convenir* d'une autre définition de la science, et en quoi l'invalidation de la métaphysique devrait être considérée comme un acquis philosophique définitif.

de l'être en tant qu'être » : celle-ci est distincte des « sciences particulières » qui étudient un « genre de l'être », c'est-à-dire l'être sous un certain aspect (le nombre, le mobile, le vivant...), mais elle est rendue nécessaire par elles pour autant qu'elles se rapportent toutes à l'être sans le considérer en tant que tel¹. La *science de la science en tant que science* relève logiquement de la science de l'être en tant qu'être, puisque son objet est le rapport à l'être qui définit la science en général, abstraction faite du rapport à telle catégorie d'êtres qui définit chaque science particulière. On a pris l'habitude d'appeler *métaphysique*, voire aujourd'hui *métascience*, une telle forme de connaissance. Mais Aristote l'appelait *science* parce qu'il n'éprouvait aucun besoin de la situer au-delà de la science, alors même qu'il la jugeait plus fondamentale que la physique et les mathématiques : il voyait plutôt que la définition de celles-ci comme sciences requiert une science qui les dépasse.

Réfléchissant sur la science, Platon avait été conduit à identifier son objet à l'*intelligible*, c'est-à-dire à tout ce qui nous est connaissable au-delà des informations sensibles et des représentations imaginaires, alors même que cette connaissance porte sur le sensible pour autant qu'il participe de l'intelligible². Mais dans la mesure où tout discours – même l'opinion – s'énonce en termes intelligibles – en *concepts* –, Aristote a été amené à spécifier l'objet de science (le *scibile* des scolastiques), au sein même de l'intelligible, par deux caractères : l'*universalité* et la *nécessité*³. Le singulier, l'accidentel, le contingent échappent comme tels à la science ou n'en sont objet que par ce qu'ils comportent de détermination formelle et de régularité essentielle (c'est ainsi qu'un effet fortuit⁴ peut résulter de la rencontre de causes naturelles, qui le rendent possible sans qu'il puisse être déduit d'aucune d'elles, ni qu'on puisse déduire la rencontre elle-même⁵). Sensation et expérience ne donnent à connaître que des faits et non pas le *pourquoi* ni la *cause* : ceux-ci ne peuvent être connus que par raisonnement parce que seul un raisonnement peut faire d'une conclusion une vérité nécessaire au lieu d'une simple vérité de fait. Or un *syllogisme* ne conclut que par la mise en relation, suivant certaines règles, de termes universels – des *concepts* –, et moyennant au moins une *proposition* universelle parmi les prémisses⁶. Ainsi l'universalité des concepts est ce qui permet l'énonciation l'énonciation des propositions nécessaires au moyen desquelles la science formule ses connaissances.

C'est dire que l'objet de science ne saurait simplement être trouvé, comme s'offrant tout fait à l'intelligence dans le spectacle du monde. Aristote a le premier introduit en philosophie l'idée du caractère essentielle-

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, ch. 1.

² Voir : PLATON, *Théétète*, notamment 184b-185e.

³ Voir : ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.2 et 31.

⁴ Voir : *Ibid.*, ch. 30.

⁵ Sur la définition du hasard, traditionnellement attribuée à Cournot, voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre II, ch. 44.

⁶ Voir : ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Livre I, ch. 24.

ment *actif* de l'intellect dans la connaissance¹. Cette activité s'exerce en fait bien avant les efforts d'invention théorique et de production technique de la recherche scientifique : du fait qu'aucun concept intelligible ne se rencontre comme tel dans le monde empirique, l'activité de l'intellect est nécessaire à toute conceptualisation, et d'abord à celle qui s'opère dans l'acquisition du langage et, à travers lui, des moyens de la pensée logique, que toute science présuppose. L'activité spontanée de l'intellect paraît ici aussi nécessaire que sa réceptivité : car nous acquérons nos signifiés conceptuels à partir de notre contact perceptif avec le monde, mais celui-ci nous donne seulement de quoi concevoir l'universel et non pas l'universel lui-même. Toutefois, cette activité ne peut être une construction de l'intelligible. Si l'intellect pouvait se contenter d'inventer ce qu'il connaît, la connaissance de la vérité ne serait pas pour lui un problème, car l'erreur serait impossible ; la vérité serait tout aussi *fictive* qu'une libre invention de l'art, et ceux qui, comme Nietzsche², l'ont pensé ont – très logiquement – nié la réalité et la validité objective de la science. C'est pourquoi Aristote parle seulement d'une *actualisation* de l'intelligible : il s'agit pour l'intellect de rendre *effectivement pensable* ce qui dans les choses existantes ne l'est que *potentiellement*, c'est-à-dire leur ordre formel immanent, auquel la science doit se conformer pour être dans le vrai.

Cette position permet de lever une équivoque concernant la notion d'objet de science. Le kantisme séparait l'objet de la chose parce qu'il voyait dans le concept une forme produite par l'entendement étrangère à la chose elle-même. Il ne pouvait du coup éviter la contradiction d'une *chose-en-soi* réputée inconnaissable et pourtant connue comme cause nécessaire du connaissable, « cause non-sensible (*nichtsinnliche Ursache*) »³ du phénomène sensible. Mais si la connaissance est l'actualisation dans la pensée d'une forme, d'une structure intelligible immanente aux choses, alors il faut dire que l'objet n'est rien d'autre que la chose en tant qu'elle est connue – ce qui n'implique pas qu'elle le soit en totalité. C'est pourquoi Aristote définit la connaissance comme l'*acte commun* de l'intellect et de l'intelligible : de même que « le sensible en acte et la sensation en acte ne font qu'un »⁴, de même « il y a identité de l'intellect et de l'intelligible »⁵ et « la science en acte est identique à son objet »⁶. L'intellect donne la *forme* de la pensée – ce que les scolastiques nommeront l'*être intentionnel* – à un intelligible dont le contenu propre – être pensée de *telle* chose – est donné par la chose, même s'il s'agit de choses aussi idéales qu'un cercle ou un triangle. À la séparation contradictoire de l'objet et de la chose se substitue une simple dualité sémantique de la notion d'objet. Elle signifie

¹ Voir : *Id.*, *De l'Âme*, Livre III, ch. 5 : « Il y a l'intellect qui est propre à devenir toute chose, et celui qui est propre à les produire toutes (...), à l'instar de la lumière ; car d'une certaine manière la lumière aussi transforme les couleurs qui existent en puissance en couleurs effectives » (430a 14-17).

² Voir par exemple : NIETZSCHE, *Par-delà Bien et Mal*, § 22.

³ KANT, *Critique de la Raison pure*, I, 2ème partie, 2ème division, Livre 2, ch.2, 6ème section, éd. Meiner p.494.

⁴ ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre III, ch.2, 425b 26-27.

⁵ *Id.*, *Métaphysique*, Livre Λ, ch.7, 1072b 21.

⁶ *Id.*, *De l'Âme*, Livre III, ch.7, 431a 1-2.

d'abord l'objet d'étude d'une science, c'est-à-dire une certaine sorte de réalité dont l'existence, l'essence et les propriétés ne dépendent pas de l'opinion qu'on en a (car les propriétés du cercle sont ce qu'elles sont en dépit de tous ceux qui les ignorent) : l'objet est alors le *connaissable en puissance*, nommé comme *sujet* des jugements qu'on énonce sur lui – par exemple : tel individu vivant. D'autre part, la notion d'objet signifie ce que l'on connaît d'une telle réalité, c'est-à-dire l'ensemble des propositions vérifiées qui associent à ce sujet un certain nombre de *prédicats* exprimant son essence et ses propriétés – dans l'exemple : être un *composé de matière et de forme*¹. Ainsi la chose est visée dans son existence propre, fût-elle celle d'une pure idéalité, et connue dans la distinction et l'énonciation de ses divers prédicats. L'objet, c'est soit la chose elle-même, soit *ce qui est su* à son sujet, à commencer par son existence².

Si l'objet de science est ce qui est *su* ou peut l'être, il se confond avec la *vérité* en tant qu'elle est vérifiable ou démontrable. Construire l'objet de science reviendrait dès lors à construire la vérité elle-même, la faire être comme un fabricant fait être son produit, c'est-à-dire en fin de compte à décider de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas. Mais cette attitude caractérise, plutôt que la science, ce que depuis Marx on a appelé l'*idéologie*, et dont le cas de Lyssenko donne un bon exemple : c'est la réalité concrète et effective de la génération des vivants, et non pas les *a priori* soi-disant anti-bourgeois d'une vulgate stalinienne, qui peut décider de la vérité de la science biologique. Comme disait Lénine, « les faits sont têtus ». L'objection principale au constructivisme est sans doute ce fait majeur auquel Platon le premier a prêté attention : l'*erreur*, qui atteste à elle seule que l'homme n'est pas le principe de la vérité qu'il connaît, et que sa pensée n'est une connaissance qu'à la condition de se conformer à une réalité indépendante d'elle. Il est remarquable que Bachelard ait tant spéculé sur les causes de l'erreur – les « obstacles épistémologiques »³ – sans en dégager les implications pourtant si logiques que Platon énonçait, entre autres ce réalisme épistémologique que Bachelard vomit.

Le constructivisme apparaît en fait comme une espèce du *relativisme*, impliquant comme tel les difficultés théoriques déjà mises en évidence par Platon dans le *Théétète*. À sa manière le constructivisme fait l'homme « mesure de toute chose »⁴, mais Platon avait compris que cette thèse interdisait toute distinction entre la science et l'opinion. S'il s'agit d'arracher la science à la relativité des sensations, on n'y arrivera guère en la rendant relative à des constructions intellectuelles qui, après s'être présentées comme des *a priori* nécessaires, s'avèrent aussi bien être des postu-

¹ Voir : ARISTOTE, *op. cit.*, Livre II, ch.1, et *Métaphysique*, Livre Z, ch.17, 1041b 11 ss.

² Mario Bunge a formulé, dans sa *Philosophie de la Physique* (Seuil, 1975, pp. 112-113), les principes d'une épistémologie réaliste, qu'il nomme *réalisme critique*, sans doute pour qu'on ne le confonde pas avec ce réalisme prétendument *naïf* qui a existé surtout sous la plume de ceux qui s'en sont fait un repoussoir.

³ Voir : BACHELARD, *La Formation de l'Esprit scientifique*, ch. 1.

⁴ La célèbre formule de Protagoras est citée par Platon en *Théétète* 152a 2-4. Voir l'intéressant commentaire de Jean Cachia à la fin de l'article cité.

lations arbitraires – l’histoire des déboires théoriques du criticisme est là pour en témoigner. Et l’on ne gagnera guère en cohérence en disant que l’histoire des sciences atteste le caractère provisoire de toute vérité scientifique. Si cela signifie qu’une vérité connue peut devenir fausse, c’est une thèse inconsistante et sophistique. S’il s’agit d’une vérité que d’autres viendront compléter, ce n’est pas comme vérité, mais comme état momentané de la connaissance, qu’elle est provisoire. En tout état de cause, l’on peut difficilement présenter le caractère à jamais provisoire de la vérité sue comme l’objet d’un savoir définitif¹.

Le constructivisme paraît en fait receler une confusion caractéristique d’un *idéalisme* qu’il s’efforce par ailleurs de rejeter². Si l’intelligence est active dans l’élaboration d’une science, on peut bien dire qu’elle y construit quelque chose, sans pour autant construire la vérité elle-même. Ce qu’elle construit, ce n’est pas la vérité, mais les moyens de l’atteindre et de l’énoncer. Le constructivisme tend à confondre, comme l’idéalisme, l’objet de la connaissance (*quod cognoscitur*), et le moyen de la connaissance (*quo cognoscitur*³), c’est-à-dire le concept, et plus généralement le discours conceptuel. La connaissance consiste précisément à ne pas confondre les réalités connues et les actes mentaux par lesquels l’intelligence les vise (concepts, jugements, raisonnements), tout en ayant conscience de leur conformité ou *adéquation* essentielle⁴. Ainsi la science ne produit jamais que les moyens, logiques ou matériels, de faire apparaître, de rendre manifeste le vrai, c’est-à-dire les manières que les choses ont d’être, l’*être-ainsi* des choses. Quant au vrai, atteint et pensé par là, il est lui-même – essentiellement – *donné*.

*

La notion de *construction* n’est donc pas dépourvue de toute pertinence pour décrire le travail de la science, à condition que l’on ne confonde pas son lieu d’importation et son lieu d’origine – l’art – , mais aussi à condition que l’on aille jusqu’au bout des implications de la métaphore. Car l’œuvre de l’art est d’imposer une forme voulue à une matière préexistante, mais il est clair que le matériau impose des contraintes à l’artiste et que n’importe quelle forme ne peut pas être imposée à n’importe quelle

¹ « Ce qui est vrai est vrai absolument, est vrai ‘en soi’ . La vérité est identiquement une, que ce soit des hommes ou des êtres d’une autre espèce, des anges ou des dieux qui l’appréhendent en jugeant. C’est de la vérité en ce sens d’unité idéale, s’opposant à la multiplicité réelle des races, des individus et des vécus, que parlent les lois logiques et que nous parlons tous, quand nous ne sommes pas égarés par le relativisme » (HUSSERL, *Recherches logiques*, t. I, Prologomènes à la logique pure, trad. PUF, p. 130).

² On sait qu’Einstein n’inclinait ni à l’idéalisme ni au relativisme. Dans *Galilée, Newton lus par Einstein*, Espace et Relativité (PUF 1984), Françoise Balibar souligne - après l’exécution rituelle d’une physique aristotélicienne « considérée comme préscientifique » (p.12) - que la théorie de la relativité est tout le contraire d’un relativisme puisqu’elle permet de formuler des lois physiques valides quel que soit le référentiel adopté, portant sur des « *relations entre grandeurs physiques (...)* et non sur les *valeurs* de ces grandeurs » (p. 120), valeurs qui peuvent varier en fonction du point de vue.

³ Sur la distinction du *quod* et du *quo*, voir : THOMAS D’AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q. 85, a. 2.

⁴ *Ibid.*, a. 1.

matière¹. C'est donc moins l'idée de construction qui est à rejeter que la conception qu'en ont imposée l'*idéalisme transcendantal* et le constructivisme épistémologique qui s'en est inspiré, conception dans laquelle l'existant sensible est réputé n'être qu'une *matière amorphe* de la connaissance, recevant toute son intelligibilité de la conscience humaine. Or, si le sculpteur fait de son marbre la statue qu'il *veut*, le minéralogiste, lui, ne décide pas des éléments chimiques qui s'y trouvent, non plus que le géologue des mouvements telluriques qui ont transformé le calcaire en marbre. L'*élaboration* concerne donc ici la mise en œuvre des artifices techniques nécessaires pour rendre connaissable ce qui ne l'était pas d'emblée, ou l'invention des instruments théoriques nécessaires pour formuler les connaissances. Mais si l'on voulait dire que c'est la vérité elle-même qui est construite, autrement dit qu'elle est l'*œuvre* de l'homme, alors il faudrait admettre aussi que les corps ont attendu Newton pour tomber d'un mouvement uniformément accéléré². Soit donc que l'on entende par objet *ce à quoi* une science s'intéresse, soit que l'on désigne par là *ce qu'elle en sait*, l'objet d'une science n'est pas un produit de cette science, et celle-ci n'est science qu'à la condition de *se construire en fonction de son objet*, car s'il lui suffisait de le construire, il lui serait bien facile d'éviter l'erreur.

¹ Voir : PLATON, *Cratyle*, 389a 4 - d 2. « C'est à peu près comme si l'on disait que l'art du charpentier pénètre dans les flûtes » (ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre I, ch.3, 407b 25).

² « La vérité (...) est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et (...) ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue » (PASCAL, Préface sur le Traité du Vide, dernier §). Voir, en sens contraire : HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44, c.

N'y a-t-il de science que du mesurable ?

I. LA MESURE, PRINCIPE DE LA SCIENCE.

- A. Définition et analyse de la mesure.*
- B. Fécondité scientifique de la mesure.*
- C. Le mesurable comme transcendantal.*

II. CRITIQUE DE LA MESURE.

- A. Le connaissable et le mesurable.*
- B. Inexactitude de la mesure.*
- C. Les mathématiques et la mesure.*

III. LA MESURE DE LA SCIENCE.

- A. Le quantitatif et le qualitatif.*
- B. L'universel et le singulier.*
- C. La science et le sans-mesure.*

Un lieu commun de l'épistémologie contemporaine veut que la science moderne ait accompli des progrès dont la science antique s'était montrée incapable, grâce à l'application des mathématiques à l'expérience. Cette mathématisation supposait en effet la possibilité de mesurer les phénomènes, et la révolution scientifique ne put avoir lieu que moyennant l'invention d'instruments de mesure dont les Anciens ne disposaient pas, par exemple l'horloge au XIV^{ème} siècle¹. La possibilité de mesurer est apparue comme le moyen pour les sciences de la nature, et par la suite, de l'homme, d'acquérir la rigueur et l'exactitude qui depuis l'Antiquité faisaient des mathématiques le modèle de la science. C'est ainsi que selon Louis de Broglie, la physique n'est devenue « une science quantitative exacte qu'en s'appuyant constamment sur la mesure, c'est-à-dire en cherchant toujours à caractériser les aspects de la réalité à l'aide de nombres »².

Il y a cependant une difficulté à transformer ce fait historique en l'axiome selon lequel il ne pourrait y avoir de science que du mesurable, thèse volontiers admise par le scientisme moderne. La vérification de cette thèse n'a en effet jamais fait l'objet d'une mesure, et l'on ne voit pas comment elle pourrait le faire : car d'une part il faudrait pour cela considérer la *cognoscibilité* d'une chose en général comme une grandeur mesurable, et d'autre part, à supposer que cette bizarrerie soit possible, elle entraînerait le cercle vicieux de vouloir vérifier par la mesure la validité de la mesure elle-même. Ne pouvant faire l'objet du seul mode de vérification qu'elle reconnaisse, la thèse scientifique se condamne elle-même à n'être qu'une croyance

¹ Voir : JEAN GIMPEL, *La Révolution industrielle au Moyen Âge* (Points Seuil).

² LOUIS DE BROGLIE, *Physique et Microphysique*, p. 88 (cité par JEAN CACHIA, *La Mesure*, in *Cahiers philosophiques*, n° 5, déc. 1980, p. 25).

ou, comme on dit, un *dogme*. Ainsi on ne pourrait *savoir* s'il n'y a de science que du mesurable, à moins qu'il n'existe un autre savoir que la science fondée sur la mesure, et un savoir au moins aussi certain qu'elle puisqu'il énoncerait à son sujet une vérité universelle et nécessaire.

Faut-il donc se contenter de croire que la mesure est la condition fondamentale de la science, ou considérer que la thèse scientifique est une simple erreur à son sujet ?

*

Le terme de *mesure* désigne une opération qui, avant d'être pratiquée par les sciences, fut d'abord empirique, commerciale, juridique ou technique. C'est ainsi que les arpenteurs de l'ancienne Égypte délimitaient les propriétés après chaque crue du Nil. L'opération consiste avant tout à comparer une grandeur donnée avec une unité, de manière à caractériser cette grandeur par le nombre d'unités qu'elle contient. C'est pourquoi selon Aristote « est mesure ce par quoi la quantité est connue »¹. Aussi n'hésite-t-il pas à faire de la mesure un *principe*, car « ce à partir de quoi d'abord quelque chose est connaissable, cela est appelé principe de cette chose »².

En ce sens, toute quantification peut être considérée comme une mesure : par exemple, l'opération qui consiste à évaluer un ensemble de marchandises en additionnant leurs prix, ou en multipliant leur prix à l'unité si elles sont semblables. Sans doute s'agit-il alors plutôt de calcul que de mesure. Celle-ci peut être définie plus précisément, en se référant aux distinctions qu'Aristote fait par ailleurs³, comme l'établissement d'un rapport entre les deux espèces de la quantité : la *grandeur*, quantité continue, et le *nombre*, quantité discrète. Le discret se *compte*, le continu se mesure. Mais la mesure consiste en fait à compter combien de fois l'unité se trouve contenue dans la grandeur considérée, et tout nombre – concret ou abstrait – est une certaine collection d'unités. C'est pourquoi la mesure est un compte, et le compte la mesure du nombre, car « c'est par l'un ou un nombre que la quantité est connue en tant que telle, mais tout nombre est connu par l'un, de sorte que toute quantité en tant que telle est connue par l'un »⁴. « Toute mesure est donc, en définitive, mesure par l'un »⁵, c'est-à-dire expression d'une grandeur divisible par un certain nombre d'unités considérées comme indivisibles : par exemple, « en ce qui concerne les lignes, on se sert du pied comme d'un insécable (*ως ατομω*) »⁶, bien que le pied puisse lui-même être mesuré par une unité inférieure. Et la mesure permet dès lors d'appliquer aux grandeurs en général, et aux grandeurs

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre X, ch. 1, 1052 b 20.

² *Op. cit.*, Livre V, ch. 1, 1013 a 14 - 15.

³ *Id.*, *Catégories*, ch. 6.

⁴ *Id.*, *Métaphysique*, Livre X, ch. 1 1052 b 20 - 22.

⁵ JEAN CACHIA, *op. cit.*, p. 32.

⁶ ARISTOTE, *loc. cit.* 1052 b 33.

physiques notamment, les opérations du calcul numérique : c'est ainsi qu'on peut *calculer* une surface en *mesurant* ses côtés.

Que la mesure soit le principe d'une certaine connaissance – *quantitative* – n'implique pourtant pas qu'elle soit un principe de science, voire qu'elle soit pour celle-ci une condition indispensable de scientificité. Une mesure peut en effet ne fournir qu'une simple connaissance *de fait* : par exemple lorsqu'un pédiatre passe un enfant à la toise. La mesure ne donne lieu ici qu'à la constatation sensible d'un fait singulier. Une telle connaissance empirique « nous dit bien ce qui est mais non pas que cela doive être nécessairement ainsi et pas autrement »¹, et depuis Aristote « nous pensons avoir la science d'une chose (...) lorsque nous pensons savoir la cause pour laquelle cette chose est, que c'en est la cause, et que la chose ne peut être autrement »². La science est donc censée être la connaissance explicative d'une vérité nécessaire, ce qu'aucune constatation sensible ne procure parce que nos sensations « ne nous disent le pourquoi de rien »³. Tout ce qu'une mesure permet de quantifier n'est donc pas comme tel objet de science. La question est alors de savoir pourquoi la science ne pourrait se passer de recourir à un procédé qui ne paraît pas la procurer nécessairement, et du même coup pourquoi elle ne pourrait avoir pour objet ce à quoi ledit procédé ne s'applique pas, c'est-à-dire le non-quantifiable.

On peut répondre à la question de manière inductive pour autant que certaines acquisitions scientifiques paraissent évidemment liées à la possibilité de mesurer les phénomènes considérés. C'est ainsi que Pascal put mettre en évidence la pression atmosphérique ou « poids de l'air »⁴, par une méthode de *variations concomitantes*, établissant que la hauteur d'une colonne de mercure dans un tube barométrique varie en proportion du changement d'altitude⁵. C'était suivant la même méthode que « Galilée fit rouler ses boules du haut en bas d'un plan incliné avec une pesanteur par lui choisie »⁶ et put ainsi révéler que la chute des corps était un mouvement uniformément accéléré. De même on sait que le triomphe de la *révolution copernicienne* en cosmologie, c'est-à-dire le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme, résulte de l'utilisation par Kepler des mesures faites par son maître Tycho-Brahé – et dans un sens opposé aux théories de ce dernier –, mesures rendues possibles par l'invention d'instruments dont Copernic lui-même n'avait pas disposé, comme « le grand quadrant pour la mesure de la hauteur des astres, de 19 pieds de rayon, qu'il [Tycho] fit construire à Augsbourg (...) avec l'aide du bourgmestre de la ville » ainsi

¹ KANT, *Critique de la Raison pure*, Introduction A, éd. Meiner p. 38.

² ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71 b 9 - 12.

³ *Id.*, *Métaphysique*, I, 1, 981 b 12.

⁴ PASCAL, *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air contenant l'explication des causes de divers effets de la nature qui n'avaient point été bien connus jusques ici et particulièrement de ceux que l'on avait attribués à l'horreur du vide* (1663).

⁵ Voir le récit de l'expérience du Puy-de-Dôme dans la Lettre de Florin Périer à Pascal du 22 septembre 1648.

⁶ KANT, *op. cit.*, Préface B, éd. Meiner p. 17.

qu' « un sextant de 14 pieds de rayon » pour « déterminer les distances angulaires »¹.

La naissance de la science moderne paraît en fait confirmer le jugement de Platon sur le rôle de la mesure dans la connaissance. On sait en effet que la révolution copernicienne ne nous empêche pas de voir le soleil *se lever* et *se coucher*, mais elle nous évite d'en croire nos sens et de tomber dans l'illusion perceptive. Platon, au cours de sa critique de l'art illusionniste, mentionnait de telles illusions : « La même grandeur vue de près ou de loin ne nous paraît pas égale (...) et les mêmes objets nous paraissent coudés et droits selon que nous les regardons dans l'eau et en dehors, concaves et convexes du fait de l'illusion visuelle causée par les couleurs » ; mais pour échapper au « trouble » qui en résulte, « la mesure, le calcul, et la pesée apparaissent être les plus précieux des secours, de sorte que prévale en nous non pas ce qui paraît plus grand ou plus petit ou plus nombreux ou plus lourd, mais ce qui a compté, mesuré et pesé »². La mesure est ici présentée comme ce qui permet d'échapper à l'illusion sensible parce qu'elle est « l'œuvre de la partie raisonnable de notre âme »³. La mesure ne supprime pas l'illusion, mais elle permet de la surmonter en l'expliquant, et d'éviter par là-même les contradictions qu'elle induit dans le jugement : si par exemple j'ai pu mesurer le seuil de discernement de l'œil, je comprendrai pourquoi une tour carrée m'apparaît ronde de loin et je ne m'en étonnerai ni ne m'en inquiéterai plus. On comprend pourquoi Platon pensait qu'« aucun art ni aucune science ne pouvait se passer (...) du nombre et du calcul »⁴.

La mesure apparaît ici comme un moyen indispensable de l'objectivité scientifique en tant qu'elle permet d'échapper à la relativité subjective d'une approche purement sensible et qualitative du monde. Que la science antique ait été consciente des limites d'une telle approche ne suffisait pas pour qu'elle les dépasse : c'est ainsi qu'Aristote n'avait pour apprécier la température des animaux que le contact manuel, et il savait fort bien que la sensation de chaleur est relative à la chaleur propre de la main qui touche⁵. L'invention du thermomètre apparaît dès lors comme un évident progrès, en biologie comme en physique, parce qu'il substitue une référence stable (la dilatation d'un liquide et sa graduation dans l'espace) à l'instabilité des impressions tactiles : la qualité sensible se trouve ainsi *objectivée* par le recours à un critère de jugement qui est une unité distincte du sujet connaissant. C'est pourquoi la science n'a cessé de traiter les qualités sensibles en les ramenant à des quantités mesurables : la physique définit par exemple chacune des couleurs par une *longueur d'onde* et une *fréquence*, indépendamment de l'impression subjective qu'en éprouvent les divers sujets, voire de l'incapacité du daltonien d'en distinguer certaines. Cette objectivation des qualités sensibles illustre le mot de Galilée selon

¹ *Histoire générale des Sciences*, t. II, p. 78 (PUF 1958).

² PLATON, *République*, Livre X, 602 c 7 ss.

³ *Loc. cit.*, 602 e 1.

⁴ *Op. cit.*, Livre VI, 522 c 7 - 8. Voir aussi : *Philèbe*, 55 e.

⁵ Voir : *De l'Âme*, Livre II, ch. 11, 424 a 2 ss.

lequel « le livre de la nature est écrit en langage mathématique »¹, et l'exigence de mathématiser la physique a reçu sa justification philosophique chez Descartes, dans l'*expérience imaginaire* du « morceau de cire »² : une fois reconnu que la « substance » de la cire ne saurait être identifiée à aucune des qualités sensibles qu'elle présente passagèrement, il reste à la définir, moyennant une « inspection de l'esprit »³ plutôt qu'une simple perception, par le seul attribut que la cire ne perde pas au travers de ses changements apparents : l'*extension*. La réalité physique n'est vraiment connaissable, quant à son essence, que comme « chose étendue », grandeur spatiale s'offrant à la mesure car essentiellement « divisible »⁴, et la physique commence avec la géométrie.

La définition kantienne de la connaissance peut apparaître comme un prolongement critique de cette conception cartésienne. Selon celle-ci les réalités sensibles ne sont objet de science que parce qu'on peut leur appliquer les connaissances de la géométrie. Or celles-ci se caractérisent par l'universalité et la nécessité – que Kant nomme *apodicticité* – ce qui interdit d'y voir le résultat de simples constatations empiriques, lesquelles ne pourraient donner lieu qu'à des généralisations incertaines⁵. C'est pourquoi Kant voit dans la spatialité un *a priori* de notre représentation des choses sensibles, et il y ajoute la temporalité, pour autant que cette représentation implique toujours des *axiomes* de temps et de mouvement, autant que ceux qui ont rapport à l'espace⁶. Si donc nous ne pouvons avoir de connaissance « qu'autant qu'un objet nous est *donné* » à connaître⁷, c'est-à-dire par le moyen de représentations que nous ne tirons pas de nous-mêmes – comme nos concepts – mais qui sont causées en nous par *quelque* chose d'autre – nos impressions sensibles –, et si d'autre part de telles impressions ne peuvent être éprouvées que selon les conditions *formelles* de l'espace et du temps, alors il faut dire que rien n'est connaissable pour nous si ce n'est un *phénomène* qui est *a priori* spatio-temporel, puisque « les conditions de *la possibilité de l'expérience* en général sont également les conditions de *la possibilité des objets de l'expérience* »⁸.

Ne peut donc être pour nous objet de science qu'un phénomène *a priori* mesurable, puisque l'espace et le temps sont les deux formes de la grandeur continue dont nous avons une appréhension intuitive. Cet *a priori* s'exprime chez Kant dans les deux premiers *principes synthétiques de l'entendement pur*, à savoir, quant aux *axiomes de l'intuition* : « toutes les intuitions sont des grandeurs extensives », et, quant aux *anticipations de la perception* : « dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sen-

¹ GALILÉE, *Saggiatore* (1623).

² Voir : DESCARTES, *Deuxième Méditation*, §§ 12, 13, 14.

³ *Op. cit.* § 13.

⁴ *Id.*, *Sixième Méditation*, § 33.

⁵ Voir : KANT, *Critique de la Raison pure, Introduction et Esthétique transcendantale*.

⁶ Voir : *Op. cit.*, § 2 n° 3, § 3, § 4 n° 3, § 5.

⁷ *Op. cit.*, § 1.

⁸ *Op. cit.*, I, 2ème partie, 1ère division, livre II, ch. 2, 2ème section, éd. Meiner p. 212.

sation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré »¹, principes qui ne font qu'affirmer, le premier, la divisibilité *a priori* de tout phénomène, et le second, sa continuité *a priori*. De tels principes sont des conditions de la science plutôt que la science elle-même : ils fondent la possibilité d'appliquer les mathématiques à l'expérience. Celles-ci, en « *construisant* » leurs concepts dans « *l'intuition pure* »², c'est-à-dire en référence à la *forme* de l'intuition, donnent à connaître les propriétés formelles générales des grandeurs mesurables, et l'opération de mesure est alors ce qui permet d'utiliser les mathématiques pour représenter les rapports déterminés entre les grandeurs physiques : c'est ainsi que la célèbre équation de Newton ($e = 1/2gt^2$) vint traduire la loi galiléenne de la chute des corps. Quant à la non moins célèbre équation d'Einstein ($E = mc^2$), elle n'a de sens et d'utilité que moyennant la mesure de la vitesse de la lumière (c) par Michelson et Morley en 1881 et 1887. L'opération de mesure apparaît alors comme le meilleur exemple de cette « application (*Anwendung*) »³ qui définit chez Kant l'objectivité scientifique en tant que construction *a priori* de l'objet de connaissance par le sujet : celui-ci ne se contente pas de *contempler* son objet mais le juge en fonction d'une norme par lui choisie – l'unité de mesure – qu'il lui applique.

On peut donc bien dire qu'il n'y a pour Kant de science que du mesurable puisque cela définit le phénomène en tant qu'il répond aux conditions de possibilité de l'expérience. Mais cette définition restrictive de la science exclut de celle-ci tout discours qui aurait pour objet autre chose qu'un phénomène constructible. Tel était le cas de la métaphysique *dogmatique* en tant qu'elle croyait pouvoir connaître ce qui excède lesdites conditions : l'*âme*, c'est-à-dire le sujet personnel considéré comme subsistant en soi et irréductible aux phénomènes psychologiques du *moi empirique*; l'*univers*, en tant que totalité des phénomènes dont nous n'avons qu'une expérience partielle; et *Dieu* en tant qu'*être absolument nécessaire*, quand nous n'expérimentons que des nécessités causales relatives. Sous ces trois aspects, l'*illusion transcendantale*⁴ de la métaphysique a été de croire pouvoir acquérir, par pur raisonnement conceptuel, une science de l'*inconditionné*⁵, alors que toute la science dont nous sommes capables est une connaissance du *conditionné*, en ce sens qu'elle doit soumettre l'usage de ses concepts aux conditions de l'expérience, qui peut seule leur donner un contenu. La métaphysique a péché par une démesure que Kant dénomme *extravagance*, dont « Platon fut (...) le père »⁶, et qui a consisté à se perdre dans le *sans-mesure*, croire qu'on pouvait le *connaître* et non pas seulement le *penser*⁷. Ce verdict a fait école, notamment dans le positi-

¹ *Ibid.*, 3^{ème} section, pp. 217 et 221.

² Voir : *Op. cit.*, II, ch. 1, 1^{ère} section, et *Prolégomènes*, §§ 7 et 10.

³ *Op. cit.*, B, § 22.

⁴ *Id.*, *Critique de la Raison pure, Dialectique transcendantale*, Introduction, I.

⁵ *Ibid.*, Livre I, éd. Meiner p. 347.

⁶ *Id.*, *Sur un ton relevé nouvellement adopté en philosophie*, VIII, 398 (1796).

⁷ *Id.*, *Critique de la Raison pure, Préface B*, éd. Meiner p. 25.

visme et le néopositivisme, et c'est lui assurément qui donne sa signification au concept moderne de *scientisme*.

*

La définition restrictive de la science pose cependant un problème que l'on peut difficilement éviter, même si l'épistémologie contemporaine a pris l'habitude de l'esquiver le plus souvent. On peut se demander en effet quel statut logique et quelle validité théorique il faut attribuer à cette définition elle-même, puisqu'elle ne répond manifestement pas aux conditions qu'elle fixe au savoir scientifique et qui lui permettent de refuser ce titre à la métaphysique. Suivant l'idée esquissée en introduction, il est clair que la définition de l'objet de science comme devant être *a priori* mesurable n'est pas une proposition qui puisse se prévaloir d'une mesure consistant à comparer une grandeur physique avec une unité : elle tombe donc en dehors de la science qu'elle délimite, et elle ne pourrait s'attribuer la même validité qu'à cette dernière – ce qui est évidemment le cas chez Kant – qu'en se contredisant elle-même. Ainsi la proposition : « il n'y a pas de connaissance possible en dehors des limites du phénomène mesurable » n'est pas moins métaphysique que la métaphysique qu'elle rejette, et la vérité supposée de la première devrait obliger à admettre, et non pas interdire, la possibilité que la seconde soit une véritable connaissance.

Certes il s'agit là d'une difficulté tout à fait générale de la théorie de la connaissance, qui montre qu'une définition de la connaissance, ou de la science, doit pouvoir s'appliquer à elle-même sauf à se condamner à n'être qu'une simple opinion. Mais cette difficulté paraît se vérifier tout particulièrement dans le cas de la mesure. Bachelard a en effet suffisamment souligné que les résultats qu'elle pouvait offrir à la science étaient toujours relatifs à « la sensibilité des appareils », et que par conséquent « le physicien » devait « déterminer » celle-ci « avant toute entreprise expérimentale »¹. La question est toutefois de savoir comment peut s'opérer cette *détermination*, c'est-à-dire en fait comment le savant peut avoir la science du degré d'exactitude de ses instruments. Il ne s'agit nullement d'un simple problème technique, ainsi que pourrait le laisser croire le texte de Bachelard. Pour reprendre son exemple, l'usage du thermomètre est fondé sur la corrélation entre la dilatation d'un liquide – rendue visible sur un espace gradué – et un certain degré d'échauffement. Mais comment s'assurer de cette corrélation elle-même s'il faut pour cela recourir à une mesure thermométrique ? On sait de même que la mesure des temps, à la différence de celle des longueurs spatiales à l'aide d'une unique règle transportable, ne saurait se faire sans un *postulat d'isochronisme*, car en toute rigueur ce n'est jamais la même seconde ni le même mouvement qui peut servir ici d'étalon de référence. La difficulté peut être formulée d'une manière générale : un usage scientifique de la mesure paraît requérir une science de la mesure elle-même, parce que la mesure est une opération physique qui met

¹ BACHELARD, *La Formation de l'Esprit scientifique*, ch. 11, p. 218.

en œuvre les phénomènes physiques qu'elle sert à connaître ; or une telle science ne pourrait sans circularité se fonder sur la mesure. Il semble donc que si une science est possible *par* la mesure, elle présuppose une science *de* la mesure qui ne saurait être fondée *sur* la mesure. L'épistémologue Mario Bunge remarque qu'en fait « il n'existe pas de théorie *générale* de la mesure en physique » et qu'« il y a peu de chances pour qu'une telle théorie puisse jamais exister »¹.

Aussi bien Bachelard souligne-t-il que la mesure ne peut avoir dans la science qu'un rôle subordonné plutôt que fondamental. « Il faut réfléchir pour mesurer et non pas mesurer pour réfléchir »². C'est dire qu'une mesure n'a rien de scientifique sans la théorie qui permet de lui donner une signification. Ainsi la mesure par Foucault, en 1830, des vitesses respectives de la lumière dans l'air et dans l'eau, a servi de test négatif à la théorie corpusculaire formulée par Descartes deux siècles plus tôt (1632). Si donc on peut voir dans la mesure une référence plus objective et sûre que dans la sensation, reste qu'elle ne donne accès à une connaissance scientifique qu'en étant déjà fondée elle-même sur une telle connaissance : « Une expérience particulière est maintenant solidaire d'un théorème. Comme telle il faut qu'elle reçoive une place précise dans un ensemble, elle est conséquence et elle a des conséquences. (...) Dès lors, la science expérimentale se trouve de plain-pied avec le corps des définitions. Un instrument, dans la science moderne, est vraiment un théorème réifié »³. On comprend la sentence de Bachelard, à propos de la *mécanique ondulatoire* : dans la science, même expérimentale, « c'est vraiment la notion qui commande »⁴.

Si la valeur de la mesure est conditionnée *en amont* par celle de la théorie qui la fonde, qu'en est-il de ce qu'elle offre *en aval*, à savoir son résultat ? Si l'on en croit Louis de Broglie, c'est elle qui a permis à la physique de devenir une science *exacte*, à l'instar des mathématiques⁵. Bachelard note que cette prétention à l'exactitude suppose des conditions qui sont, du côté de l'objet, sa fixité, et du côté du sujet, la finesse de l'instrument de mesure : « Mesurer *exactement* un objet fuyant ou indéterminé, mesurer *exactement* un objet fixe et bien déterminé avec un instrument grossier, voilà deux types d'occupations vaines que rejette de prime abord la discipline scientifique »⁶. L'*exactitude* consiste en effet à pouvoir exprimer une grandeur physique par un nombre déterminé d'unités, entier ou décimal, c'est-à-dire comportant une fraction déterminée de l'unité choisie. Pour que la mesure soit possible, il faut donc que les limites de la grandeur mesurée soient elles-mêmes déterminées : si elles variaient, la mesure serait tantôt en excès tantôt en défaut. Mais il faut en outre se donner une unité assez petite pour assurer la correspondance entre la mesure et

¹ MARIO BUNGE, *Philosophie de la Physique*, ch. 4, p. 96.

² BACHELARD, *op. cit.* p. 213.

³ *Id.*, *Les Intuitions atomistiques*, pp. 135 et 140.

⁴ *Id.*, *L'Activité rationaliste de la Physique contemporaine*, p. 171.

⁵ LOUIS DE BROGLIE, *Physique et Microphysique*, p. 88.

⁶ BACHELARD, *La Formation de l'Esprit scientifique*, p. 213.

le mesuré. Par exemple, si je dis qu'un individu mesure exactement 1,817 m, c'est que j'ai pris en réalité le millimètre pour unité, parce qu'en prenant le centimètre, ma mesure serait restée approximative. Or cette exigence d'affinement paraît rencontrer une limite pour autant que « la mesure se fait par le moyen de la sensation » – lecture des appareils – et que celle-ci « comporte une limite dans le sens du petit »¹. Par suite « on ne peut prendre une unité plus petite que ce qu'on peut voir »².

On répondra que cette difficulté disparaît dès lors que la technique permet de se doter d'appareils possédant un pouvoir de discrimination supérieur à celui de l'œil ou de l'oreille, et ne requérant que la lecture d'un résultat chiffré automatiquement : c'est ainsi que l'électronique commande aujourd'hui l'attribution des records dans les compétitions sportives, et départage des concurrents qui n'auraient pu l'être autrefois. Un tel progrès a été rendu possible par celui de la *microphysique*, mais celui-ci a mis aussi en évidence une nouvelle limite de la mesure scientifique. Car un détecteur *électronique* peut mesurer avec une très grande précision la course d'un homme, qui est un phénomène *macrophysique*. Mais s'il s'agit de mesurer les phénomènes microphysiques eux-mêmes, le moyen qu'il faut utiliser – un faisceau de particules – est du même ordre de grandeur que le phénomène étudié, et l'on ne peut éviter qu'il y cause physiquement des perturbations, inexistantes dans le premier cas. La traduction scientifique de ce fait est la célèbre *relation d'incertitude* d'Heisenberg, selon laquelle il est impossible de mesurer avec la même exactitude la vitesse et la position d'une particule élémentaire³. Il est remarquable que la physique moderne ait fini par nous assurer scientifiquement de l'impossibilité de mesurer certains phénomènes, et donc de la nécessité d'en fonder la science sur autre chose que la mesure.

On peut toutefois se demander si la limite de la mesure réside seulement dans cette impossibilité physique. Car le mesurable s'identifie, on l'a vu, avec la grandeur. Or les mathématiques savent depuis Pythagore qu'il ne peut pas y avoir de plus petite mesure commune aux grandeurs : c'est ce qu'atteste en effet la démonstration géométrique de l'*incommensurabilité* de la diagonale au côté du carré⁴, jugée scandaleuse et déclarée incommunicable par la secte pythagoricienne, du fait qu'elle mettait en question le dogme selon lequel « les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres »⁵. Il est en effet démontré que la possibilité d'exprimer telle grandeur par un nombre – par exemple le côté d'un carré – rend impossible l'expression de telle autre grandeur par un nombre qui soit mesurable par la même unité que le premier : ainsi le rapport de la diagonale au côté du carré est $\sqrt{2}$, nombre dénommé *irrationnel* car impossible à exprimer par un

¹ JEAN CACHIA, *Op. cit.* p. 33.

² *Ibid.*

³ Voir : HEISENBERG, *Physique et Philosophie*, ch. 2, et PLANCK, *L'Image du Monde dans la Physique moderne*.

⁴ Voir : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, p. 487.

⁵ Cité par ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre I, ch. 5, 986 a 1 - 2.

rapport (*ratio*) entre des nombres entiers. Les pythagoriciens avaient donc découvert l'*immensurabilité* de la grandeur en tant que telle.

Cette découverte a ici une signification remarquable en ce que d'une part elle atteste l'impossibilité de donner à la mesure une valeur absolue pour la connaissance, et d'autre part l'atteste par un moyen qui apparaît du même coup d'une valeur épistémologique supérieure à celle de la mesure. On serait bien en peine en effet de vérifier par la mesure l'immensurabilité des grandeurs spatiales, c'est-à-dire en fait l'*infinie divisibilité* de l'espace. Celle-ci est cependant mathématiquement démontrée¹ et ici, c'est la *démonstration* qui permet à la science de savoir ce que la mesure ne pourrait pas lui faire connaître. Une antique tradition attribue précisément à Pythagore l'honneur d'avoir fait des mathématiques une science en remplaçant l'examen des figures par des preuves logiques², suivant une méthode qui ne cessera de se confirmer jusque dans l'invention des *mathématiques modernes* et l'*axiomatisation* de la géométrie.

Ce qu'on dit ici du savoir mathématique rejoint les jugements plus haut cités de Bachelard sur la science expérimentale. Car le pouvoir probatoire d'une démonstration ne repose pas sur une mesure toujours inexacte, mais sur l'implication logique de certaines notions servant à composer des propositions. La *sylogistique* d'Aristote a pour la première fois déterminé les conditions d'un raisonnement conséquent, et en dépit des jugements dépréciatifs dont elle a été souvent l'objet dans l'histoire de la philosophie, l'on s'accorde aujourd'hui, depuis les travaux de Lukasiewicz³, à y voir la première théorie scientifique axiomatisée, et à reconnaître dans la logique, certes largement développée à travers sa mathématisation récente, mais incluant toujours la syllogistique, et en conformité avec sa définition aristotélicienne, l'*organon* de toutes les sciences. Or ce qui rend possible une déduction logique élémentaire, c'est le caractère universel des termes conceptuels qui la composent, et plus encore la règle qui demande que celui de ces termes qui joue le rôle de *moyen* soit pris au moins une fois universellement dans les prémisses de la déduction⁴. C'est pourquoi Aristote, préluant en cela à la rédaction des *Éléments* d'Euclide, considère que les démonstrations géométriques ont pour principe la définition des grandeurs étudiées, comme le triangle ou le cercle, parce que c'est de l'*essence* ou du concept *quidditatif* de ces figures qu'il est possible de tirer démonstrativement leurs *propriétés*⁵.

On peut alors se demander quel sens il y aurait à dire que les mathématiques sont une science parce que leur objet est mesurable. Certes elles sont bien en un sens science du mesurable en tant qu'elles ont toujours eu pour objet les deux formes de la *quantité abstraite*. Mais il faut y voir alors

¹ PASCAL donne cette démonstration dans *L'Esprit de la Géométrie*, en reprenant un argument d'ARISTOTE (*De la Génération et de la Corruption*, I, 2).

² Voir : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, p. 70.

³ Voir : LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic* (Oxford 1957).

⁴ Voir : ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, I, 24.

⁵ Voir : *Id.*, *Seconds Analytiques*, II, 8, et *Métaphysique*, II, 2, 997 a 8 - 9, et VI, 1.

une science des conditions formelles de toute mesure possible, incluant la connaissance des limites, voire de l'impossibilité de la mesure, et non pas une science dont la scientificité viendrait du recours à la mesure. Sans doute faut-il entendre ainsi le mot de Descartes selon lequel « il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure », et qu'il nomme « mathématique universelle »¹. Si en effet les mathématiques sont un modèle pour la science, ce n'est pas par la mensuration qu'elles ne pratiquent pas, mais par « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations »². Et l'on sait que pour Descartes la mesure expérimentale n'était jamais qu'un moyen dérivé auquel il faut recourir quand la déduction théorique ne peut plus être décisive³. Les mathématiques ont donc le statut paradoxal d'une science du mesurable qui ne se fonde pas sur une mesure, sauf à entendre cette dernière notion dans un sens autre que le seul chiffrage des quantités. Et si l'on considère les limites de la mesure dans le domaine expérimental, on en vient à s'interroger sur la pertinence de ce procédé dans l'acquisition de la science en général.

*

Une telle mise en question de la mesure comporterait toutefois elle-même le paradoxe de sembler ignorer sa valeur heuristique dans l'histoire des sciences, qu'on a commencé par souligner. Et si Descartes aurait bien voulu, conformément au programme platonicien d'une science « qui jamais n'ait recours au sensible »⁴, se passer de la mesure expérimentale, il est d'autant plus intéressant qu'il en ait reconnu lui-même la nécessité. De même, si Torricelli a eu besoin de mesurer, c'est qu'il pouvait bien « penser d'avance » que le poids de l'air était « égal à celui d'une colonne d'eau connue de lui »⁵, mais qu'il ne pouvait pas le *savoir* sans en faire l'expérience. Si la mesure joue un rôle ici, c'est qu'elle apporte une *détermination* de ce que la sensation d'une part, mais tout aussi bien la déduction rationnelle laissent *indéterminé*, l'une par son imprécision et sa relativité, l'autre parce qu'elle ne fournit que des possibilités qu'il ne suffit pas de concevoir pour s'assurer du même coup qu'elles sont réalisées. Qu'il ne puisse y avoir de science dans l'indétermination était la thèse même de Platon qui, longtemps avant Bachelard, demandait : « comment pourrions-nous acquérir quoi que ce soit de ferme au sujet des choses dépourvues de toute fermeté ? »⁶, par quoi il faut entendre évidemment l'instabilité des choses soumises au devenir, mais plus généralement le statut de tout ce qui est indéterminé (*απειρονον*), et ne s'offre à la connaissance que pour autant

¹ DESCARTES, *Règles pour la Direction de l'Esprit*, n° IV.

² *Id.*, *Discours de la Méthode*, *Seconde partie*.

³ *Op. cit.*, *Sixième partie*.

⁴ PLATON, *République*, Livre VI, 511 c 1.

⁵ KANT, *Critique de la Raison pure*, *Préface B*, éd. Meiner, p. 17.

⁶ PLATON, *Philèbe*, 59 b 4 - 5.

qu'une *limite* (*περαξ*) y introduit une certaine détermination¹ : c'est ainsi que, selon Platon, les choses sensibles sont rendues connaissables par leur *participation* aux *idées*. Et selon Aristote, c'est pour avoir considéré « seulement les choses sensibles » que les héraclitéens en sont venus à nier – en paroles – le principe de non-contradiction : car « il y a en elles beaucoup de la nature de l'indéterminé (*αοριστου*) »², c'est-à-dire de « l'être en puissance »³, au point de vue duquel « il est possible qu'une même chose soit en même temps les contraires »⁴; Aristote en concluait avec un certain humour qu'on devait alors, comme Cratyle, « penser qu'il ne fallait rien dire mais seulement remuer le doigt »⁵, ce qui constitue assurément une science plutôt limitée.

Sans doute objectera-t-on que la détermination apportée par la mesure n'est pas la science mais plutôt ce que celle-ci, conformément à sa vocation, doit expliquer : que la lumière aille plus vite dans l'air que dans l'eau est en soi un fait dont la théorie doit rendre compte. Mais ce qui donne à ce fait son intérêt scientifique est évidemment qu'à la différence de la taille d'un individu, peut-être provisoire (*enfant*), ou accidentellement minime (*nanisme*), il indique une propriété caractéristique et constamment vérifiable des phénomènes optiques : il entre ainsi dans la catégorie de « ce qui se produit ou toujours de même ou le plus souvent (*ta mén aeï ôsautôs ginoména ta dé ôs épi to polu*) »⁶ dont Aristote faisait l'objet propre de la science physique. C'est pourquoi Hegel dit que la mesure n'instruit scientifiquement que lorsqu'elle permet de déterminer un « *quantum* spécifique »⁷, c'est-à-dire une quantité liée à l'essence formelle de la chose considérée. La quantification, en tant qu'elle applique de l'extérieur aux choses une unité arbitrairement choisie, n'en donne d'abord qu'une connaissance « extérieure » et « indifférente »⁸ à la nature propre des choses mesurées : de ce point de vue, un animal et un végétal peuvent se trouver quantitativement identiques par la taille. Mais la mesure peut aussi servir à déterminer une quantité propre à une certaine espèce d'êtres, comme la température spécifique d'une espèce vivante, ou le nombre atomique d'un élément chimique. C'est alors que la quantité mesurée « ne fait qu'un avec l'existence déterminée »⁹, c'est-à-dire le fait d'être un étant de telle sorte. Aussi Hegel dit-il d'un tel *quantum* qu'il est une « quantité qualitative »¹⁰. La quantification ne paraît pas en effet avoir d'intérêt scientifique par elle-même, mais seulement comme mesure d'une certaine qualité, si l'on entend par là, comme Aristote, « la différence de l'essence »¹¹. La science peut

¹ *Op. cit.* 23c ss.

² ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre IV, ch. 5, 1010 a 3 - 4.

³ *Ibid.*, ch. 4, 1007 b 28 - 29.

⁴ *Ibid.*, ch. 5, 1009 a 34 - 35.

⁵ *Ibid.*, ch. 5, 1010 a 12 - 13.

⁶ *Id.*, *Physique*, Livre II, ch. 5, 196 b 10 - 11.

⁷ HEGEL, *Science de la Logique*, Livre I, 3ème section, ch. 1, éd. Meiner (Lasson), t. 1, p. 342. Pour tout ce développement, voir l'article cité de JEAN CACHIA.

⁸ *Ibid.*, p. 347.

⁹ *Ibid.*, p. 343.

¹⁰ *Ibid.*, p. 342.

¹¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre V, ch. 14, 1020 a 33.

donc d'autant moins être définie comme une connaissance essentiellement quantitative que la quantification n'est pour elle qu'un moyen de *qualifier* les choses qu'elle étudie.

On pourrait certes objecter que la mesure quantitative est précisément le seul moyen de déterminer scientifiquement les qualités, et qu'en ce sens la connaissance quantitative a une priorité sur la connaissance qualitative dans la science. Cependant la pratique même de la mesure semble vérifier la priorité inverse, puisqu'elle est soumise à une exigence d'*homogénéité* entre l'unité de mesure et la réalité mesurée : pas plus que la banane ne peut servir d'unité pour compter les ananas, le gramme ne peut servir d'unité pour mesurer les températures. La mesure est une comparaison et, comme on dit, on ne peut comparer que ce qui est comparable, c'est-à-dire des réalités de même espèce, concrète ou idéale, sans quoi il ne pourrait y avoir de relation d'égalité entre la *mesure* et le *mesuré*, de même qu'une surface ne peut être égale qu'à une surface et non pas à une ligne. On voit donc que si la mesure est un moyen d'accéder à une connaissance rigoureuse de certaines qualités, ce n'est qu'en présupposant déjà une certaine connaissance qualitative, celle qui permet de distinguer les espèces des choses ou celles de leurs qualités¹. C'est pourquoi, comme le dit avec bonheur Jean Cachia, « l'on ne saurait mesurer les objets sans les avoir auparavant classés »², et ici non seulement l'ordre historique du développement des sciences vérifie par le fait cette nécessité logique, mais il faut dire, en dépit de l'arrogance que ce progrès a suscitée chez certains modernes à l'égard de leurs prédécesseurs³, que les acquisitions de la science antique étaient la condition *sine qua non* de ses développements ultérieurs, et l'on s'étonne moins dès lors que quelque chose comme la *Physique* aristotélicienne ait pu faire l'objet de redécouvertes, depuis Kant⁴ jusqu'à René Thom⁵ et Edgar Morin⁶, en dépit de l'éclipse que certain dogmatisme en avait imposée.

L'aristotélisme était sans doute préservé du mirage moderne d'une science confinée dans le quantitatif. Mais il offre du même coup une conception de la mesure scientifique plus profonde que celle qui la réduit à la détermination des quantités. Si en effet la mesure quantitative doit être source d'une connaissance rigoureuse, il faut que la connaissance qualitative qu'elle présuppose le soit au moins autant, et si l'on voit dans la mesure un critère pour échapper à la relativité des opinions, alors il faut que la qualité elle-même, en tant qu'*essence* ou *propriété*, puisse être en quelque manière mesurée. Or s'il est vrai que toute mesure se fait « par l'un »⁷, ce principe s'applique non seulement aux nombres et aux grandeurs mais aus-

¹ Voir : *loc. cit. passim*.

² JEAN CACHIA, *op. cit.*, p. 27.

³ On se souvient que Léon Brunschvicg attribuait à Aristote « l'âge mental d'un enfant de huit ans », formule qui discrédite plutôt son auteur que sa cible.

⁴ Voir : KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, Deuxième partie.

⁵ Voir : RENÉ THOM, *Esquisse d'une Sémiophysique* (InterÉditions 1988).

⁶ Voir : EDGAR MORIN, *La Méthode*, t. I et II (Seuil, 1977, 1980).

⁷ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre X, ch. I, 1052 b 21.

si aux autres *catégories*, car « l'un s'entend en plusieurs sens »¹, et l'unité numérique n'est pas le seul ni peut-être le plus fondamental : le principe d'*homogénéité* invoqué plus haut atteste au contraire que l'unité numérique, et la numération qu'elle rend possible, supposent une *unité spécifique* ou *unité d'essence* distincte de l'unité d'un existant singulier. Aussi l'un signifie-t-il pour Aristote non seulement « l'individu », c'est-à-dire le sujet de toute attribution possible, mais aussi « l'universel »², c'est-à-dire « ce qui appartient » « à plusieurs »³. À ce dernier on peut donc attribuer « l'essence de l'un » qui est d'« être la mesure première de chaque genre »⁴, mais cette fois au sens d'une *norme* qualitative plutôt que d'une unité quantitative.

C'est pour autant qu'elle dispose d'une telle mesure que la science peut exister, car l'unité de l'essence est ce qui est représenté par le concept quidditatif et exprimé dans la définition, et, on l'a vu, c'est un tel concept qui est au fondement de tout raisonnement démonstratif ou déductif : celui-ci consiste précisément à s'assurer de la vérité d'une conclusion en comparant ses termes à un troisième, qui joue alors le rôle, du point de vue logique, d'un *étalon* de mesure. On comprend dès lors les célèbres thèses d'Aristote selon lesquelles il n'y a de science que de *l'universel*, de même qu'il n'y a de science que du *nécessaire*. Car « l'universel est précieux en ce qu'il montre la cause »⁵ : seule l'universalité du moyen terme donne le *pourquoi* de la conclusion. Et par suite il faut dire qu'il n'y a pas de science de *l'accidentel*⁶, car l'accident est ce qui ne se laisse pas déduire de l'essence, du fait qu'il n'a qu'un rapport contingent avec elle : par exemple il découle de l'essence du carré que sa diagonale soit incommensurable à son côté, mais non pas que tel carré ait un côté mesurant 2,5 cm. Aussi n'y a-t-il pas non plus de science du *singulier* en tant que tel : non pas que la science n'ait rien à dire des individus – c'est-à-dire pour Aristote de ce qui *est* (*ουσια*) au sens premier du terme⁷ – mais parce que la science ne connaît l'individu qu'à l'aune de l'essence universelle qu'il réalise, en faisant abstraction de ses singularités. Et si, comme on dit, il est des *exceptions* qui confirment la *règle*, c'est pour autant que celle-ci permet de les comprendre sans qu'on puisse les en déduire, puisqu'elles sont des écarts accidentels à une normalité qu'elles présupposent : il en est ainsi par exemple d'*anomalies* génétiques telles que le nanisme ou le gigantisme. On voit donc que pour Aristote il n'y a de science que du mesurable, non pas parce que la science ne connaîtrait que le quantifiable, mais parce que *l'essence* est la mesure des *propriétés*, et qu'elles sont la *norme* de ce qui est scientifiquement connaissable dans l'existant singulier, y compris dans ses aberrations accidentelles.

¹ *Ibid.*, 1052 a 15.

² *Ibid.*, 1052 a 35 - 36.

³ *Id.*, *De l'Interprétation*, ch.7.

⁴ *Id.*, *Métaphysique*, Livre X, ch. 1, 1052 b 18.

⁵ *Id.*, *Seconds Analytiques*, I, 31, 88 a 5 - 6.

⁶ Voir : *op. cit.*, I, 30.

⁷ Voir : *id.*, *Catégories*, ch. 5, 2 a 11 - 14.

Aussi bien ce qui fonde la capacité de la science en marque-t-il aussi les limites. Car « toutes les actions (...) concernent l'individuel » et si, étant médecin, « on possède la notion sans l'expérience, et que l'on connaisse l'universel tout en ignorant l'individuel qu'il contient, on se trompera souvent de traitement : car ce qu'il faut soigner, c'est l'individu »¹. De même, dans le domaine moral, Aristote fait une distinction, parmi les *vertus intellectuelles*, entre la *science* (*επιστημη*) et la *prudence* (*φρονησις*)². Ainsi, à l'encontre de ce que nous appellerions aujourd'hui un *situationnisme*, au demeurant incapable de prescrire des règles à l'action qui se trouve en conséquence livrée à tous les arbitraires³, Aristote veut que que la conduite humaine échappe à l'absurde moyennant une détermination rationnelle du souverain bien en référence à l'essence universelle de l'homme comme animal doué d'intellect⁴ : sous cet aspect la morale peut être considérée comme une science en tant que détermination rationnelle des règles du bon agir. Mais à l'encontre du *formalisme* d'un Kant, auquel Hegel reprochait d'être incapable de prescrire aucune action concrète⁵, Aristote double la science morale d'une vertu capable non pas seulement de connaître en général les règles de l'action, mais de juger comment il faut les appliquer dans la singularité parfois conflictuelle et pas toujours prévisible des situations. Tant que le *sylogisme pratique* peut se contenter de développer les implications de la définition du souverain bien⁶, l'on reste dans le domaine de la science morale. Mais le jugement prudentiel, intelligence du singulier, l'excède, là où l'universel, objet de science, ne suffit plus à donner la juste mesure de l'action⁷.

La science n'existe donc qu'à la mesure de la nécessité de son objet : le contingent lui échappe ou ne s'offre à sa connaissance que dans la mesure où « il n'est rien d'à ce point contingent qu'il ne comporte quelque chose de nécessaire »⁸, ne serait-ce que d'obéir au principe de non-contradiction. Il semble alors que la science par excellence soit celle qui a pour objet un *être absolument nécessaire*, c'est-à-dire un être qui n'existe pas comme effet d'une cause, mais dont au contraire l'existence est tout à fait indépendante de toute chose distincte de lui, ce que Kant nomme un *inconditionné*. L'existence d'un tel être n'est sans doute pas un objet de démonstration mathématique, ni de vérification expérimentale. Elle n'est atteinte que comme condition ultime de toute existence conditionnée, pour éviter la contradiction qu'il y aurait à attribuer une existence inconditionnée à ce qui ne serait qu'un ensemble de réalités conditionnées, à supposer sans cause un ensemble d'effets et de causes qui seraient elles-mêmes des

¹ *Id.*, *Métaphysique*, Livre I, ch. 1, 981 a 20 - 24.

² Voir : *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, Livre VI.

³ C'est pourquoi la morale promise par Sartre à la fin de *L'Être et le Néant* n'a jamais vu le jour.

⁴ Voir : *op. cit.*, notamment : Livre I, ch. 6 et 10.

⁵ Voir : HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, (BB), VI, C, et : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, ch. 7.

⁶ Voir : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre VI, ch. 13, 1144 a 31 ss.

⁷ Voir : *ibid.*, ch. 8 et 9.

⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, I, q. 86, a. 3. Voir aussi : q. 84, a. 1, *ad 3m*.

effets, bref à absolutiser le relatif. Tel est le sens du raisonnement par lequel Aristote, partant de l'existence de ces êtres en qui l'*actualité* est toujours empreinte de *potentialité*, infère celle d'un être « tel que sa substance soit acte (*ενεργεια*) », « principe »¹ de toute *actualisation*, et que l'on dénommera par la suite *acte pur*.

On a certes pris l'habitude, depuis Kant, et déjà Hume², de nier qu'une telle conclusion fût objet de science, pour la raison qu'elle n'offre aucune possibilité de vérification empirique, bien qu'elle apparaisse logiquement recevable³. Mais comme on pourrait difficilement fonder sur l'expérience la proposition qui interdit à la science de prétendre la dépasser, on pourra trouver plus cohérent de renoncer à récuser la connaissance métaphysique sur la base d'un tel *dogme* autoréfutant. Pourtant l'idée d'une telle connaissance paraît entraîner une difficulté plus profonde, si on cherche en quoi elle répond à la définition de la science précédemment élaborée. Car en un sens, si la science a pour fondement l'unité intelligible de son objet, l'absolu doit être objet de science en tant même qu'il est absolument un : c'est ainsi qu'Aristote déduisait de la pure actualité immobile du *premier moteur* son indivisibilité – car la divisibilité est une forme de potentialité⁴. Et Thomas d'Aquin montrait que l'être absolument nécessaire est un être *absolument simple*, à savoir un être en lequel on ne peut même pas distinguer l'essence et l'existence, soit un être dont c'est l'essence même d'exister, et dont l'existence est présupposée par celle des êtres qui, n'existant pas par essence, doivent tenir l'existence d'une cause distincte d'eux⁵. Un tel être ne peut être qu'absolument *unique*⁶ en même temps qu'indivisible, puisque en supposer plusieurs serait introduire en chacun d'eux la distinction de l'essence et de l'existence, et contredire la simplicité. Or, d'un tel *un absolu*, il faut dire qu'il est absolument *incomparable* et ne peut être connu à la mesure d'autre chose que lui-même. C'est pourquoi Platon, tout en reconnaissant sa nécessité suprême – parce qu'*une* chose ou *une* idée ne peut tenir son unité que de sa participation à l'*un*⁷ – situait ce principe « au-delà de l'essence (*επεκεινα της ουσιας*) »⁸, c'est-à-dire au-delà de ce dont on peut dire ce que c'est au moyen d'une définition.

Pour répondre à cette difficulté, on peut certes rappeler que l'*un* est un concept *transcendantal*, mais cette fois au sens scolastique du terme, qui désigne un concept d'un degré d'universalité supérieur à celui des *catégories* ; qui s'étend à toutes celles-ci, mais chaque fois en un sens différent ; qui ne saurait donc être restreint à aucune d'elles mais, à l'instar du concept

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre XII, ch. 7, 1071 b 20. Voir aussi : *Physique*, Livre VIII, ch. 5 ss.

² Voir : HUME, *Enquête sur l'Entendement humain*, dernier §.

³ Voir : KANT, *Critique de la Raison pure, Découverte et explication de l'apparence dialectique dans toutes les preuves transcendantales de l'existence d'un être nécessaire* (éd. Meiner, p. 584).

⁴ Voir : ARISTOTE, *Physique*, Livre VIII, ch. 10.

⁵ Voir : THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, I, q. 3, notamment : a. 4.

⁶ Voir : *ibid.*, q. 11.

⁷ Voir : PLATON, *Parménide*, notamment : 135 b - c, et 166 c 1.

⁸ *Id.*, *République*, Livre VI, 509 b 9. L'assimilation du *bien*, dont il est question dans ce texte, et de l'*un* était une thèse de Platon si l'on en croit Aristote, *Métaphysique*, Livre I, ch. 6, 988 a 7 - 15.

d'être¹, présente une plurivocité non équivoque dénommée *analogie*. Rien n'empêche donc d'envisager un être qui ne possède ni l'unité individuelle d'un composé matériel, ni l'unité intelligible d'une essence commune à plusieurs individus, mais une indivisibilité absolue impliquant une unicité absolue, lesquelles mettent cet être « hors des prises de toute numération »², comme de toute mensuration. Mais pour autant, il faut admettre avec Thomas d'Aquin que la connaissance de l'un absolu est à la fois relative et négative. *Relative* parce que son existence n'est connue que comme condition ultime de l'existence de ce qui n'est pas lui : la démarche qui y remonte n'est pas une déduction *a priori*, qui conclurait une propriété à partir d'une essence connue au préalable, mais une déduction *a posteriori*, qui remonte de l'existence de certains êtres, qui sont des effets, à leur cause première³. Celle-ci n'est donc connue par raisonnement que dans son *rapport* de causalité à l'égard de ce qui dépend d'elle, et par là, conclut Thomas d'Aquin, « on ne connaît pas ce qu'elle est en elle-même »⁴. On connaît bien plutôt « ce qu'elle n'est pas »⁵, car il est impossible de lui appliquer les concepts essentiels que nous formons à la mesure des réalités dérivées dont nous faisons partie : « quant à sa substance, la manière appropriée de la considérer est de le connaître comme distinct de tout »⁶. C'est pourquoi Thomas d'Aquin dit qu'une telle connaissance suit une « voie négative (*via remotionis*) »⁷ parce qu'elle ne vise son objet qu'en niant qu'il existe à la manière de ce qui n'est pas lui. La science d'un tel être comporte donc une irrémédiable *imperfection*⁸ – qui stimule le désir de connaître plus qu'elle ne le comble –, mais une science négative n'est pas pour autant un néant de science : elle permet d'énoncer au sujet de l'être absolu des propositions déterminées – par exemple qu'il n'est ni mobile ni multiple. Sauf à nier que la négation ait un sens, il faut considérer que ces propositions tiennent leur sens des notions intelligibles qu'elles contiennent, et que nous concevons *positivement*, même si nous n'en avons pas pour concevoir de la même manière l'être dont nous les nions. Cette négativité est en fait le seul moyen de ne pas appliquer au *sans-mesure* une mesure qui lui serait inadéquate : la science du sans-mesure apparaît ainsi comme la mesure de la science du mesurable, en ce qu'elle est la connaissance de la limitation ontologique des objets de cette dernière. De l'absolu nous ne pouvons avoir qu'une science relative, mais c'est elle qui nous donne connaissance de la relativité même du relatif, et nous évite de l'absolutiser.

*

¹ Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, 2.

² JEAN CACHIA, *op. cit.*, p. 37.

³ Voir : THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, I, q. 2, a. 2.

⁴ *Id.*, *Somme contre les Gentils*, Livre I, ch. 14.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Voir : *loc. cit.*

Concluons que la science ne peut se passer de la mesure à condition de ne pas prendre celle-ci en un sens seulement quantitatif, qui n'apporte que des déterminations partielles et approximatives. La mesure quantitative n'a de valeur scientifique que comme moyen de déterminer certaines qualités spécifiques que la science cherche ensuite à expliquer en les déduisant de l'essence de la réalité considérée. La mesure quantitative renvoie donc à une mesure qualitative, c'est-à-dire à la détermination d'essences intelligibles, exprimables à l'aide de concepts quidditatifs, qui servent de principe à tout raisonnement démonstratif. Qu'il ne puisse y avoir de science que du mesurable ne signifie donc pas que la science pourrait n'être que quantitative, et qu'une étude rationnelle mais non quantitative des étants ne pourrait avoir droit au titre de science. En revanche, dire qu'il n'y a de science que du mesurable en marque les limites : car la science s'arrête devant l'*indétermination* par défaut de l'accidentel non nécessaire, et devant la *non-détermination* par excès d'un absolu qu'elle ne peut connaître que négativement.

Peut-on être libre sans l'être absolument ?

I. IL N'EST DE LIBERTÉ QU'ABSOLUE.

A. La découverte de la liberté chez Descartes : de l'évidence à l'incompréhensibilité.

B. Pour être libre, il faut être cause première.

C. Si l'homme est libre, il l'est absolument.

II. CRITIQUE DE LA LIBERTÉ ABSOLUE.

A. Les contradictions de Sartre.

B. Liberté et indépendance.

C. Impossibilité d'une liberté absolue.

III. TOUTE-UISSANCE ET LIBRE ARBITRE.

A. Comment peut-on être libre ?

B. De quoi est-on libre si ce n'est de tout ?

C. Liberté et finitude.

En quelque sens qu'on l'ait pris, et quel qu'ait été le jugement des philosophes sur la réalité de son objet, le terme de liberté a toujours connoté l'idée d'indépendance. Ainsi l'esclave n'était pas libre parce que sa conduite, et parfois sa vie, dépendaient de la volonté de son maître. Par la suite, la personne humaine fut déclarée libre pour autant que ses actions ne dépendraient que d'elle et de rien d'autre, et l'indépendance à l'égard du vouloir d'autrui fut toujours plus revendiquée comme valeur politique principale.

Si l'on prend garde toutefois qu'*indépendant* signifie littéralement la même chose qu'*absolu*, on voit ce qu'a d'inévitablement problématique cette notion de liberté : appliquée à l'homme, elle paraît impliquer la contradiction d'attribuer l'indépendance à un être essentiellement dépendant et quant à son origine naturelle, et quant aux conditions naturelles et sociales de son action. Si la liberté humaine ne peut consister que dans l'obéissance aux lois de la nature et de la société, il semble qu'elle ne soit définie que contradictoirement par identification à son contraire, et ne soit donc en fait qu'une fiction idéologique.

Comment dès lors peut-on être libre si l'on n'a pas l'indépendance absolue qui caractérise l'être absolu lui-même ?

*

Selon Descartes, « la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons »¹. Il s'agit ici d'une expérience intellectuelle, celle du *doute méthodique* : l'exercice de la suspension du

¹ DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, Première partie, article 39.

jugement nous fait éprouver que rien ne nous empêche de refuser notre assentiment, et que rien ne nous force à le donner. L'évidence à laquelle conduit la révocation en doute de toute croyance incertaine est non seulement celle de la conscience de soi exprimée par le *cogito*, mais aussi, indissociablement, celle de la liberté du vouloir : « il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne pas le donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions »¹. Descartes accorde ainsi à la connaissance de la liberté l'immédiateté d'une intuition intellectuelle. La volonté s'éprouve elle-même comme déliée (*absoluta*) de toute causalité externe : elle est « tellement libre qu'elle ne peut jamais être contrainte »². Or, si elle a un pouvoir absolu sur ses jugements, et s'il est vrai qu'actions et passions dépendent aussi de ces derniers, on peut reconnaître à la volonté un pouvoir indirect sur elles. De plus, à la différence de l'entendement, dont la connaissance est limitée, donc relative et comportant des degrés, la volonté est un pouvoir simple de donner ou refuser son assentiment, à quoi que ce soit³ : en ce sens, elle peut être dite infinie, parce que rien ne la limite dans son exercice.

Paradoxalement, ce qui révèle ainsi notre liberté à elle-même en tant que pouvoir absolu lui révèle en même temps sa dépendance. Car la pratique méthodique du doute répond à l'expérience de l'erreur, et de l'incertitude qu'elle engendre⁴ : tirée de l'expérience du doute, la conscience de la liberté est aussi une expérience de la finitude humaine. Celle-ci se vérifie dans la connaissance certaine par la découverte de la dépendance ontologique du sujet pensant : celui-ci prend conscience que son imperfection lui est connue par comparaison avec une perfection absolue dont il porte l'idée sans pouvoir en être la source⁵. Reconnaître que l'idée d'un être absolument parfait ne peut avoir pour cause qu'un être possédant effectivement et réellement une pareille perfection, c'est, pour l'être qui pense une telle idée, se reconnaître créé, c'est-à-dire ontologiquement dépendant. Ainsi la liberté de la volonté humaine n'est absolue qu'à l'égard de son acte propre : jugement ou volition. Quant à l'existence, elle n'est pas absolue : elle n'est ni seule, ni première. Car, pour autant qu'elle est une perfection dans la créature, la liberté doit préexister en Dieu sous une forme *éminente*⁶. La liberté absolue de la volonté est la véritable image de Dieu en l'homme⁷, mais la liberté du Créateur est une toute-puissance, celle de la créature seulement une liberté de jugement, un *liberum arbitrium*.

Si la liberté humaine est une liberté créée, il faut en conclure qu'elle dépend de la liberté divine non seulement quant à son existence mais aussi quant à ses actes. La création est en effet une causalité qui a pour effet

¹ *Ibid.*

² *Id.*, *Les Passions de l'Âme*, Première partie, article 41.

³ Voir : *Id.*, *Troisième Méditation*, § 13.

⁴ Voir : *Id.*, *Première Méditation*, § 3.

⁵ Voir : *Id.*, *Troisième Méditation*, § 39.

⁶ Voir les *Raisons* données en appendice aux *Deuxièmes Réponses*, Définition 4.

⁷ *Id.*, *Quatrième Méditation*, § 9.

l'existence de tout ce qui n'est pas Dieu. Cela implique qu'il ne peut rien exister dans la créature dont Dieu ne soit la cause. Lors donc que la liberté créée agit, c'est-à-dire produit cet effet que nous appelons un acte ou une action, il faut que la volonté créatrice de Dieu soit impliquée dans cet acte à titre de cause première : la créature ne peut jamais être cause de ses actes sans que Dieu le soit aussi. Or le caractère absolument premier de la volonté divine implique la préordination de tout l'ordre des choses créées : « Dieu (...) a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu » par sa « toute-puissance », qui est « infinie »¹. Dieu, dans un même acte de création absolument libre, connaît et veut tout ce qu'il crée², y compris les actes du libre arbitre humain³. Or, si « nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu », « nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées »⁴. Il faut donc affirmer à la fois la liberté de la volonté humaine, qui est immédiatement évidente, et l'existence de Dieu, qui est démontrée, mais « *Comment on peut accorder notre libre arbitre avec la préordination divine* » reste un mystère justifié par l'incompréhensibilité de l'infini pour « notre pensée » qui « est finie »⁵.

La liberté humaine apparaît en fait plus problématique que celle de Dieu. Celle-ci ne fait que nommer le caractère absolu de la causalité originare, qui est présupposée à toutes les autres. Dans la « preuve » de la « thèse » du « troisième conflit des idées transcendantales »⁶, Kant montre que le principe même d'une explication causale implique l'affirmation d'une cause première, sans laquelle l'explication se condamnerait à l'inachèvement et contredirait sa propre exigence. Ainsi le déterminisme est contradictoire, car le concept scientifique de la détermination naturelle renvoie nécessairement à l'idée d'une cause originare, qui, étant la seule cause qui cause sans être elle-même un effet, ne peut être qu'une liberté⁷. La science ne peut donc se passer de l'idée de Dieu, et l'affirmation de son existence serait elle-même scientifique, aux yeux de Kant, si l'expérience pouvait la vérifier. Or, s'il est vrai que nous ne pouvons comprendre ce qu'est un tel être ni comment il peut exercer sa causalité, nous pouvons encore moins comprendre comment il pourrait y avoir des causes secondes sans qu'il y ait une cause première, ou comment un ensemble de réalités conditionnées (des causes qui sont elles-mêmes des effets) pourrait exister de manière inconditionnée. Même si on la déclare inconnaissable scientifi-

¹ *Id.*, *Principes de la Philosophie*, Première partie, article 40.

² *Id.*, Lettre à Mersenne du 27 mai 1630.

³ Voir : *Id.*, *Les Passions de l'Âme*, Deuxième partie, article 146.

⁴ *Id.*, *Principes de la Philosophie*, Première partie, article 40.

⁵ *Ibid.*

⁶ KANT, *Critique de la Raison pure*.

⁷ Voir : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, t.II, p.862.

quement, l'idée d'une cause première, nommée Dieu par la plupart, s'impose comme concept-limite de toute explication scientifique.

Pour autant, si une liberté première et originaire paraît nécessaire, une liberté seconde et dérivée paraît impossible. La liberté consiste en effet à pouvoir être l'origine d'une série de phénomènes sans dépendre soi-même d'une cause antécédente : elle se définit comme « un pouvoir de commencer absolument un état, et par suite aussi une série de conséquences de celui-ci »¹. Or la liberté humaine, à la différence de celle de Dieu, ne peut s'exercer que dans le temps. Comme telle, elle ne peut que briser l'enchaînement causal qui rend les phénomènes naturels explicables : « la liberté transcendantale » – c'est-à-dire considérée comme une cause – « est opposée à la loi de causalité »². Si donc la science implique nécessairement l'idée d'une cause première absolument libre, elle ne peut que récuser *a priori* l'existence d'une cause libre au sein des causes naturelles qui produisent leur effet dans le temps : « en présence d'un tel pouvoir anonique de la liberté, c'est à peine si la nature se laisse encore penser »³. Dès lors, toute action humaine doit être présumée explicable par des causes antécédentes, pour autant qu'elle se produit au sein du cours naturel des événements. Une liberté conditionnée est une contradiction dans les termes, s'il est vrai que le conditionnement consiste en une détermination causale excluant la spontanéité contingente qui définit la liberté.

Il faut en conclure que, du point de vue théorique, seul Dieu peut être libre : « un pouvoir transcendantal de la liberté (...) ne devrait exister qu'en dehors du monde »⁴. Kant considère pourtant l'affirmation métaphysique de cette liberté transcendantale comme une « présomption téméraire »⁵. En revanche, il considère la liberté humaine comme une vérité nécessaire, parce que la loi morale la présuppose, bien qu'elle soit théoriquement inconnaissable⁶. Ce qui est une connaissance certaine du point de vue pratique ne peut être qu'un postulat du point de vue théorique, la première visant une liberté nouménale sur laquelle la science des phénomènes n'a rien à dire. Cette subtile distinction était pour Kant la condition *sine qua non* pour échapper au spinozisme⁷. Mais ce dernier paraît plus cohérent lorsque, que, au nom de la rationalité et de l'explicabilité du réel, il récuse la liberté humaine comme une illusion, ainsi que son transfert en Dieu sous la forme d'une volonté créatrice, qui est tout le contraire d'une nécessité causale, et qui explique tout par l'inexplicable⁸. Si Dieu est l'être nécessaire, dont la raison ne peut manquer de reconnaître l'existence, il faut en conclure que « Dieu seul est cause libre »⁹ pour autant qu'il est le tout de l'être qui ne

¹ KANT, *Critique de la Raison pure*, Preuve de l'antithèse de la Troisième antinomie.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, Remarque sur l'Antithèse.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir : *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, Déduction des Principes de la Raison pure pratique.

⁷ Voir : *Op. cit.*, Examen critique de l'Analytique.

⁸ Voir : SPINOZA, *Éthique*, Première partie, Appendice.

⁹ *Loc. cit.*, Proposition 17, Corollaire 2. Spinoza n'en développe pas moins, dans son *Traité théologico-politique* (ch. 16 et 20), une théorie de la liberté civile, qui fonde l'État sur une renonciation à

dépend de rien d'extérieur. Mais sa liberté consiste en ce qu'il produit tous ses effets « par la seule nécessité de sa nature »¹, tandis que ces effets – les « modes »² de Dieu, et, parmi eux, les hommes – ne sont et n'agissent que par la nécessité de la nature divine et sous l'effet des modes qui les précèdent.

Toutefois, même si l'on admet sa cohérence, ce nécessitarisme n'en apparaît pas moins hypothétique tant que l'explication intégrale du réel n'est pas effective. Il est clair que, dans sa métaphysique, Spinoza ne conçoit *a priori* que le programme d'une telle explication, c'est-à-dire de la déduction de toute chose et de tout événement à partir de la nécessité intrinsèque de l'essence divine. Mais en outre, cette conception s'élabore à partir de propositions initiales dont la nécessité n'est pas expliquée, et qui peuvent donc apparaître plutôt arbitraires que nécessaires : sans doute était-il logique de recourir à un « ordre géométrique »³ pour traiter des hommes « comme s'il s'agissait de lignes, de surfaces et de solides »⁴, mais c'était se condamner à laisser sans justification les présuppositions fondamentales de la doctrine. D'un autre point de vue, Kant fait remarquer que l'idée d'une nécessité absolue est toujours au-delà de ce que nous pouvons connaître par l'expérience, laquelle ne donne à voir que des nécessités conditionnelles et relatives⁵. Le nécessitarisme apparaît dès lors, tant du point de vue de la démonstration rationnelle que du point de vue de la vérification expérimentale, comme un postulat. Or, qu'il n'y ait là qu'une option théorique peut paraître faire la preuve de ce qu'elle prétend nier, cette liberté de juger en dépit de ce que l'entendement connaît, dont parlait Descartes. L'option nécessitariste serait ainsi l'effet d'une liberté qui abdiquerait son propre pouvoir : c'est ce que Sartre appelle la « mauvaise foi »⁶. En l'absence de nécessité démontrée, « l'évidence de la liberté » conserve tous ses droits⁷.

Comme Descartes, Sartre découvre la liberté dans la conscience elle-même, qui fait de l'homme un être *pour-soi* plutôt qu'un simple *en-soi*. Le doute cartésien révélait un pouvoir de distanciation à l'égard de tout contenu possible, pouvoir que Sartre dénomme *néantisation*. La conscience a le pouvoir de tenir pour rien ce qui paraît s'imposer à elle, et ce pouvoir s'exerce notamment à l'égard de ce qui paraît n'être plus en son pouvoir et la déterminer : son passé. Présence à soi, la conscience est conscience que le passé n'est plus : « c'est continuellement que la conscience se vit elle-

l'indépendance naturelle et en appelle assez clairement à une réforme volontaire des institutions. C'était léguer à ses commentateurs une contradiction peut-être difficile à surmonter, la revendication politique de la liberté apparaissant d'après l'*Éthique* comme celle d'une illusion idéologique, sauf à identifier la liberté avec la reconnaissance de la nécessité du Tout, dans le détail comme dans l'ensemble, ce qui est sans doute accorder aux pouvoirs établis l'avalisation métaphysique la plus forte qu'ils puissent souhaiter.

¹ *Ibid.*

² *Loc. cit.*, Proposition 16.

³ « *Ethica ordine geometrico demonstrata* », *Op. cit.*, Titre.

⁴ *Op. cit.*, Troisième partie, préambule.

⁵ KANT, *Critique de la Raison pure*, Représentation sceptique des questions cosmologiques.

⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, 1^{ère} partie, ch.II, § III.

⁷ Voir : *op. cit.*, p.78.

même comme néantisation de son être passé »¹. Ainsi, « la liberté, c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son propre néant »². Au rebours de la tentative spinoziste pour dénoncer la liberté comme une illusion, l'évidence intime de celle-ci permet de donner une explication des postulations déterministes : car la conscience de pouvoir suscite un sentiment, « l'angoisse », « saisie réflexive de la liberté par elle-même »³. L'être libre est celui qui a conscience de ne dépendre en dernière instance que de soi : on s'est toujours déjà choisi, même en pensant obéir à des déterminations reçues de l'extérieur⁴. Le déterminisme protège contre cette angoisse en niant la « transcendance »⁵ d'un être qui est toujours irréductiblement au-delà de ce qu'il est déjà.

La liberté humaine ne peut donc être qu'absolue : être libre, c'est n'être prédéterminé par rien, et être le principe radical de ce qu'on est. D'où la célèbre formule : « L'homme est l'être chez qui l'existence précède l'essence »⁶, reprise d'allure heideggérienne de la formule de Jules Lequier : « Faire, et, en faisant, se faire, et n'être rien d'autre que cela ». Sartre explore les conditions ontologiques d'une telle liberté : l'homme n'est libre que pour autant que rien ne lui préexiste qui le détermine dans son être. « Si Dieu existe, l'homme n'existe pas. Si l'homme existe, Dieu n'existe pas »⁷. Et « il n'y a pas de nature humaine »⁸. *L'en-soi*, c'est-à-dire dire l'existant en général, est à la fois incréé et contingent, car il n'y a pas d'absolu fondateur qui serait cause et raison d'être de tout le reste : « Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité »⁹. Au sein de cette absurdité du monde, le *pour-soi*, c'est-à-dire l'homme conscient de soi, est principe radical de sens et de valorisation, sans norme extérieure ni préétablie. La liberté pour l'homme consiste à « se choisir »¹⁰ – en quoi l'on peut voir une transposition anthropologique de l'*aséité* divine, qui permet à Sartre de présenter son « existentialisme » comme « une tentative pour développer toutes les conséquences d'une position athée cohérente »¹¹.

*

Si absolue qu'elle soit, la liberté du pour-soi n'en comporte pas moins une limite intrinsèque : car ce dernier est libre vis à vis de tout sauf de sa propre liberté. Principe radical de soi, il doit savoir qu'il en « décide seul, injustifiable et sans excuse »¹² : il ne peut pas ne pas en décider, et

¹ *Op. cit.*, p.65.

² *Ibid.*

³ *Op. cit.*, p.77.

⁴ Voir : *ibid.*

⁵ *Op. cit.*, p.78.

⁶ *Id.*, *L'Existentialisme est un humanisme*.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Id.*, *L'Être et le Néant*, p.34.

¹⁰ *Op. cit.*, p.516.

¹¹ *Id.*, *L'Existentialisme est un humanisme*.

¹² *Id.*, *L'Être et le Néant*, p.77.

c'est là ce qui permet de dénoncer comme *mauvaise foi* toute tentative pour dissimuler cette décision radicale en l'abritant sous un sens et des normes soi-disant objectifs. C'est pourquoi Sartre dit que la liberté est une *condamnation*, car on peut tout choisir sauf d'avoir à choisir. Mais en outre, il s'agit ici d'une condamnation à mort, puisque, quoi que l'on choisisse, c'est en fin de compte pour rien¹. Ce *pour rien* de la liberté redouble l'absurdité de l'être en-soi qui est *de trop* : être libre, c'est pour l'homme avoir à donner du sens à ce qui est, en l'absence de tout sens prédéterminé indépendamment de lui. Mais en fin de compte, il n'y a rien d'autre à choisir que l'absence de sens, car ma mort scellera définitivement « la néantisation de toutes mes possibilités »², par lesquelles je donnais sens à mon existence en l'ordonnant à des fins. L'homme est absolument libre, mais de quoi ? En fin de compte : de rien – du rien. L'homme selon Sartre est, autant que selon Heidegger, *être-pour-la-mort* : celle-ci, supposée être son anéantissement, est son seul droit en même temps que son unique destin.

Elle donne en fait à vérifier que le pour-soi, en dépit de sa liberté, ne peut pas en réalité s'arracher à l'en-soi : transformant définitivement l'existence en passé, la mort fixe à jamais l'essence de l'existant en lui interdisant de pouvoir être autre et de s'anticiper. On voit ici ce qu'il y a de paradoxal dans la négation de la nature humaine puisque, dans la mort, la liberté se heurte évidemment à une nécessité naturelle, commandée par un ordre causal caractéristique des êtres vivants. Si donc la liberté permet au pour-soi de se faire un monde en introduisant dans l'étant un sens inédit, ce ne peut être que sur la base d'un ordre du monde qui lui préexiste : car pour pouvoir mourir, il faut être né ; et lorsque Sartre écrit qu'« en un certain sens je choisi d'être né »³, ce ne peut être qu'au sens où il dépend de l'homme d'assumer sa naissance, son passé, et de se maintenir en vie. Mais il est trop évident que pour avoir une telle liberté *a posteriori*, il faut d'abord être né dans une certaine espèce : la nature humaine est la condition d'exercice de la liberté ; la liberté ne peut être donation de sens que si la nature est prédisposée à une telle donation. Il faut beaucoup d'arbitraire – ou de mauvaise foi, au sens ordinaire de l'expression – pour faire, comme Sartre, abstraction d'une telle prédisposition.

La prédisposition naturelle à la liberté implique d'ailleurs, comme tout aussi naturelle, l'existence sociale. Car l'accession du pour-soi à la conscience de sa liberté suppose non seulement sa génération naturelle dans l'espèce humaine, mais aussi le prolongement de celle-ci dans la relation éducative, la *païdeïa* des Grecs. Sartre n'ignore assurément pas la vie en société, considérant que le pour-soi est toujours un *pour-autrui*. Mais de ce point de vue, la liberté ne peut lui apparaître que comme une condamnation non seulement à la mort, mais à l'enfer. Selon la réplique célèbre de *Huis-Clos*, « l'enfer, c'est les autres ». Infernale est en effet la situation d'une liberté qui se pense absolue mais se trouve sans cesse confrontée à

¹ Voir : *op. cit.*, p.721.

² *Op. cit.*, p.621.

³ *Op. cit.*, p.641.

d'autres libertés tout aussi absolues qu'elle. C'est ainsi par exemple que le regard d'autrui me dépossède du monde¹ en lui donnant chaque fois un sens qui n'est pas le mien. Se penser absolument libre, c'est vouloir être Dieu². L'enfer, c'est l'impossibilité d'accéder à la divinisation, en l'occurrence l'impossibilité d'être Dieu pour une liberté qui se pense absolue mais n'est pas une toute-puissance parce qu'elle se heurte à d'autres libertés. C'est pourquoi, si Dieu n'existe pas, il n'est sans doute pas vrai que tout soit permis, ni possible. Mais si Dieu n'existe pas, l'homme ne peut être qu'en enfer dès ici-bas, parce que le projet fondamental qui l'anime est contradictoire et irréalisable³.

L'enfer social de Sartre n'est pas sans rappeler l'*état de nature* de Hobbes, ainsi que sa transposition dans cette phase que Rousseau conçoit comme la dégénérescence de la « société commencée »⁴. Les doctrines de ces derniers divergent à partir d'un présupposé commun : la définition de la *liberté naturelle* comme indépendance, et celle de l'état de nature, réel ou hypothétique, comme situation dans laquelle la liberté s'exerce en toute indépendance, sans lois ni autorité souveraine. Nonobstant leur divergence, ces doctrines conduisent à une leçon commune : qu'une telle liberté ne peut exister durablement qu'à la condition que la nature donne aux hommes de quoi se satisfaire sans entrer en concurrence et en conflit, ce qui suppose – en faisant abstraction du problème de la perpétuation de l'espèce pour un être dont la sexualité a besoin de la socialisation – une abondance des ressources et des dispositions internes à la coexistence pacifique. Dès lors que ces conditions sont supposées inexistantes, par nature ou par accident, l'indépendance des libertés devient le principal obstacle à leur exercice, et celui-ci ne demeure possible que moyennant des institutions qui la limitent.

Il y a donc une dialectique de la « liberté naturelle », qui interdit à l'homme de prétendre à l'indépendance, sinon sous la forme de mises à l'écart – tel l'érémisme – que seule une vie sociale préalable a rendues possibles, et qui ne peuvent être qu'exceptionnelles. Nous sommes par là reconduits à l'idée que « l'homme est par nature un animal politique »⁵. Pour justifier cette thèse, Aristote faisait valoir que non seulement l'humanité est une espèce « naturellement communautaire (*koinônikon phusei*) »⁶, à l'instar de quelques autres, mais qu'en outre elle a pour caractéristique propre que, chez elle, « l'utile et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste »⁷, ainsi que l'organisation qui résulte de l'idée qu'on s'en fait, sont l'objet de cette différence spécifique de l'homme qu'est le *logos*, c'est-à-dire le discours raisonné. Car s'il y a un besoin naturel d'organisation politique, pour l'exercice du pouvoir en vue du bien com-

¹ *Op. cit.*, p.328 ss.

² Voir : *op. cit.*, p.653-654.

³ Voir : *ibid.*

⁴ ROUSSEAU, *Discours sur l'Inégalité*, 2^{ème} partie.

⁵ ARISTOTE, *Politique*, Livre I, ch.2.

⁶ *Id.*, *Éthique à Eudème*, Livre VII, ch.10.

⁷ *Id.*, *Politique*, Livre I, ch.2.

mun, il n'y a pas de prédétermination naturelle des institutions humaines : celles-ci résultent en définitive de conventions, qui sont des décisions humaines (*théseis, nomoi*), ce qu'atteste leur caractère variable, révisable, transitoire. Les institutions sont arbitraires sans être insensées : l'animal politique est voué à s'auto-organiser, et ainsi il fait mieux ce qu'il veut que dans la prétendue indépendance naturelle.

On n'est donc politiquement libre qu'à la condition de ne pas l'être absolument. Le mythe du pouvoir absolu est un fantasme trompeur. Platon remarquait déjà que le tyran est le moins libre des hommes, esclave qu'il est de ses passions, et tributaire de ses complices¹. L'histoire permet de vérifier que « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »². C'est que, selon un mot de Tite-Live, « toute la force d'un pouvoir est dans le consentement de ceux qui lui obéissent ». L'essence même du pouvoir politique – à la fois comme *pouvoir sur...* et comme *pouvoir de...* – est d'être un concours de volontés. C'est pourquoi « la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut », elle est « le droit de faire tout ce que les lois permettent »³, si du moins l'on entend par « ce que l'on veut » le caprice ou l'arbitraire individuel, et si d'autre part les lois sont assez justes pour que chacun puisse y reconnaître sa propre volonté. Par ailleurs, le moyen d'échapper aux mirages et aux méfaits de l'absolutisme – despotique ou démocratique –, sera de séparer les pouvoirs pour en faire autant de contre-pouvoirs⁴.

Une liberté à ce point conditionnée est-elle encore une liberté ? Question légitime, mais qui présuppose que nous ne serions libres qu'à la condition que rien ne soit imposé par notre statut d'être à la fois naturel et social. Le doute vient de ce que nous pensons la liberté comme exclusive de toute nécessité. Mais cette exclusion est-elle elle-même tenable ? Il faudrait pour cela concevoir l'idée d'une absence totale de nécessité, c'est-à-dire d'une contingence absolue. Un être contingent est celui qui peut ne pas être. D'où la nécessité pour lui d'avoir une cause qui lui préexiste et le fasse être. Un être absolument contingent devrait donc se faire surgir lui-même du néant, ce qui est une contradiction puisqu'un être ne saurait se préexister, ni le néant produire quoi que ce soit. C'est bien pourquoi Sartre, en affirmant la contingence de tout l'étant « en-soi »⁵, se garde bien de poser la question de son origine, et suppose implicitement qu'il a toujours été, c'est-à-dire le considère en vérité comme un être nécessaire. On retrouve ici la logique de la « troisième voie »⁶ de Thomas d'Aquin : s'il y a du contingent, il y a du nécessaire. L'existence de l'être contingent suppose

¹ Voir : PLATON, *Gorgias*.

² ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre I, ch.4.

³ MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, Livre XI, ch.4.

⁴ Voir : *Op. cit.*, Livre XI, ch.6, à propos de la constitution anglaise, et le prolongement chez Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*.

⁵ « Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité » (SARTRE, *L'Être et le Néant*, p.34).

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.3.

comme son fondement premier l'existence d'un être nécessaire, et même, pour ne pas régresser à l'infini, d'un être qui ne soit pas conditionnellement, mais inconditionnellement, c'est-à-dire absolument nécessaire. L'être absolu ne peut être qu'un être nécessaire, et cette forme de contingence qu'est la liberté ne peut exister que sur fond de nécessité, et non pas en son absence.

Sans doute faut-il en conclure qu'à certains égards l'être absolu n'est pas absolument libre. De même que l'homme selon Sartre est libre de tout sauf d'être libre, de même l'être absolu ne saurait être libre à l'égard de son propre être : en Dieu comme en l'homme, la liberté présuppose l'être comme sa condition de possibilité. Et si la contingence de l'être humain lui rend possible une certaine part de choix à l'égard de lui-même, cette possibilité est exclue de l'être absolument nécessaire, qui ne peut ne pas être ni être autrement qu'il n'est. C'est pourquoi Thomas d'Aquin dit que Dieu se veut nécessairement lui-même, ou, puisque le bien désigne l'être en tant qu'objet de la volonté, que Dieu veut nécessairement sa propre bonté¹. La perfection ontologique de l'être absolu est le seul objet adéquat de sa volonté, mais il n'y a pas de place ici pour l'acte d'élection d'un libre arbitre : l'acte de se vouloir soi-même est identique à l'être divin et aussi nécessaire que lui.

Si l'être absolu est libre, ce ne peut donc être qu'à l'égard de ce qui n'est pas lui. L'est-il alors absolument ? Ce problème se pose à Descartes comme celui de la création des « vérités éternelles »². S'il crée, Dieu est créateur à la fois de l'essence et de l'existence des choses créées. Il doit donc être aussi libre à l'égard de l'une qu'à l'égard de l'autre, et peut donner à l'univers créé les lois qu'il veut. Ce serait asservir Dieu « au Styx et aux Destinées », bref raisonner en païen, que de penser que la volonté créatrice devrait obéir en créant à certaines exigences. Comme déjà Guillaume d'Occam, Descartes pense que la toute-puissance divine pouvait non seulement créer un espace à plus de trois dimensions – ce que la géométrie démontre être tout à fait possible – mais aussi faire que les rayons du cercle soient inégaux, qu'il y ait des montagnes sans vallée, et d'une manière générale que les contradictoires soient vraies en même temps. Pourtant Descartes n'a jamais pu répondre à certaines difficultés qui paraissent insurmontables : Dieu pourrait-il – on le demandait aux occamistes – créer une pierre assez lourde pour qu'il ne puisse la soulever³ ? Plus généralement : le créateur pourrait-il créer de l'incrédé ? « Dieu ne peut pas faire Dieu »⁴, écrit Thomas d'Aquin : sauf à se nier elle-même, il semble que la toute-puissance divine doive obéir au moins au principe de non-contradiction⁵. Si ce dernier n'avait aucun rapport avec l'essence divine, cela voudrait dire qu'il revient au même pour Dieu d'exister et de ne pas exister.

¹ *Id.*, *Somme contre les Gentils*, Livre I, ch.80.

² DESCARTES, Lettre à Mersenne du 27 mai 1630.

³ Voir : DESCARTES, Lettre à Élisabeth du 3 novembre 1645.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre II, ch.25.

⁵ Voir : LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, § 226.

Descartes voulait assurément échapper au nécessitarisme, que Spinoza au contraire voudra justifier contre lui. Or le nécessitarisme spinoziste comporte une contradiction : tout ce qui n'est pas Dieu – ses « modes » – découle nécessairement de l'essence nécessaire de Dieu, sans lui être pourtant coéternel. Dans l'ordre logique – celui-là même qui commande le géométrisme de Spinoza –, la nécessité consiste en ce que la conclusion est vraie du fait même et du seul fait de la vérité des prémisses : celles-ci ne peuvent être vraies sans que celles-là le soient. Dans l'ordre causal, l'effet est simultané à sa cause, puisqu'il n'est rien d'autre que l'action de sa cause. Et si une cause est nécessaire, ou nécessitante, c'est-à-dire ne peut pas ne pas produire son effet, l'effet ne peut qu'exister si la cause existe, à moins d'être empêché par une autre cause. Or rien ne pouvant s'opposer à l'efficience d'une cause absolue, l'effet nécessaire d'une cause éternelle doit être éternel comme elle. Et si Dieu produit des effets qui peuvent ne pas être alors que lui, nécessairement, est, il faut dire qu'il ne les produit pas par une nécessité de nature, et qu'ils sont avec lui dans une relation contingente. Or si Dieu ne produit pas ses effets par nécessité, reste qu'il les produise par volonté, c'est-à-dire par une libre décision. En ce sens Kant a raison de dire que l'ordre causal des phénomènes naturels renvoie à l'idée d'une liberté originaire, c'est-à-dire d'un créateur, et que si l'on peut déduire l'existence du créateur de celle de la création, il est en revanche impossible de déduire la création du créateur. Son seul tort est d'avoir refusé de considérer des propositions si bien déduites comme de véritables connaissances, et de leur avoir préféré, pour sortir du spinozisme, les contradictions de la philosophie critique.

Si c'est une liberté qu'il faut mettre au principe de l'être créé, rien n'empêche qu'une certaine liberté existe dans la créature. Car une cause ne peut donner que ce qu'elle a, mais si elle l'a, elle peut le donner. Voltaire, aux prises avec l'antinomie de la liberté et du déterminisme, avait vu que la liberté divine était la condition de possibilité de la liberté humaine : « Si Dieu est libre, ainsi que les fatalistes eux-mêmes doivent l'avouer, pourquoi ne pourra-t-il pas communiquer à l'homme un peu de cette liberté ? »¹. Rien ne nécessite l'être absolu à créer ni à ne créer que du nécessaire : c'est le statut même de l'être absolument nécessaire qui exclut le nécessitarisme. Inversement, l'homme ne pourrait posséder la liberté s'il n'était le produit d'un créateur libre², mais seulement d'une nature non-libre. Seul un être qui a le pouvoir de faire exister librement peut avoir aussi le pouvoir de faire exister des libertés. Kant a repris l'argument dans la Remarque sur la preuve de la thèse de la troisième antinomie : la démonstration de la liberté originaire de la cause première rend pensable l'existence et l'exercice d'une liberté dérivée, puisque la causalité naturelle déterminante ne saurait être la seule forme de causalité ; l'homme peut n'être pas le simple jouet

¹ VOLTAIRE, Lettre au Prince de Prusse, 1738.

² Voir : LEIBNIZ, citant Bayle citant Duns Scot, *Essais de Théodicée*, § 232.

des causes naturelles dans la mesure où celles-ci sont suspendues à la liberté du créateur. Ainsi l'homme n'est pas libre bien que créé, mais libre parce que créé.

Qu'en est-il alors du problème de la préordination divine, qui ne peut que s'étendre à toute réalité créée ? Kant¹, après Thomas d'Aquin², répond que c'est un faux problème, ou un problème mal posé, parce qu'on envisage le rapport entre créateur et créatures sur le modèle du rapport entre les causes et les effets créés, naturels ou libres. Or il ne peut pas y avoir de rapport chronologique entre la cause première et l'univers des causes secondes : la création n'est pas un moment originel, mais une dépendance ontologique permanente³. Elle n'a donc pas à être envisagée non plus comme une planification préalable. L'être absolument nécessaire est nécessairement éternel, mais pour autant « il n'y a rien de futur pour Dieu »⁴. Il y a donc une préordination des choses si l'on entend par là la dépendance de ce qui est ontologiquement second par rapport à ce qui est ontologiquement premier. Mais cette ordination dans l'être n'est pas de l'ordre d'une prévision dans le temps : Dieu ordonne les choses non pas en leur fixant d'avance un ordre de déroulement temporel, mais en les ordonnant à lui, parce qu'il est leur principe et leur fin, et que rien ne peut le motiver à créer si ce n'est sa propre bonté. Et les actions libres des hommes s'inscrivent comme le reste dans l'ordre divin non pas en dépit de leur contingence, mais par leur contingence même : car c'est la vocation des causes libres créées que d'exercer d'elles-mêmes et par elles-mêmes la causalité que le créateur leur donne d'être. Et assurément, Dieu n'ignore rien de ce qu'il crée, actions libres comprises : mais il sait tout précisément dans la mesure où il n'a rien à savoir d'avance.

Quel est alors ce « peu de liberté » dont l'homme peut disposer ? L'homme n'a pas le pouvoir divin de faire exister quelque chose par sa seule volonté, ou de créer *ex nihilo*. Mais il exerce un pouvoir analogue si s'offrent à lui des possibilités qu'il lui appartient de réaliser par lui-même. La liberté humaine n'est pas une toute-puissance, mais un libre arbitre, c'est-à-dire une capacité de choix. Pour que celle-ci puisse exister et s'exercer, il faut qu'il y ait quelque chose à choisir, c'est-à-dire des possibles divers dont la réalisation est contingente. Ici encore, on voit comment la création divine est nécessaire pour fonder la liberté humaine : car la contingence radicale de l'acte créateur apparaît comme la condition de possibilité d'un univers où il y ait du possible, c'est-à-dire d'un univers où il n'y ait pas seulement du fortuit ou seulement du nécessaire, mais aussi du contingent à l'intérieur d'un ordre qui le rende réalisable. L'homme vérifie la réalité d'un tel contingent, et de sa propre liberté de le mettre en œuvre,

¹ Voir : KANT, *La Religion dans les Limites de la simple Raison*, 1^{ère} partie, Remarque générale, note.

² THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre II, ch.19.

³ Voir : *op. cit.*, Livre II, ch.18.

⁴ *Id.*, *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, I, dist.38, q.1, ad 5m. La représentation du Dieu créateur comme ingénieur calculateur a effectivement conduit à annuler, sinon nier, la liberté humaine – c'est clair chez Leibniz.

lorsqu'il intervient dans le cours naturel des choses, par la connaissance des lois de la nature et des moyens qu'elle lui offre pour agir sur elle. Il fait ainsi la preuve que, contrairement à ce que dit Kant, la légalité de l'ordre naturel et la liberté ne sont pas antinomiques, puisque c'est sans rien changer aux lois de la nature, et plus encore sans les contredire, que l'homme agit efficacement : l'art perfectionne la nature en lui faisant faire comme elle le ferait ce qu'elle ne produit pas d'elle-même¹. Ne pas voir là une preuve de la liberté humaine est un aveuglement : Edgar Morin juge à juste raison absurde de prétendre que l'homme est « le pantin de l'ADN » – c'est-à-dire le simple effet nécessaire de l'hérédité naturelle – à l'époque où précisément la science biologique le rend capable de manipuler à volonté son propre patrimoine génétique, et le contraint de soumettre à des règles morales cet inquiétant usage de sa liberté.

Cela redonne tout son sens à la différence que posait Descartes entre la liberté divine et la liberté humaine. La première est une véritable « liberté d'indifférence », parce qu' « il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais »². Nonobstant la question des vérités éternelles, il reste que le seul objet adéquat de la volonté divine est Dieu lui-même, et que, pour elle, aucun autre bien ne pourrait constituer un motif déterminant de création. C'est pourquoi la question du « meilleur des mondes possibles » ne se pose pas : la perfection intrinsèque supposée d'un monde n'est pas ce qui pourrait motiver Dieu, et le monde qu'il crée aura toujours sur tous les mondes seulement possibles la supériorité d'exister. Rien n'est nécessaire à l'être nécessaire en dehors de lui-même : créer un monde n'est pour Dieu l'effet d'aucune nécessité, ni interne ni externe ; la création ne répond à aucun besoin qui affecterait le créateur, et elle n'ajoute aucun complément d'être à son être : elle ne peut avoir d'autre motivation que la bonté absolue elle-même, et en cela elle est absolument gratuite, sans pour autant être insensée. « Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme »³, dont la volonté n'est pas principe du bien, mais peut seulement décider de tendre à un certain bien qui s'offre à elle, dès lors qu'il est reconnu comme tel. Ainsi nous faisons ce que nous voulons pour autant que nous agissons par choix, mais nous y réussissons d'autant mieux que ce choix est motivé en connaissance de cause : sinon notre liberté risque de se leurrer et de faire ce que nous ne voulons pas en croyant faire ce que nous voulons. Certes, notre liberté peut bien s'exercer dans l'indifférence : elle est même seule à pouvoir se déterminer dans une telle situation, et c'est pourquoi l'âne de Buridan est mort. Mais l'indifférence n'est nullement une condition, encore moins la perfection de notre liberté : elle en est plutôt « le plus bas de-

¹ Voir : ARISTOTE, *Physique*, Livre II.

² DESCARTES, *Réponses aux sixièmes Objections*, § 610.

³ *Ibid.*

gré »¹, et notre volonté est d'autant plus libre qu'elle est plus motivée, parce que seule la motivation supprime l'incertitude et l'irrésolution.

N'est-il pas toutefois contradictoire de dire que la volonté est d'autant plus libre qu'elle obéit à une motivation plus forte ? Non, parce qu'une telle force n'a rien à voir avec celle d'une cause mécanique entraînant nécessairement et aveuglément son effet. Dans un mécanisme, on peut voir une certaine nécessité parce que la cause préexiste à son effet, et que celui-ci ne manque pas de se produire si rien n'entrave l'action de la cause. Mais la motivation est une détermination par la fin visée, ou, comme on dit, téléologique. Or la fin est ce qui par définition ne préexiste pas à ce qu'elle détermine, mais ne peut exister au contraire que si sont mis en œuvre les moyens adéquats à sa réalisation. Une cause à ce point contingente ne saurait donc être nécessitante, et c'est dans la mesure même où elle se détermine d'après sa fin que la volonté peut se savoir libre *a necessitate*, et ce d'autant plus que l'action est mieux délibérée. C'est pourquoi Descartes dit que « d'une grande lumière dans l'entendement suit une grande inclination dans la volonté »², et Leibniz ajoute qu'une détermination téléologique « incline sans nécessiter »³. Une telle détermination ne va pas sans contingence, alors même qu'elle est pleine de sens, et la liberté humaine peut sans doute être définie comme la conscience de cette contingence dans le choix des moyens en vue d'une certaine fin. Si l'homme n'est pas libre de tout, ce qui est trop évident, au moins est-il libre de cela, et cherche-t-il légitimement à s'en assurer la possibilité au maximum, dans la société de ses semblables.

Sa parenté avec la liberté divine expose la liberté humaine à une illusion dont elle a sans doute besoin de se libérer : celle de se considérer comme absolue. Cela peut consister pour la liberté à se prendre elle-même pour fin : le libre arbitre ne s'engage à rien ou entend se dégager de tout ce à quoi il s'engage. C'est ce que Hegel appelle, dans la Préface aux *Principes de la Philosophie du Droit*, la « liberté du vide », qui, en politique, se manifeste comme refus ou destruction de toutes les institutions. Une telle liberté s'anéantit elle-même en se vidant de tout contenu, et découvre qu'elle n'est réelle qu'en s'investissant dans un certain bien. Mais l'illusion peut alors consister à croire que la liberté est à même de décider du bien, alors qu'elle reçoit au contraire ses conditions d'exercice de la constitution à la fois naturelle et sociale qui caractérise l'être humain. Si la liberté humaine pouvait décider du bien au lieu d'avoir à s'y ordonner, elle n'échouerait jamais dans ses entreprises. De ce point de vue, la possession du libre arbitre est la condition première de toute forme de liberté, mais il n'est liberté qu'en puissance, et la liberté réelle est bien plutôt le pouvoir de bien agir, c'est-à-dire la vertu ou *libertas a peccato*.

¹ *Id.*, *Quatrième Méditation*, § 9.

² *Op. cit.*, § 11.

³ LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, Livre II, ch.21, § 8.

Ordonner la liberté humaine au bien n'est pas l'annuler, mais lui donner un sens. Si ce sens est fondé sur la liberté du créateur qui le donne, alors la liberté est réelle parce qu'elle n'est pas pour rien. La philosophie de Sartre est la vérification par l'absurde que, privée de Dieu, la liberté humaine est condamnée à être insensée et à désespérer d'elle-même. Si au contraire Dieu existe, comme une réalité et non pas seulement comme une idée de la raison pure ou comme un idéal irréalisable, alors les rêves humains les plus fous cessent d'être condamnés à l'échec : telle est évidemment la raison d'être des « postulats de la raison pratique » kantien. Dieu existant, l'homme peut vouloir autre chose que le néant : il peut vouloir l'absolu lui-même, avec l'espoir réel de l'atteindre s'il se laisse atteindre. Le sens de la *transcendance* qu'est la liberté humaine est alors de pouvoir dépasser la condition simplement naturelle de l'homme par l'entrée dans une relation surnaturelle à la transcendance divine.

Le cas de Sartre montre aussi de façon exemplaire que l'homme vérifie sa liberté peut-être surtout dans son pouvoir de décider de sa relation à l'absolu qu'il n'est pas. L'homme a en effet manifestement la capacité de récuser son statut de créature. Selon Thomas d'Aquin, l'homme ne peut être cause première que dans l'ordre du mal, lorsque sa volonté vient faire obstacle au bien voulu par Dieu, introduisant dans la création un désordre qui n'y était pas. La liberté fondamentale est ainsi de choisir entre coopérer librement au bien dont Dieu est le principe, et vouloir s'instituer cause première, principe de soi, ce que la Bible dénomme *péché*, et Pascal « misère de l'homme sans Dieu ». On ne peut certes pas dire que le créateur impose sa présence et sa puissance avec une évidence très contraignante. On serait même tenté de souhaiter son intervention plus active, s'il n'était pas contradictoire de revendiquer la liberté pour l'homme, et de vouloir que Dieu fasse le gendarme¹. À quoi servirait à l'homme sa liberté s'il n'avait pas à aller jusqu'au bout de ses responsabilités ? Il faut plutôt penser que c'est par son inévidence que l'absolu exerce sa toute-puissance, laissant les libertés créées découvrir qu'elles ne sont jamais aussi libres que vis-à-vis de lui.

*

Prise absolument, l'idée d'une liberté absolue peut donc apparaître contradictoire : la liberté suppose l'être, et seul l'être peut être absolu, pas la liberté. C'est pourquoi la liberté d'un être dépendant et fini est pensable comme libre arbitre, c'est-à-dire pouvoir d'autodétermination à l'égard de possibles. Mais une telle liberté, ainsi que ses conditions d'exercice, ne sauraient exister sans être fondées sur la liberté originare d'un absolu créateur.

¹ Voir : *Id.*, *Essais de Théodicée*, § 205.

Y a-t-il de vraies valeurs ?

I. FONDATION D'UNE MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS.

- A. Le concept moral de valeur.*
- B. Théorie et pratique I : les deux évaluations.*
- C. Théorie et pratique II : les deux vérités.*

II. LE NIHILISME.

- A. La dévaluation des valeurs transcendantes.*
- B. La vérité de la valeur.*
- C. L'ambivalence.*

III. LA VÉRIFICATION DES VALEURS.

- A. La logique du désir.*
- B. L'homme et l'être.*
- C. Le vrai et le bien.*

Notre modernité paraît écartelée entre deux aspects de sa culture, qui la tirent en des sens contraires.

D'un côté elle se flatte d'avoir fait des Droits de l'Homme l'objet de déclarations à la fois explicites et universelles, qui enracent l'égalité de ces droits, la réciprocité de ces dus, dans une liberté essentielle possédée de naissance, c'est-à-dire dans une commune nature humaine, porteuse d'une commune vocation à l'humanité. L'humanisme des Droits de l'Homme suppose qu'il y a une essence de l'homme, une vérité de l'homme qui fait de chaque humain une personne respectable par les autres personnes et par les États, et qui fonde par là-même les valeurs morales.

D'un autre côté, notre culture est marquée par l'apparition dans la philosophie d'une scission entre la vérité et la valeur. Nos sciences de la nature énoncent ce qui est, pour autant que cela est accessible à l'observation et à la mesure, mais elles se déclarent incapables de se prononcer sur ce qui doit être. Et comme elles sont réputées être, avec les mathématiques, les seules sciences, il apparaît impossible qu'il y ait une science des valeurs morales : celles-ci ne peuvent dès lors être objet que d'opinion ou, comme on dit, d'option. Il en résulte, par exemple, l'absurdité qu'il y a à demander à la médecine, pour résoudre les problèmes de bioéthique, des règles qu'elle ne peut plus fournir, et, plus généralement, l'impossibilité de savoir à quoi la science est bonne, si ce n'est à un développement technique ravageur, dans une société qui a « pris pour fin la multiplication des moyens »¹.

¹ GUSTAVE THIBON, dans un entretien télévisé avec Pierre Desgraupes.

Telle est l'aporie¹. S'il n'y a pas de vraies valeurs, toutes les valeurs paraissent également arbitraires, et du coup assez peu valables, sinon pour une volonté qui n'a d'autre fondement qu'elle-même, ni d'appui que sa propre force. Mais comment penser une science des valeurs sans confondre ce qui doit être et ce qui est, comme si la déclaration des valeurs morales n'était pas rendue nécessaire par leur violation effective ?

*

Le terme de valeur n'a pas toujours eu la signification que nous lui donnons volontiers aujourd'hui. Il n'était certes pas étranger à la sphère de la réflexion morale : c'est en effet dans l'*Éthique à Nicomaque*² qu'Aristote a donné la première théorie philosophique de la valeur. Mais celle-ci n'y était entendue que dans le sens économique restreint d'une *équivalence* entre des marchandises, exprimée par un prix sur la base d'une unité monétaire conventionnelle. Cette équivalence est ce que par la suite la théorie économique dénomma *valeur d'échange*. La question que se posait Aristote était bien celle d'une vérité de la valeur économique, soit des conditions d'une juste évaluation des biens et des services échangés sur le marché, conditions que présuppose toute dénonciation d'une fraude, ou, comme nous disons, d'un échange inégal.

Quoi qu'il en soit de la réponse d'Aristote à cette question, voire de la possibilité en général d'y répondre, il est clair qu'une telle notion de la valeur est purement relative. La valeur d'échange est ce qui fait d'une chose le moyen d'en obtenir une autre, et on peut en ce sens attribuer une valeur à tout ce qui est le moyen de réaliser une certaine fin : par exemple des efforts en vue d'une œuvre ou d'un succès. C'est pourquoi Aristote³ avait, bien avant Marx⁴, souligné que rien ne peut recevoir une valeur d'échange sinon ce à quoi un acquéreur reconnaît une utilité, que Marx dénomme *valeur d'usage* : un moyen tient sa valeur de la fin qu'il sert, et il faut donc que celle-ci ait elle-même une valeur pour que celui-là en prenne une. Comme on dit, cela « vaut le coup » – le coût – de prendre les moyens de ce qui en « vaut la peine ».

La valeur qu'est l'utilité n'apparaît cependant pas moins relative que l'équivalence marchande. Car dans sa définition essentielle, l'utile est ce qui sert, c'est-à-dire ce qui est bon à autre chose, et, comme le souligne Aristote⁵, une telle notion de la valeur est exposée à une régression

¹ Ce fut le problème de Sartre lorsque, à la fin de sa vie, et malgré les reproches de Simone de Beauvoir, il déclara apercevoir une contradiction entre sa conception de la liberté humaine, principe radical des valeurs qu'elle se donne, et son combat, au côté du vieil ami et adversaire Raymond Aron, en faveur des victimes du communisme vietnamien : leur militantisme se réclamait des Droits de l'Homme comme de valeurs objectives, en soi respectables, et irréductibles à une « idéologie bourgeoise », même si cela doit « désespérer Billancourt ».

² Livre V, ch.8.

³ Voir : *loc. cit.*.

⁴ « Aucun objet ne peut être une valeur s'il n'est une chose utile. S'il est inutile, le travail qu'il renferme est dépensé inutilement et conséquemment ne crée pas de valeur » (*Le Capital*, Livre I, 1^{ère} sect., ch.1, D).

⁵ Voir : *Éthique à Nicomaque*, Livre I, ch.1.

logique indéfinie : le bien ne saurait se réduire à l'utile, car la bonté relative de ce qui est bon à autre chose suppose la bonté absolue de ce à quoi cela sert, autrement dit d'une fin qui ne soit le moyen de rien d'autre. Si l'on se demande en quoi consiste une telle fin, il paraîtra logique de répondre, comme Kant, qu'elle ne peut résider que dans « le sujet de toutes les fins »¹, c'est-à-dire l'être pour qui il y a des moyens utiles en vue de fins désirables, soit qui évalue les choses comme moyens d'atteindre des fins valables pour lui. C'est ainsi que l'homme peut se voir attribuer une « utilité »², quant aux qualités de caractère ou de compétence qui le rendent apte à certains rôles ou certaines fonctions, mais il ne s'agit là que d'une « valeur conditionnelle », et une telle évaluation relative suppose la « valeur absolue » ou « dignité » qui fait que la personne humaine doit toujours être « traitée comme une fin et jamais seulement comme un moyen »³ : la valeur relative, principe de substitution, renvoie logiquement au caractère non-substituable, ou, comme dit le droit moderne, à l'*indisponibilité* de la personne, qui est le sujet-principe de l'évaluation.

Ce statut de la personne n'est cependant pas simple, car c'est à deux points de vue qu'elle est sujet de toutes les fins possibles. Une fin étant l'objet d'une visée ou d'une tendance, c'est d'abord en tant qu'être de désir que la personne est sujet de fins. Cet aspect de la personne relève de ce qu'il y a en elle de naturel, et qui la fait appartenir, à l'instar des autres animaux, au monde sensible des phénomènes : aussi Kant l'appelle-t-il son « caractère empirique »⁴. L'inclination naturelle qu'est le désir animal est un principe d'évaluation que Kant qualifie de « pathologique »⁵, parce qu'il qu'il est éprouvé involontairement. Or les évaluations de ce type peuvent être dites personnelles au sens où elles paraissent relatives et variables en fonction des individus : preuve en est la divergence des conceptions que les hommes se font de ce bien réputé suprême qu'ils dénomment bonheur, et des moyens d'y parvenir. Cette divergence peut d'ailleurs, comme tout ce qui est empirique, s'expliquer scientifiquement : on sait depuis Hippocrate et Aristote à quel point les inclinations personnelles dépendent du tempérament de chacun, colérique chez l'un, mélancolique chez l'autre. Les jugements de valeur qui expriment de telles inclinations, à la fois individuelles et naturellement déterminées, ne peuvent avoir qu'une vérité subjective.

Il en résulte que ce qui vaut pour chacun d'après son idiosyncrasie personnelle ne saurait valoir par là-même comme justification morale de la conduite : telle était pour Kant l'erreur de l'eudémonisme grec⁶. N'a en effet une valeur morale que ce qui peut faire l'objet d'un impératif, lequel énonce, sous la forme d'une règle, la nécessité d'une certaine ma-

¹ KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 2^{ème} section.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, *Critique de la Raison pure, Éclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté...*

⁵ KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 2^{ème} section.

⁶ Voir : *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{ère} partie, Livre I, ch.1, § 3.

nière d'agir. Or ce qui est en soi nécessaire est aussi logiquement universel, valant pour tout sujet et non pas seulement en fonction de la singularité de chacun. C'est pourquoi l'impératif moral est dit « catégorique »¹, parce qu'il commande l'action inconditionnellement, en faisant abstraction et en demandant de faire abstraction de toutes les évaluations individuelles. Et la nécessité d'un tel impératif ne peut apparaître qu'à une conscience capable de représentations universelles, qui dépassent la singularité des impressions subjectives, autrement dit : à une raison. C'est donc en tant qu'être rationnel, libre en tant qu'il est capable de se déterminer indépendamment de ses inclinations naturelles, que l'homme est capable d'une évaluation morale distincte de ses évaluations empiriques. Aristote avait inventé la notion philosophique de volonté en découvrant en l'homme un appétit rationnel distinct de son appétit sensible², le premier visant un bien connu par l'intelligence indépendamment des inclinations affectives du second. Kant pour sa part fait valoir que « la raison pure est pratique par elle-même »³, car la faculté de l'universel ne peut qu'exiger une détermination de la conduite humaine par des lois objectives, plutôt que par des penchants individuels.

On a donc ici un deuxième principe d'évaluation, qui permet d'établir ce qui, d'un point de vue moral, vaut vraiment, en droit pour tous et non pas seulement en fait pour untel. Car la loi suprême de la raison est le principe de non-contradiction. Ne vaut donc moralement que ce qui peut être voulu universellement sans contradiction : telle est la « loi fondamentale de la raison pratique »⁴. C'est en effet en ne voulant jamais que ce que tout autre pourrait vouloir à ma place que je puis dans mon action traiter autrui comme une fin, sans le réduire au statut de simple moyen de l'accomplissement de ma volonté : alors en effet mon action correspond à ce qu'autrui veut également. D'un point de vue moral, les vraies valeurs sont donc les fins qui peuvent faire l'objet d'une volonté universelle, en tant que conditions d'une coexistence sans contradiction des personnes douées de volonté rationnelle. Par exemple : la véracité et la fidélité aux engagements. Inversement, le plaisir apparaît comme une fausse valeur dès lors qu'il s'impose impérieusement à ma volonté et me fait traiter autrui comme le simple moyen de ma jouissance. Les fins éthiques objectives sont au fondement de l'humanisme universaliste des Droits de l'Homme, dont la mise en œuvre implique la réciprocité des droits et des devoirs. Les valeurs morales ainsi définies sont les formes concrètes de la reconnaissance mutuelle par les personnes de leur valeur absolue. Et l'on peut les considérer comme vraies dans la mesure où elles ne sont pas seulement l'expression d'une apparence subjective aléatoire, mais sont déterminées *a priori* d'après un principe de la raison.

¹ KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 2^{ème} section.

² Voir : *Éthique à Nicomaque*, Livre I, ch.13.

³ *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, loc. cit., § 7, Corollaire.

⁴ *Ibid.*, début du §.

Cette vérité ne saurait toutefois pour Kant s'entendre en un sens théorique. Car la vérité théorique est celle de l'explication scientifique des phénomènes, c'est-à-dire l'énonciation des lois nécessaires et universelles qui régissent leur enchaînement dans le temps, pour autant qu'ils se laissent observer. Cette explication est pour Kant régie par le principe *a priori* du déterminisme de la nature, selon lequel « tout ce qui arrive présuppose un état antérieur auquel il succède infailliblement d'après une règle »¹. Un tel principe exclut toute causalité libre de la sphère de son application, puisque cette causalité impliquerait la production d'effets contingents non déductibles des conditions antécédentes. C'est pourquoi, du point de vue de la science explicative, la liberté ne peut être qu'une « idée »², c'est-à-dire le concept d'une forme de causalité qui ne peut jamais être trouvée dans l'expérience. Reste alors à « penser »³ la liberté comme étant le « caractère intelligible »⁴ de l'homme, soit ce qui le caractérise non pas comme phénomène naturel observable, mais comme noumène, ou comme une « chose-en-soi », laquelle est toujours présupposée à l'apparition d'un quelconque phénomène⁵. Si elles sont en ce sens pensables, la liberté humaine, et les valeurs qu'elle fonde, n'en sont pas moins théoriquement inconnaissables. Inversement, les évaluations empiriques, qui relèvent du déterminisme naturel, sont théoriquement explicables, mais elles constituent, du point de vue moral, une « hétéronomie »⁶.

La *Critique de la Raison pratique*⁷ accorde cependant à la liberté le privilège d'être la seule parmi les idées à pouvoir être aussi l'objet d'une connaissance. D'après la *Critique de la Raison pure*, celle-ci ne peut exister que lorsqu'un *a priori* intellectuel se voit remplir d'un contenu par une donnée de fait. Dans le cas de la liberté, il ne pourrait s'agir d'une donnée empirique d'ordre sensible, puisque celle-ci tomberait de droit sous le principe du déterminisme, mais il reste à en remplir l'idée par un « fait »⁸ de la raison, qui n'est autre que la conscience morale. Et comme celle-ci consiste en l'exigence *a priori* de déterminer la conduite selon une loi universelle, on voit qu'ici l'*a priori* rationnel a l'avantage de donner à la connaissance à la fois la forme – l'idée de la liberté, *ratio essendi* de la loi morale – et le contenu – le *Faktum* de la conscience morale, expérience non sensible qui est la *ratio cognoscendi* de la liberté⁹. On voit qu'à défaut de vérité théorique, les valeurs morales ont pour Kant une vérité pratique, qui est une validité non pas explicative mais impérative : leur « objectivité » (*Objektivität*), c'est-à-dire leur validité universelle, n'est pas celle (*Gegens-*

¹ *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Preuve de la thèse de la 3^{ème} antinomie.

² *Id.*, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 3^{ème} section.

³ *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface à la 2^{ème} édition.

⁴ *Id.*, *Critique de la Raison pure*, *Éclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté...*

⁵ La chose-en-soi est la « cause non-sensible (*nichtsinnliche Ursache*) » du phénomène (*Critique de la Raison pure*, *L'Antinomie de la Raison pure*, 6^{ème} section), dont il faut bien admettre l'existence, sans quoi « on aurait cette absurdité que quelque chose apparaît sans qu'il y ait rien qui apparaisse » (*op. cit.*, Préface B).

⁶ *Id.*, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 2^{ème} section.

⁷ *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, Préface.

⁸ *Op. cit.*, 1^{ère} partie, Livre I, ch.1, § 7, Scolie.

⁹ Voir : *Loc. cit.*, § 6, Scolie.

tandlichkeit) d'une nécessité causale concevable *a priori* et empiriquement vérifiable, mais celle d'une condition nécessaire *a priori* pour que la liberté puisse s'exercer, en privé comme en public, sans se contredire elle-même. Et l'avantage de cette vérité pratique est que le caractère *a priori* de son contenu la soustrait à tout ce qu'il peut y avoir d'aléatoire dans la collation des données empiriques.

En même temps qu'il reconnaît en l'homme deux principes d'évaluation, Kant est donc conduit à admettre deux types de vérité, dont la coexistence ne va pas sans paradoxe. Car d'une part l'affirmation de la liberté et de ses valeurs peut être considérée comme une vérité sue, puisqu'il s'agit d'une connaissance nécessaire, et non pas d'une croyance contingente : c'est pourquoi la liberté n'est pas un « postulat » au même titre que l'existence de Dieu ou l'immortalité personnelle¹. Mais il faut d'autre part admettre que cette vérité sue « n'a pas la moindre influence sur l'extension de notre connaissance théorique »², en clair : n'accroît en rien notre savoir. Ce paradoxe, celui d'une connaissance supplémentaire qui ne fait rien savoir de plus, se double de la contradiction entre les présuppositions respectives de chacune des deux vérités. Car la loi morale exige ce que la vérité scientifique déclare impossible : que l'action humaine, pour être bonne, soit l'effet d'une volonté qui se détermine indépendamment de toute détermination naturelle. Ainsi la valeur morale n'est vraie qu'à demander ce que la science sait irréalisable, et la science n'est vraie qu'à être en même temps un principe d'immoralité. C'est pourquoi le « règne des fins »³, en tant qu'il qu'il désigne la réalisation des valeurs morales et non pas leur simple conception, ne peut être postulé que comme un idéal empiriquement inaccessible, repoussé dans cet au-delà de l'existence phénoménale que posent les « postulats de la raison pratique »⁴. On comprend que Kant ait pensé devoir voir « abolir le savoir pour faire place à la foi »⁵ : les vraies valeurs sont celles en lesquelles il faut croire, tout en sachant que, comme on dit, elles ne sont pas de ce monde⁶.

*

On est tenté de voir dans la doctrine kantienne un averroïsme⁷ de la raison pure, dont le but principal avoué était de fonder en raison une

¹ *Op. cit.*, 1^{ère} partie, Livre II, ch.2, IV-V-VI.

² *Op. cit.*, 1^{ère} partie, Livre I, *Du droit qu'a la raison pure, dans son usage pratique, à une extension qui lui est absolument impossible dans son usage spéculatif.*

³ *Id.*, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 2^{ème} section.

⁴ *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{ère} partie, Livre I, ch.2.

⁵ *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface B.

⁶ Voir : *op. cit.*, 1^{ère} partie, *Dialectique transcendantale*, Livre I, 1^{ère} section. – Commentant la célèbre réponse de Jésus à Pilate (*Évangile selon Jean*, XVIII, 36), Thomas d'Aquin s'empressait de préciser que Jésus n'y avait en vue que l'origine de sa royauté et non pas son lieu d'exercice. C'était assurément conforme à l'enseignement de l'*Ancien* autant que du *Nouveau Testaments*, mais n'a pas suffi pas à empêcher que prévale par la suite l'interprétation pessimiste, qui ne pouvait que tourner la parole d'espérance en malédiction de l'existence terrestre.

⁷ Les disciples latins du philosophe musulman Averroès, de son vrai nom Ibn Rochd (1126-1198), avaient fixé la doctrine selon laquelle une même proposition peut être vraie selon la science mais fausse selon la foi, et inversement.

éthique de la liberté, et pour qui l'unique moyen de le faire serait d'interdire à la science de prétendre en connaître quelque chose. Le kantisme juxtaposait ainsi un rationalisme scientifique dans le domaine théorique, et un fidéisme pratique censé donner son sens au premier : la conception phénoméniste de la science n'avait d'autre fonction que de sauver la liberté nouménale. Mais dès lors la valeur morale se trouvait fondée sur l'attribution à l'homme d'un pouvoir littéralement surnaturel, puisque sa liberté non seulement lui permettrait de se déterminer indépendamment de sa nature, mais encore l'obligerait à se décider contre elle : la fondation des valeurs morales sur l'au-delà intelligible du caractère empirique ne va pas sans une dévaluation morale de celui-ci, c'est-à-dire en général de l'existence sensible. Si « l'humanité doit être sainte pour lui », reste que « l'homme est assez profane »¹ : l'obéissance de l'homme aux exigences de sa dignité morale est toujours empiriquement douteuse², et Kant reconnaît d'ailleurs que la production d'effets de la liberté au sein du monde phénoménal est à tout jamais incompréhensible³. L'homme a beau n'accorder de vraie valeur qu'à ce que sa raison lui dicte en son autonomie, il demeure un animal et n'agit concrètement que comme tel. La valeur morale n'a dès lors d'autre effet que de faire douter l'homme que sa nature lui permette d'être jamais conforme à ce qu'il doit être : comme dit Kant, la loi morale « humilie »⁴ nos inclinations naturelles. Par là-même elle ne peut que rendre la vie naturelle de l'homme insupportable, en lui rendant son animalité détestable.

On peut se demander s'il est vraiment raisonnable de mettre ainsi l'homme en contradiction avec lui-même. On le peut d'autant plus que cette contradiction vient de ce que le connaissable – l'empirique – est dévalué au nom de l'invérifiable – le noumène. Tel est en effet le résultat de la critique kantienne de la métaphysique dite dogmatique. Kant n'a jamais prétendu réfuter les affirmations métaphysiques sur Dieu, ni sur la destinée de l'âme humaine, mais seulement la possibilité de les connaître théoriquement. Bien plus, il a pensé pouvoir retrouver comme postulats pratiques ce qu'il avait éliminé comme dogmes théoriques : le rationalisme moral conduit selon lui à « reconnaître dans tous les devoirs des commandements divins »⁵, car c'est ainsi que la « majesté » de la loi peut susciter dans la conscience cet unique « mobile » moral qu'est le sentiment du « respect »⁶, et seule l'espérance d'un au-delà enfin saint et bienheureux permet d'envisager que l'effort humiliant pour accomplir un devoir impossible ne soit pas vain. Donc, cette raison qui ne veut croire qu'en elle-même et en ses propres lumières, pensant être le principe autonome du vrai et du bien, ne peut y croire jusqu'au bout sans se postuler finalement dépendante

¹ KANT, *Critique de la Raison pratique*, 1^{ère} partie, Livre I, ch.3, *Des mobiles de la raison pure pratique*.

² Voir : *Id.*, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 2^{ème} section.

³ *Id.*, *Critique de la Raison pure*, *Éclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté...*

⁴ *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{ère} partie, Livre I, ch.3.

⁵ *Op. cit.*, 1^{ère} partie, Livre II, ch.2, *L'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique*.

⁶ *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{ère} partie, Livre I, ch.3.

d'un absolu qu'elle ignore. Nietzsche verra là une « tartuferie morale »¹ : après avoir chassé Dieu de la science et dénié à l'homme le pouvoir de connaître aucune transcendance, Kant réintroduit l'un et l'autre comme garants métaphysiques de l'ordre moral. Voltaire déjà jugeait avantageux, pour la sécurité de sa bourse, que son valet eût de la religion.

Il paraît alors assez logique que l'évaluation morale, telle que Kant l'a conçue, ait conduit à sa propre destruction. Car il est impossible d'éliminer l'existence naturelle que l'on dévalue au nom des valeurs transcendantes. Mais comme ces dernières relèvent d'un ordre de réalités réputé inconnaissable, et sont pour la même raison pratiquement irréalisables, cette double impossibilité rend assez inévitable leur dévaluation : ce qui les fait valoir idéalement les empêche de valoir réellement, car, selon une remarque lucide d'Aristote, on ne saurait viser comme une « fin en soi » qu'un but accessible à notre « action »². Nietzsche a dénommé *nihilisme* la dévaluation des valeurs transcendantes³, et il y a vu l'aboutissement ultime de la métaphysique. Celle-ci lui apparaît d'essence nihiliste pour autant que, depuis le platonisme, et à travers le christianisme, ce « platonisme pour le peuple »⁴, elle a dénigré le sensible comme « monde des apparences » en lui opposant un « monde vrai »⁵, conçu comme un au-delà, un *arrière-monde*. La critique kantienne n'a fait que révéler cette essence nihiliste de la métaphysique en attestant que la dévaluation du phénomène se fait au nom d'un en-soi qui *n'est rien pour nous*⁶. On comprend alors aisément « comment le monde vrai est devenu une fable »⁷. La raison kantienne a eu besoin de postuler Dieu, ne pouvant se passer de son idée pour conserver au bout du compte un sens à ses exigences morales. Mais faire de Dieu un postulat, c'était le condamner à perdre toute valeur : comment croire en ce qu'on sait pouvoir seulement postuler ? Il apparaissait dès lors tout aussi raisonnable de postuler le contraire, la morale dût-elle périr dans l'opération.

Le cas de Dieu est ainsi révélateur de l'essence même de la valeur. Car le Dieu de Kant est ce qu'il faut poser pour que la volonté puisse vouloir sans contradiction, c'est-à-dire échapper à l'absurde. Un tel Dieu « est mort »⁸ dès lors que l'on ne croit plus en lui. Le nihilisme vérifie ainsi que les valeurs ne sont que par la volonté qui les pose, et qu'elles ne tiennent que pour autant qu'on y croit. Il n'y a pas de vérité fondatrice de la valeur parce que la valorisation précède la vérification : la vérité n'a

¹ « ... le vieux vice anglais dénommé *cant*... » (NIETZSCHE, *Par-delà Bien et Mal*, 7^{ème} partie, § 228).

² *Éthique à Nicomaque*, Livre I, ch.4.

³ Voir : NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, Année 1887.

⁴ *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, Préface. – Pour suivre Nietzsche sur ce point, il faut non seulement accepter son interprétation particulièrement simpliste et réductrice de la pensée de Platon, mais aussi faire bon marché : 1/ de la polémique acharnée des Pères de l'Église contre les courants gnostiques qui dévaluaient l'existence matérielle, en contradiction avec la *Genèse* ; 2/ de l'assomption de l'aristotélisme, foncièrement antidualiste, et naturaliste en morale, par la théologie scolastique.

⁵ NIETZSCHE, *Le Crépuscule des Idoles*.

⁶ Voir : HEGEL, *Encyclopédie*, § 44, R.

⁷ Voir note 43.

⁸ *Id.*, *Le Gai Savoir*, § 125.

été cherchée que parce qu'on l'a considérée comme une valeur suprême. Il y a là un acte de « foi métaphysique » sans laquelle la science la plus positiviste n'existerait même pas : celle-ci prétend répudier toutes les convictions, ou du moins les ravalier au rang de simples hypothèses à tester ; mais cela n'est rendu possible que par une conviction dont la science positive ne saurait rendre compte : que la vérité doit être voulue, et que « rien à son prix n'a d'importance que secondaire »¹. Or cette valeur de la vérité, ainsi que l'exigence morale correspondante de véracité, ont fini par se retourner contre elles-mêmes lorsqu'elles ont conduit à l'aveu du non-sens de l'existence² : car il apparaît alors que ce qui est tenu pour mensonge songe peut valoir tout autant que ce qui est tenu pour vérité. Que la vérité n'ait jamais été qu'une valeur signifie en fait paradoxalement qu'il n'y a pas de valeurs vraies : la valeur est en effet plutôt quelque chose de non-vrai³, telle l'œuvre d'art, que la volonté doit se donner comme but « pour ne pas mourir de la vérité »⁴. La valeur est une *illusion utile*⁵, c'est-à-dire un objet dont la représentation donne à notre désir l'espoir d'être satisfait.

Qu'il n'y ait pas de valeur vraie signifie d'ailleurs tout aussi bien qu'il n'y a que de vraies valeurs : car les valeurs ne sont qu'en tant qu'elles valent, et elles valent pour autant et aussi longtemps qu'il y a des volontés pour les poser comme telles. L'identité nationale et l'idée de patrie, l'appartenance à une aristocratie de la naissance ou de l'esprit sont des valeurs et le restent tant que des forces extérieures – c'est-à-dire des volontés animées par d'autres valeurs – ou le fléchissement des volontés ne viennent pas les affaiblir. Nietzsche a dénommé *volonté de puissance* le principe originel de l'instauration des valeurs. Sans doute faut-il reconnaître ce principe partout où une force s'exerce et cherche à l'emporter sur les autres, mais la puissance désigne ici en général la capacité d'instaurer et de consolider un certain ordre au sein du cours fluent des choses⁶. C'est

¹ *Ibid.*, § 344.

² « Le nihilisme radical, c'est la conviction que l'existence est absolument insupportable, si on la compare aux valeurs les plus hautes que nous connaissons ; s'y ajoute cette constatation que nous n'avons pas le moindre droit de supposer un au-delà ou un en soi des choses, qui serait 'divin', qui serait la morale incarnée. Cet aveu est le fruit d'une 'véracité' devenue adulte ; il résulte donc lui-même de la croyance à la morale » (*Id.*, *Volonté de Puissance*, t.II, Livre 3, § 103). Kant est celui qui a rendu inévitable cette « autosuppression (*Selbstaufhebung*) de la morale » (NIETZSCHE, *Aurore*, Préface).

³ « Catastrophe : le mensonge ne serait-il pas une chose divine ? La valeur de toute chose ne consisterait-elle pas à être fausse ?... Ne devrait-on pas croire en Dieu, non pas parce qu'il est vrai, mais parce qu'il est faux ? Le désespoir ne serait-il pas simplement la suite d'une foi dans la divinité de la vérité ? Qui sait si le mensonge justement et la falsification, l'introduction artificielle d'un sens, ne seraient pas une valeur, un sens, une fin ?... » (NIETZSCHE, *Volonté de Puissance*, t.II, Livre 3, § 107).

⁴ *Id.*, *Fragments posthumes*, K.G.W., VIII 3, 16 (40, § 7). « Comment naît l'art ? Comme un remède à la connaissance. La vie n'est possible que grâce à des illusions d'art » (*Id.*, *Fragments d'une première rédaction de La Naissance de la Tragédie*, Idées Gallimard p.271).

⁵ André Comte-Sponville reprend cette définition dans *Valeur et Vérité* (ch.1), dans le but explicite non pas de fonder – ce qu'il juge impossible – mais de valoriser un humanisme aussi peu nietzschéen que possible, tout comme Protagoras se faisait fort de faire croire en des valeurs en l'absence de toute vérité normative.

⁶ « Imprimer au devenir le caractère de l'être, c'est la forme supérieure de la volonté de puissance » (NIETZSCHE, *Volonté de Puissance*, t.I, Livre 2, § 170). « Pour aider à comprendre la logique : la volonté de trouver des identités est la volonté de puissance – la croyance qu'une chose est telle ou telle (essence du jugement) résulte d'un vouloir : je veux que ce soit aussi identique que possible » (*Ibid.*, Livre 1, § 122).

pourquoi la vie et le comportement des vivants sont pour nous la manifestation par excellence de la volonté de puissance : « Le point de vue de la valeur est celui des conditions de conservation et d'accroissement de formes provisoires de vie à l'intérieur du devenir »¹. Par suite, le critère de la vérité de la valeur, donc aussi de la vérité en tant que valeur, n'est pas leur conformité à un ordre des choses divinement fondé ; c'est bien plutôt « l'intensification du sentiment de la puissance »², c'est-à-dire, pour les individus comme pour les collectivités, de l'attachement à leur mode d'existence, et du sentiment que l'on va pouvoir y durer. Il faut alors considérer que « la vérité est une illusion sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourrait vivre »³. La question pertinente concernant une valeur n'est donc pas : est-elle vraie ou fausse ? mais : quelle volonté, ou quel désir, exprime-t-elle et sert-elle ?

On peut ainsi expliquer en termes de volonté de puissance les anciennes valeurs de l'humanisme universaliste, que le républicanisme moderne a héritées du christianisme, en le décapitant. Les valeurs ne valent que par la force de la volonté qui s'y attache. Mais cette force est elle-même ambiguë. Elle peut être la puissance d'exceller de celui qui n'a pas honte de vouloir *sans Dieu ni maître*, et d'aller au bout de son vouloir : c'est la force de *l'esprit fort* (Calliclès, Dom Juan), ou, collectivement, de ceux que Nietzsche dénomme *les maîtres* – car il ne saurait y avoir ici d'excellence en soi. Mais là où une telle puissance fait défaut, la force peut n'être que celle du nombre, qui n'a ici ni plus ni moins de droit à exercer sa domination. Dépourvu de fondement transcendant, l'universalisme humaniste est seulement le signe que les hommes sont dans leur grande majorité des médiocres : « la morale » n'a été rien d'autre que « la révolte des esclaves »⁴, qui ont profité de leur nombre pour mettre au pas les esprits forts par l'imposition à tous de lois communes. Ce qui s'est donné l'apparence d'être une valeur universelle fondée sur une vérité indépendante des opinions n'était en fait que l'expression d'un point de vue particulier, celui des volontés faibles, qui avait seulement pour lui d'être plus répandu que les autres. L'appel à un principe transcendant n'était que le moyen de soutenir la foi en de telles valeurs⁵. C'est pourquoi l'inconséquence, sinon l'hypocrisie, apparaît à son comble dans le socialisme et le laïcisme, qui prétendent se réclamer de pareilles exigences morales tout en répudiant et combattant la foi sans laquelle pour Nietzsche elles n'ont plus aucun sens⁶.

¹ *Op. cit.*, aphorisme 715, cité par Heidegger dans son commentaire « Sur le mot de Nietzsche 'Dieu est mort' » (*Holzwege*).

² NIETZSCHE, *op. cit.*, t.I, Livre 3, § 629.

³ *Id.*, *Fragments posthumes*.

⁴ *Id.*, *Généalogie de la Morale*, 2^{ème} dissertation.

⁵ Aussi la religion peut-elle et doit-elle demeurer ce que pour Nietzsche elle a toujours été : un moyen de domination, désormais aux mains de castes sans hypocrisie et sans scrupules. Voir : *Par-delà Bien et Mal*, 3^{ème} partie, § 61.

⁶ « Qui récuse la foi chrétienne perd du même coup son droit à la morale chrétienne » (*Id.*, *Le Crépuscule des Idoles, Flâneries inactuelles*, § 5). Ce jugement est nettement empreint du fidéisme que Nietzsche héritait de son éducation piétiste. La théologie catholique enseignait au contraire que la morale dite chrétienne est fondée moins sur la foi que sur la connaissance rationnelle de la nature en général et de

L'explication nihiliste de la valeur a certes l'allure d'un jeu de massacre. La première phase du nihilisme a été la dévaluation de l'existence sensible, dénoncée comme inconsistante, mensongère, et caduque. La deuxième a été la dévaluation du bien intelligible, réputé inconnaissable. De là s'ensuit d'abord un nihilisme total. Une fois aboli le « monde vrai », il ne reste même pas le « monde des apparences »¹, car celui-ci n'est pour le nihilisme pas moins illusoire que l'autre² : il n'est qu'en tant que monde d'illusions, l'illusion n'étant pas ici une erreur opposable à la vérité, mais bien plutôt le « jeu »³ par lequel la volonté de puissance se joue – provisoirement – du devenir. Ce nihilisme total signifie bien évidemment la dévaluation de toutes les valeurs : vaut ce qui est censé valoir, non pas pour de justes raisons, mais sous la pulsion d'obscurs instincts⁴, de teneur variable d'un individu ou d'un groupe à l'autre. Il s'ensuit que, absolument parlant, tout se vaut, et donc, tout aussi bien, rien ne vaut, parce que rien ne vaut que d'un certain point de vue, partiel, caduc, et illusoire comme les autres. Ce *perspectivisme* nietzschéen est ainsi la forme aboutie du nihilisme : relativisme moral adossé à un scepticisme radical, qu'exprime la fameuse devise des Assassins : « Rien n'est vrai, tout est permis »⁵. L'immoralisme traduit ici l'aveu que rien *n'a* de valeur : il n'est de valeur que celle qui est conférée par la volonté de puissance, dont l'acte propre est « l'interprétation »⁶. Car interpréter, c'est donner un sens, et la valeur est ce qui donne sens à une conduite, prolongeant par là une domination du devenir qui commence avec l'imposition des dénominations arbitraires de la langue, lesquelles permettent l'énonciation de « vérités » non moins arbitraires qu'elles⁷.

Le nihilisme total ne peut entraîner dès lors qu'un désespoir à l'égard des valeurs en général. Nietzsche a pourtant passé sa vie à chercher

celle de l'homme en particulier. Preuve en est que ladite morale est enseignée pour l'essentiel autant dans l'*Éthique à Nicomaque* (Livre II, notamment) que dans l'*Ancien Testament*. C'est que pour cette théologie, autant que pour la philosophie aristotélicienne, la connaissance de la nature et de l'homme est incomplète tant qu'elle ne les a pas reliés à leur cause première. Or une telle fondation métaphysique de la morale est tout autre chose que de la fonder sur la foi, dont l'objet propre n'est pas d'enseigner une morale. Sans doute n'y a-t-il pas d'autre alternative au nihilisme, car on ne peut que rester prisonnier de celui-ci tant qu'on s'en tient au présupposé, commun à Kant et à Nietzsche, d'un primat du point de vue pratique. Le fond du débat est théorique, et c'est seulement sur ce terrain qu'il peut trouver sa solution. – Sur le piétisme de Nietzsche, voir : Georges Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*, p.88 ss (Beauchesne 1977).

¹ NIETZSCHE, *Le Crépuscule des Idoles, Comment le monde vrai devint une fable*.

² « Le monde apparent, c'est un monde vu selon des valeurs, ordonné, choisi d'après des valeurs, donc à un point de vue utilitaire, dans l'intérêt de la conservation et de l'augmentation d'une certaine espèce animale » (*Id., Volonté de Puissance*, t.I, Livre 1, § 208). « Le monde vrai et le monde apparent – cette antinomie est par moi ramenée à un rapport de valeurs. Nous projetons les conditions nécessaires à notre conservation sous formes d'attributs nécessaires de l'être. Parce qu'il nous faut être stables dans notre croyance pour prospérer, nous en avons conclu que le monde 'vrai' n'est soumis ni au changement, ni au devenir, mais qu'il est » (*Ibid.*, § 192).

³ *Id.*, *Ainsi parlait Zarathoustra, Des trois Métamorphoses*.

⁴ Voir : *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, 1^{ère} partie, § 3.

⁵ *Id.*, *Généalogie de la Morale*, 3^{ème} dissertation, § 24.

⁶ « On n'a pas le droit de demander : *qui donc* est-ce qui interprète ? C'est l'interprétation elle-même, forme de la volonté de puissance, qui existe (non comme un 'être' mais comme un processus, un devenir), en tant que passion » (*Id.*, *Volonté de Puissance*, t.I, Livre 1, § 204).

⁷ Voir : *Id.*, *Le Livre du Philosophe, De la Vérité et du Mensonge au sens extra-moral*.

une issue¹ à ce désespoir, par l'instauration de nouvelles valeurs. Dans la mesure où il ne voit dans les valeurs chrétiennes qu'une « calomnie » contre « la vie »², c'est-à-dire contre l'existence sensible sous la forme qui est la nôtre, il cherche logiquement cette issue dans une réhabilitation des « valeurs de la vie »³. Sans doute peut-on voir là une source d'inspiration de certaines formes de néo-paganisme du XX^{ème} siècle : la « morale des maîtres » et la revendication d'une domination oligarchique sans scrupules⁴ relève de cette revalorisation, à l'encontre de tout égalitarisme universaliste, vaine prétention qui contredit la relation la plus répandue entre les espèces vivantes, lesquelles s'exploitent et se consomment les unes les autres. On ne peut guère réfuter cette issue au nihilisme, eu égard au nombre de ses victimes en notre siècle, au nom de l'humanisme que précisément elle rejette. En revanche il est clair que c'est contredire le perspectivisme que de chercher le fondement des nouvelles valeurs dans la vie : nonobstant ce qu'on peut trouver de partial et d'arbitraire dans la présentation que Nietzsche en donne, celle-ci est en tout cas un phénomène naturel déterminé, qui fait l'objet de connaissances et d'explications scientifiques. Nietzsche ne les a pas toujours rejetées, négligées, ou réduites au rang d'interprétations parmi d'autres : il les a aussi utilisées, notamment pour montrer qu'il n'y a pas de vie sans évaluation, et faire du corps le principe de toutes les interprétations⁵. À vrai dire, seule la référence à une telle essence de la vie permet de dénoncer le caractère contre-nature des anciennes valeurs⁶, et de rendre par là-même préférables les valeurs vitales qu'elles sont dites avoir niées⁷.

La pensée nietzschéenne nous met ici devant un dilemme. Ou bien la volonté de puissance – sous sa forme humaine, c'est-à-dire en tant que principe de civilisation – est capable de se redonner des valeurs, mais c'est à la condition d'obéir à la vie, c'est-à-dire de se conformer à un certain ordre essentiel des choses, antérieur à la volonté humaine : dès lors de telles valeurs apparaîtront vraies précisément au sens où les anciennes valeurs voulaient l'être – et l'on pourra se demander si celles-ci étaient aussi opposées à la vie que Nietzsche le dit. Ou bien la volonté de puissance se pose en principe radical de toute valorisation, indépendant de tout sens préétabli auquel elle devrait se conformer. Elle se condamne alors à une contradiction – que l'on retrouvera dans la conception sartrienne de la liberté : chercher dans sa propre indétermination le principe de toute détermination de sens, faire de l'indéterminé le principe et la cause du déterminé⁸. Il n'y a pas en fait dans le nihilisme, et en dépit de la prolixité de

¹ « Je persiste à ne pas désespérer de trouver le trou qui mène à quelque chose » (Lettre de Nietzsche à Rohde de mars 1887).

² *Id.*, *Le Crépuscule des Idoles*.

³ *Ibid.*

⁴ Voir : *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, 9^{ème} partie.

⁵ Voir : *Id.*, *Ainsi parlait Zarathoustra, Des contempteurs du corps*.

⁶ Voir : *Id.*, *Le Crépuscule des Idoles, La morale en tant que manifestation contre nature*.

⁷ « Restauration de la nature : exempté du virus moral » (*Id.*, *Volonté de Puissance*, t.II, Livre 3, § 413).

⁸ Il y a sur ce point une évidente contradiction chez Nietzsche, même si l'on peut juger vain d'y chercher une réfutation d'un point de vue qui autorise toutes les contradictions. Nietzsche enseigne en effet : 1/ que

Nietzsche, de réponse aux questions : qu'est-ce que la puissance, et que veut-on quand on veut la puissance ? La volonté de puissance ne peut ni savoir ce qu'elle veut ni savoir ce que c'est que vouloir. Aussi bien Nietzsche n'a-t-il pas abouti à un sens retrouvé, mais au désarroi le plus total, dont témoignent les signatures de ses dernières cartes postales, tantôt : « Dionysos », tantôt : « Le Crucifié ». Quant à l'Éternel Retour, seul substitut possible de l'éternité du Dieu qui est mort – « rapprochement maximal d'un monde du devenir et d'un monde de l'être » –, il est à la fois la « cime de la contemplation »¹ et « le néant (l'absurde) éternel »². Que peut bien valoir le rien ?

*

L'explication nietzschéenne de la valeur rappelle une thèse fameuse de Spinoza : ce n'est pas parce que nous jugeons une chose bonne que nous la désirons, mais c'est parce que nous la désirons que nous la jugeons bonne³. Cette formule ne fait à certains égards que définir la valeur en la ramenant à l'antique notion du bien comme de « ce vers quoi l'on tend »⁴. On l'interprète souvent comme si elle frappait de relativité subjective tous les jugements par lesquels nous transformons en valeur exigible un objet de désir. Cette interprétation paraît cependant liée à la dévaluation rationaliste du désir, à laquelle justement Nietzsche s'en est pris : il est vrai que, chez Spinoza, comme ensuite chez Kant, l'affectivité est dévaluée moralement parce que la subjectivité des inclinations passionnelles interdit d'y trouver le fondement de règles éthiques rationnelles. D'un autre côté, Spinoza n'en souligne pas moins que la science se fait forte d'expliquer le fonctionnement naturel de ces inclinations, et d'en montrer par là-même l'intelligibilité objective. C'est ainsi que, comme l'a « souvent remarqué » André Comte-Sponville, « un singe préférerait une guenon »⁵ à une femme, même belle. On est tenté de penser que c'est parce qu'une femme *est* une femme, et une guenon une guenon, et que leur différence essentielle cause la valeur qu'elles ont respectivement pour le singe et pour l'homme. C'est là reconnaître que la préférence, pour subjective qu'elle soit, n'est ni aléatoire ni seulement humaine : les koalas savent sans l'apprendre discerner parmi les cent vingt-cinq espèces d'eucalyptus les quelques rares qui ne sont pas pour eux toxiques. Un koala ne portera pas sur elles de jugement de valeur, mais un chercheur peut toujours le faire à sa place, s'il a vu et

le principe de l'évaluation – la volonté de puissance, ou la vie en tant que forme de la volonté de puissance – ne peut avoir aucune valeur (voir : *Le Crépuscule des Idoles, Le problème de Socrate*, § 2) ; 2/ que « l'être » n'a jamais été qu'une valeur ; 3/ que « l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance » (*Volonté de Puissance*, t.I, Livre 2, § 54).

¹ *Op. cit.*, t.I, Livre 2, § 170.

² *Id.*, *Fragments posthumes*, Note du 10 juin 1887.

³ « Il est évident que ce n'est pas parce que nous jugeons bonne quelque chose que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons, et désirons, mais au contraire que nous la jugeons bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons, et désirons » (SPINOZA, *Éthique*, 3^{ème} partie, proposition IX, scolie).

⁴ PLATON, *Philèbe*, 20d, repris par Aristote (*Métaphysique*, Livre A, ch.1, début).

⁵ *Valeur et Vérité*, p.48.

compris le phénomène. Que la valeur exprime l'objet d'un désir ne la condamne donc ni à l'arbitraire ni à l'illusion, dès lors qu'il y a une vérité objective du désir et de la relation du désir à son objet – de leur *coaptation* mutuelle.

On objectera ici que ce qui paraît aller tout seul *in naturalibus* est copieusement infirmé par le comportement de l'espèce humaine. Aristote notait déjà¹ que si tous les hommes s'accordent à dénommer bonheur l'objet ultime et principal de leur désir, tous conçoivent différemment sa nature et les moyens de l'atteindre. Plus récemment, la psychanalyse freudienne montrait que le désir humain ne bénéficie pas d'une capacité instinctive d'identifier son objet et de se fixer sur lui : c'est ainsi que la *libido* peut donner lieu au fétichisme ou à la bestialité. Rien n'impose pourtant d'en conclure au relativisme pratique. Il n'était pas difficile à Aristote de montrer par exemple que l'identification du bonheur à l'enrichissement matériel est une fausse valeur, puisque le second, accumulation indéfinie, est une fin indéterminée². De même le fétichiste ou le bestial ont une sexualité pervertie, sinon perverse, parce qu'elle s'est fixée par accident sur un substitut symbolique de l'objet auquel elle est naturellement ordonnée. La nature humaine a sans doute pour propriété spécifique de ne comporter pour ainsi dire aucun instinct, mais cela ne l'empêche pas d'exister, ni d'impliquer des règles naturelles pour la satisfaction des désirs : l'appétit culturellement acquis pour des consommations toxiques (graisses, sucres, tabac...) ne change rien aux lois de la diététique. C'est pourquoi il ne faut pas rejeter trop vite l'antique distinction entre les désirs naturels et les autres, c'est-à-dire entre ceux que l'homme cultive pour le plus grand profit de ses dispositions naturelles, et ceux qui compromettent cette harmonie interne à laquelle Nietzsche lui-même identifie la force véritable³. Le relativisme peut apparaître ici comme une paresse du jugement plutôt que comme une authentique lucidité.

L'homme a donc besoin du jugement de valeur pour suppléer l'instinct qu'il n'a pas. Mais cela n'implique pas que le premier ne puisse être faux, ni que le désir humain n'ait pas à être culturellement rectifié pour ne pas tourner à son propre détriment. On retrouve ici le fond du débat entre Socrate et Protagoras dans le *Théétète*. Le sophiste revendique la possibilité de persuader le bien aux individus et aux cités en l'absence de toute norme objective qui le fonderait : le bien est alors identifié à ce qui paraît utile, et utile en tant qu'il procure, accroît, ou rétablit le sentiment de bien-être. Et le sophiste se fait fort de persuader cette opinion sur le bien, qui est tout le bien, même si le relativisme est aussi réfutable que le montre Socrate, lorsqu'il s'exprime dans ces formules générales qui, identifiant l'être et l'apparaître, ont l'inconvénient d'impliquer la vérité de leur contraire. Théoriquement réfutable lorsqu'elle est prise en un sens absolu, la fameuse formule selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses »

¹ Voir : *Éthique à Nicomaque*, Livre I, ch.2.

² Voir : *Politique*, Livre I, ch.3.

³ Voir : *Par-delà Bien et Mal*, 5^{ème} partie, § 188.

s'imposerait dans l'ordre pratique, comme l'atteste la diversité contradictoire des jugements de valeur individuels et collectifs. Socrate n'en montrait pas moins que la critique théorique du relativisme est aisément transposable au domaine pratique : car le sophiste peut bien faire croire des ignorants en l'utilité de telle conduite ou de telle disposition législative, mais il ne peut faire que n'importe quelle loi s'avère effectivement utile, ni qu'un régime appétissant mais antihygiénique favorise la santé et la vitalité des organismes. De même il ne suffit pas de baptiser « libération » un certain usage de la sexualité pour éviter qu'il apparaisse à terme comme l'une des fausses valeurs les plus meurtrières que l'histoire ait connues : la lucrative exploitation de la persuasion médiatique ne suffit pas à faire qu'un préservatif préserve effectivement, ni qu'il suffise pour parfaire l'amour de lui poser un caoutchouc.

La faiblesse du sophiste réside en fait dans le relativisme duquel il croit pouvoir tirer sa force : car celui-ci ne vaut pas plus en pratique qu'en théorie, et si les prestiges de la parole peuvent gagner pour un temps l'assentiment, ils ne suffisent pas à éviter les déconvenues d'un assentiment illusoire. L'autoréfutation du relativisme atteste que la vérité existe, et n'existe qu'en tant qu'elle est indépendante des opinions qu'en ont les uns ou les autres, qu'ils soient majoritaires ou pas. C'est là reconnaître que la subjectivité humaine, entendue comme impression ou comme décision, peut seulement accueillir la vérité pour autant qu'elle est connaissable, et non pas la déterminer : l'homme n'est pas le principe de la vérité qu'il connaît, et qui s'impose à lui comme un ordre de choses auquel il n'est d'abord pour rien, y compris quant à sa propre constitution naturelle. C'est pourquoi la sagesse socratique se référait au « Connais-toi toi-même »¹ delphique qui invite, plutôt qu'à l'introspection, à la connaissance de l'essence humaine universelle : celle-ci, comme pour tout autre être, est déterminante pour la connaissance de ce qui convient à l'homme en tant qu'homme, ce qui est aussi dire à tous les hommes dans leurs relations mutuelles.

C'est pourquoi le volontarisme cynique d'André Comte-Sponville ne paraît guère plus satisfaisant que la sophistique et le nihilisme qu'il rejette. Au relativisme généralisé de la première, il oppose l'effectivité de la science, c'est-à-dire sa réussite à procurer une connaissance objective, marquant le lien sans doute indéfectible entre l'objectivisme théorique et le réalisme épistémologique². Au second il oppose l'affirmation vigoureuse et résolue des valeurs de l'humanisme universaliste hérité tout à la fois de la philosophie grecque et de la tradition judéo-chrétienne. Mais il retient de l'une et de l'autre l'idée qu'il n'y a pas de vérité en matière de valeurs, revendiquant ainsi un relativisme moral opposé à tout « dogmatisme pratique »³. Les valeurs ne peuvent dès lors

¹ PLATON, *Alcibiade majeur*, 124b.

² Voir : *Valeur et Vérité*, p.29.

³ *Ibid.*, p.25.

être l'objet que d'une option volontaire en fait fanatique¹, puisque ouvertement dépourvue de raison, et elles sont livrées à un conflit dans lequel « il ne s'agit pas d'avoir raison (puisque la raison n'est d'aucun camp) mais seulement d'être les plus forts »². Il n'y aurait pas moins de raison d'être nazi qu'antinazi, raciste qu'antiraciste, alors même qu'il est possible de réfuter scientifiquement l'usage raciste du concept de race, et comme s'il n'y avait pas là une vérité qui permît de trancher dans le conflit des valeurs. Faute de reconnaître que le racisme est mauvais parce qu'il est faux, l'on se condamne à un paradoxe qui a tout l'air d'être une contradiction : « il ne suffit pas que le racisme soit déraisonnable (ce qu'il est assurément) pour que la raison soit antiraciste »³.

Le « cynisme généralisé » – qui veut être la reformulation d'un « matérialisme radical »⁴ – a toutefois l'intérêt de nous mener au fond du problème et de nous ramener ce faisant aux interrogations platoniciennes. Pour le cynique d'aujourd'hui, une vraie valeur serait une vérité bonne, alors que la vérité « n'est pas bonne... ni mauvaise : elle se contente d'être ce qu'elle est, identique à soi et indifférente à tout, y compris à elle-même »⁵. Pour qu'il y ait de vraies valeurs, il faudrait une vérité qui ne soit pas indifférente, et cela s'appelle : « un bon Dieu »⁶ : « on voudrait bien que la vérité soit antiraciste, antifasciste, antitotalitaire... Mais cette vérité serait Dieu »⁷. À quoi l'on est tenté de répondre : et pourquoi pas ? Une lecture de Nietzsche s'offre ici : si la volonté de puissance était une participation créée à la toute-puissance dont parle la Bible, tout serait plein de sens au lieu que rien n'en ait. Comte-Sponville pense manifestement que le bon Dieu ne manifeste pas assez sa bonté et qu'il a trop servi à couvrir des méchancetés humaines pour qu'on puisse croire en lui. Mais la question n'est pas ici d'abord celle du jugement à porter sur la Providence. Si l'on reconnaît qu'il y a une vérité objective, c'est-à-dire une intelligibilité des choses qui s'impose à la connaissance humaine, la moindre des choses est de se demander quelle intelligence en est le principe si ce n'est pas celle de l'homme : faute de quoi l'on se condamnerait à la déraison de fonder l'ordre déterminé des choses dans l'indétermination du hasard. Et l'on voit qu'il est contradictoire de reconnaître l'existence d'une vérité des choses et de faire comme si l'homme pouvait être le principe de ses propres valeurs, alors qu'il ne l'est pas de son être, qui le rend capable de vérité. La solution logique est plutôt ici de chercher dans le principe intelligent de l'ordre des choses le fondement ultime des valeurs morales. C'était celle de Platon.

¹ Dans le lexique de la langue française, le fanatisme se caractérise par l'intransigeance et l'aveuglement de l'engagement. Quant à la première, André Comte-Sponville en fait preuve notamment dans son opposition à certain parti d'extrême-droite, en laquelle il semble chercher, à l'instar de beaucoup d'autres, un brevet de respectabilité intellectuelle. Par ailleurs, cette opposition ne peut qu'apparaître aveugle, si l'on admet, comme il le veut, qu'elle ne peut être justifiée par aucune raison vérifiable. La position d'André Comte-Sponville peut donc être définie comme un *fanatisme bien-pensant*.

² *Ibid.*, p.46.

³ *Ibid.*, note.

⁴ *Ibid.*, p.39.

⁵ *Ibid.*, p.45.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p.44.

Si ce dernier met l'idée du bien au principe de toute réalité comme de toute connaissance, c'est bien parce que l'homme connaissant se découvre partie d'un ordre qu'il n'a pas fait, et qui conditionne autant la vérité de son discours que la bonté de son action. C'est dire qu'il faut donner ici au terme d'idée la connotation la plus réaliste qui soit : si l'existence des idées a posé quelque problème à Platon¹, elle ne fait aucun doute en ce qui concerne la première d'entre elles, le bien absolu subsistant, sans lequel les autres idées n'auraient aucune causalité à l'égard des choses mouvantes qui constituent le monde. Le bien absolu, principe de la valeur autant que de l'être, c'est le bon Dieu du *Timée*, qui, parce qu'« il était bon, (...) a voulu que toutes choses devinssent autant que possible semblables à lui »². Et comme on ne saurait trouver la cause de ce qui existe que dans un existant, il faut dire que le fondement de la vérité des valeurs est l'existence réelle du bien absolu, connu comme tel. Il y a de vraies valeurs pour autant que le bien n'est pas seulement un idéal, éventuellement réputé inaccessible, mais d'abord une réalité subsistant éternellement. Sans doute faut-il accorder à Nietzsche que les valeurs suprêmes se sont dévaluées dès lors que le bien absolu n'a plus été qu'un « idéal de la raison pure » et un « postulat de la raison pratique ». Seul ce qui est peut aussi valoir, et la leçon de Platon était déjà qu'il n'y a pas d'autre valeur pour l'homme que de s'ordonner à l'être qui le fonde³. Si l'idéal ne dépasse pas ce dont les hommes se montrent ordinairement capables, il ne vaut sans doute pas grand chose, mais si l'idéal n'est pas d'abord réel, il ne vaut guère plus.

C'est pourquoi, sans la référence au principe divin⁴, l'objectivité, c'est-à-dire la validité universelle des vérités théoriques autant que des valeurs pratiques reste sans fondement réel. La fondation des valeurs est alors condamnée au volontarisme qui, on l'a vu, n'est guère tenable s'il ne s'articule à un relativisme, lequel a l'inconvénient d'être auto-réfutant⁵. On voit l'alternative éthique et politique. Ou bien l'on fait des droits de l'homme le résultat d'une institution humaine volontaire, d'une convention idéologique facultative et provisoire⁶ : rien alors n'interdit en droit à une volonté, celle d'un individu ou celle d'un pouvoir, de les récuser

¹ Voir : PLATON, *Parménide*, 130-135 ; et aussi : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre A, ch.9.

² 29e.

³ Voir : PLATON, *Théétète*, 176a-177a.

⁴ La pensée de Sartre donne une preuve *a contrario* de la nécessité de cette référence. Il jugeait en effet que sa conception de la liberté suppose la négation de la nature humaine, car celle-ci, principe universel d'intelligibilité, impliquerait que l'homme fût l'œuvre d'un créateur intelligent. Sartre, il est vrai, nie ce dernier parce qu'il juge impossible qu'un être puisse être à la fois en soi et pour soi. Il est cependant étrange que ce qui est censé prouver l'impossibilité de l'être divin soit précisément ce que Sartre énonce à tout moment de l'homme. Et l'on admettra difficilement que la temporalité sauve l'homme de la contradiction qui affecterait l'éternité divine. Car l'homme n'est pas pour lui tantôt en soi, tantôt pour soi ; il est tellement toujours les deux à la fois que Sartre va jusqu'à écrire : « En un certain sens, je *choisis* d'être né » (*L'Être et le Néant*, p.641).

⁵ Voir : PLATON, *Théétète*, et : A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, p.19. Le second paraît moins cohérent que le premier puisque, après avoir reconnu que la négation de la vérité s'annulait elle-même, il affirme péremptoirement que « la raison (...) peut tout justifier » (p.102).

⁶ Telle était bien l'interprétation de la propagande stalinienne lorsqu'elle dénonçait les Droits de l'Homme comme une arme idéologique de l'impérialisme américain.

et de les violer. Ou bien l'on réfère ces droits à un principe transcendant la volonté humaine, comme cet évêque qui déclarait au deuxième concile du Vatican : « Les droits de l'homme sont des droits divins », entendons : des droits possédés par nature parce que donnés par création, mais laissés, en tant que droits, à la liberté responsable de ceux qui peuvent s'en priver mutuellement, ou s'en faire mutuellement les bénéficiaires. Ajoutons que la référence au principe absolu donne non seulement un fondement logique à l'universalité de certaines valeurs fondamentales, mais aussi un fondement réel à l'espérance humaine d'accomplir l'humanité jusque dans son désir d'absolu, valeur ultime dont les précédentes auront alors pour sens de permettre la recherche, à tous et à chacun, dans le respect réciproque.

Qu'il y ait des valeurs en droit universelles, comme il y a des lois universelles de l'être, qui reflètent dans la diversité des êtres l'unité de leur principe, cela n'implique pas que ces valeurs soient les seules vraies. Certes, elles permettent de dénoncer comme erronées, et finalement coupables, les valorisations qui entrent en contradiction avec elles : par exemple une conception de l'enrichissement qui fait que la conquête du superflu par les uns prive les autres du nécessaire ; ou la prétention d'un État ou d'un groupe à vouloir imposer ou interdire, voire persécuter, des convictions personnelles relevant de la liberté de conscience. Or il faut reconnaître que l'universalité des valeurs fondamentales requiert d'elle-même le recours à des conventions humaines pour déterminer les conditions concrètes, toujours particulières, de leur mise en œuvre¹. C'est ainsi que la liberté de circulation peut être assurée également par le croisement des véhicules à droite ou à gauche, pourvu qu'une loi en décide ; et la bienséance peut, suivant les contrées, exiger ou interdire l'éruclation après un bon repas. Il y a là des valorisations assurément relatives et contingentes, et cette diversification peut paraître en fin de compte être elle-même une valeur, qui appelle l'acceptation et la compréhension mutuelle des différences. L'universalité des valeurs fondamentales n'est donc pas une clôture ni une condamnation à l'uniformité, mais plutôt l'ouverture d'un espace de liberté pour l'inventivité humaine, en tout ce qui peut donner du prix à l'existence, tout comme la valeur universelle qu'est la beauté n'empêche pas mais suscite l'efflorescence des styles qui permettent d'en jouir. Et cette inventivité se manifeste aussi dans des valorisations individuelles : le timbre-poste a pour le philatéliste une valeur qu'il n'a pas pour le collectionneur de fers à repasser, mais ces valeurs, pour être personnelles et comme telles relatives, n'en seront pas moins vraies, tant que leur poursuite n'en compromet pas de plus importantes, et qu'elles sont la manifestation

¹ « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet » (ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre II, ch.6).

de la personnalité d'une personne dans ce qu'elle a de plus concret, et non pas seulement par l'obéissance à des lois communes, qui la concernent en tant que membre d'une certaine espèce.

*

Qu'il y ait déjà du sens dans l'être, et que ce sens constitue la vérité intelligible et connaissable des choses, cela ne rend pas impossible mais possible l'invention humaine de sens inédits. Car la connaissance de ce premier sens est ce qui évite à l'inventivité humaine d'être « pour rien »¹, condamnée à « l'absurde éternel »². Cette connaissance est « la vérité » qui « rend libre »³. Qu'il soit vrai que la vérité est une valeur n'implique de soi aucune contradiction, car le fait que la vérité soit l'objet d'un désir et d'une recherche ne détermine rien quant au contenu qui l'oppose à l'erreur. Que la valorisation de la vérité ait dû précéder sa connaissance n'y change rien non plus, car cette valorisation, avant d'être un jugement de valeur, a pu très bien être une spontanéité naturelle chez un être fait pour la connaissance. Et que les hommes s'attachent volontiers à beaucoup d'erreurs, de préjugés, ou de mensonges prouve seulement qu'ils ont besoin de croire vrai ce qui éventuellement ne l'est pas. C'est pourquoi la notion de valeur vraie n'a rien de contradictoire, et la contradiction qu'y dénonçait Nietzsche pour justifier son nihilisme présuppose en fait le nihilisme lui-même, selon qui ce serait toujours *pour rien* qu'on valorise, et jamais parce que ce qui est valorisé pourrait être connu comme réellement bon. Sans doute n'y a-t-il pas d'autre issue au nihilisme que l'optimisme, en entendant celui-ci au sens métaphysique, et non pas seulement psychologique ou mondain. Il s'agit moins de rêver à des lendemains qui chantent que de voir dans le bien absolu la source d'être de tout ce qui n'est pas lui, et d'y ordonner la vie humaine en le prenant pour objet d'un amour volontaire. Les vraies valeurs ne sont autres que les formes concrètes de cette ordination, par lesquelles les uns et les autres peuvent s'entraider à accomplir leur commune vocation à l'humanité, et faire de cette coopération autant un bonheur qu'un devoir. Encore faut-il pour cela que l'existence du bien absolu soit réputée accessible à notre connaissance, et que son affirmation ne dégénère pas en dévaluation de l'existence sensible, faute de quoi, l'histoire l'a montré, l'optimisme engendre son contraire.

¹ « La Terre est l'afflux inépuisable de ce qui n'est là pour rien » (HEIDEGGER, *Holzwege, L'origine de l'œuvre d'art*). Voir aussi : SARTRE, *L'Être et le Néant*, Introduction, p.34.

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, Note du 10 juin 1887.

³ *Évangile selon Jean*, ch. VIII, v.32.

Y a-t-il des vérités indiscutables ?

I. EXISTENCE DES VÉRITÉS INDISCUTABLES.

- A. Analyse de la notion.*
- B. Nécessité des vérités indiscutables.*
- C. Discussion et connaissance.*

II. DISCUSSION.

- A. Limites de la science démonstrative.*
- B. Discours et intuition.*
- C. Portée du scepticisme.*

III. LE DISCUTABLE ET LE VÉRIFIABLE.

- A. La preuve dialectique.*
- B. Dialectique du premier principe.*
- C. Science et discussion.*

Depuis l'Antiquité, le scepticisme se définit par opposition à ce qu'il dénomme le *dogmatisme*, entendant par là non pas une école philosophique particulière, mais la prétention, commune à diverses écoles, de pouvoir énoncer des vérités certaines. Contre cette dernière les sceptiques invoquaient de nombreux arguments ou *tropes*, dont l'un des plus célèbres, le premier dans la liste dressée par Agrippa, fait état de la pluralité des écoles dogmatiques : celles-ci s'opposent et proposent comme certainement vraies des thèses qui se contredisent. La constatation du désaccord universel induit chez le sceptique un doute universel : si en effet il y avait une vérité dans les affirmations dogmatiques, elle ne donnerait pas lieu à un désaccord, et les écoles ne se combattraient pas.

L'argument irait de soi s'il ne renfermait un présupposé, à savoir justement que la vérité devrait faire, comme on dit, « l'accord des esprits », selon une expression de Kant. Or le doute sceptique, étant universel, ne peut que s'étendre à cette supposition, car le scepticisme se supprimerait lui-même à la considérer comme évidente : ledit présupposé vient assurément du dogmatisme, mais comment le scepticisme pourra-t-il éviter d'être lui-même dogmatique s'il commence par prendre à son compte la conception dogmatique de la vérité ? Et s'il veut échapper à cette inconséquence, il semble que ses arguments disparaîtront avec la présupposition qui les inspire.

Il faut donc mettre celle-ci en question, et demander si une vérité ne peut être reconnue comme certaine qu'à la condition de ne pouvoir être discutée.

Au pluriel, le terme de *vérités* sert à désigner certains énoncés, en référence à leur propriété commune. Celle-ci, la vérité au singulier, est couramment définie, selon l'expression que Thomas d'Aquin dit emprunter au juif Isaac, comme « l'adéquation de la chose et de l'intellect »¹, ou, selon sa transcription kantienne, « l'accord de la connaissance et de son objet »², c'est-à-dire la correspondance entre un énoncé et ce dont il parle. Selon Platon, « est vrai le discours qui dit ce qui est comme il est (...), faux celui qui le dit autre qu'il n'est »³. Aristote a dénommé *proposition catégorique* ce type de discours qui dit quelque chose au sujet de quelque chose (*τι κατά τινος*), c'est-à-dire qui rapporte à un *sujet* (ce dont on parle) un certain *prédicat* (ce qu'on en dit), le second étant dit inhérent ou étranger au premier. Sans une telle composition de termes, il n'y aurait encore ni vérité ni fausseté⁴ : « dit vrai celui qui juge [dans une négative] que ce qui est séparé est séparé, et [dans une affirmative] que ce qui est uni est uni ; dit faux celui qui juge à l'encontre des choses »⁵.

Il s'agit donc de savoir s'il est des propositions vraies qui ne puissent faire l'objet d'une discussion. L'étymologie de ce dernier terme renvoie à un geste de bûcheron : *discutere*, c'est fendre en frappant. Au sens logique, la discussion n'est pas un simple échange d'idées, c'est la confrontation des opinions contradictoires, et par suite la mise en question mutuelle de leur validité, d'où résulte l'*ébranlement* de la certitude qui attache chacun à la sienne. On retrouve ici, sur le plan psychologique, la signification originelle du terme : la discussion ébranle la fermeté d'un assentiment ; elle fait naître « la crainte du contraire »⁶ qui, selon Thomas d'Aquin, caractérise l'opinion en tant qu'elle s'oppose d'un côté à la science, et de l'autre au doute, qui est la suspension du jugement. On peut dire qu'en ce sens, la discussion ravale au rang de simple opinion ce qui se présentait d'abord comme ferme certitude – péripétie constante dans les dialogues platoniciens.

On peut à partir de là préciser le sens de l'interrogation initiale : on demande s'il y a des propositions dont la vérité ne peut être discutée. La question est donc à entendre en un sens logique et non pas moral : l'indiscutable dont il s'agit n'est pas ce qui ne doit pas être discuté, à savoir les lois et les règlements, qu'il ne faut pas discuter mais appliquer. C'est en tant qu'elles sont impératives et non pas en tant qu'elles pourraient être vraies ou fausses, que les lois sont indiscutables. En revanche, discuter une proposition, c'est envisager qu'elle puisse être fausse, soit qu'elle puisse ne pas être vraie : c'est donc considérer sa vérité comme *contingente*, puisque le contingent est ce qui peut ne pas être, ou ce qui peut être autrement qu'il

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.16, a.1.

² KANT, *Critique de la Raison pure*, *Idée d'une Logique transcendante*, III.

³ PLATON, *Sophiste*, 263b. Voir aussi 240e-241a.

⁴ Voir : ARISTOTE, *De l'Interprétation*, ch.1.

⁵ *Id.*, *Métaphysique*, Livre Θ, 1051b 3.

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.79, a.9, ad 4m.

n'est. L'indiscutable, au sens logique, sera donc défini par le contraire de la contingence, à savoir la *nécessité* – le nécessaire étant ce qui ne peut pas ne pas être, ou ce qui ne peut être autrement qu'il n'est. La question revient donc à se demander s'il y a des propositions qui peuvent apparaître comme nécessairement vraies.

Sans doute n'est-il pas de l'essence de la vérité d'être indiscutable puisque le discutable, c'est l'opinion, et que celle-ci, Platon le remarque¹, peut être vraie : on peut ne pas être certain sans pour autant se tromper, et inversement la prise de conscience d'une erreur n'est rien d'autre que la substitution d'une opinion vraie à une opinion fautive. Toutefois, si importante que soit pour Platon la notion d'opinion vraie, notamment en politique, il n'en souligne pas moins son caractère problématique. Car l'opinion est essentiellement incertaine : si donc nous ne connaissions la vérité que sur le mode de l'opinion, nous ne pourrions jamais être certains d'être dans le vrai, et nous ne pourrions être certains qu'il y a des opinions vraies. Pour que nous le soyons, il faut qu'il existe une opinion vraie qui soit la possession incertaine d'une vérité qui pourrait être connue de façon certaine. Aussi Platon définit-il l'opinion vraie comme un « intermédiaire (*μεταξύ*) »² entre l'ignorance – qui est soit absence de tout savoir, soit opinion erronée – et la véritable connaissance. Ainsi la définition même de l'opinion vraie – un énoncé qui se trouve être de fait en conformité avec ce dont il parle – postule l'existence d'une connaissance qui soit autre qu'une simple opinion, et que depuis les Grecs on dénomme une *science*.

Pour définir cet au-delà dont l'opinion vraie postule l'existence, le *Théétète* recourt à la notion de *raison* : la science n'est ni la sensation – subjective, relative et variable – ni l'opinion vraie – incertaine –, mais « l'opinion vraie accompagnée de raison (*αληθης δοξα μετα λογου*) »³. Cette définition se rattache étroitement à la pratique socratique de la discussion, *ironique* et *maïeutique* : Socrate demande à ses interlocuteurs de rendre raison (*λογον διδοναι*) de ce qu'ils disent et croient penser, au double sens où il s'agit de l'énoncer de façon cohérente et d'expliquer pourquoi il faut l'admettre, le but de l'opération étant de trouver l'accord entre les interlocuteurs adversaires, accord dans lequel Socrate veut voir à la fois le signe et le moyen de l'acquisition d'une vérité nécessaire, laquelle échappe à la discussion qui résultait du désaccord. C'est évidemment dans la ligne de la pensée platonicienne que Leibniz pourra définir la raison comme « la vérité connue dont la liaison à une autre moins connue nous fait donner notre assentiment à la dernière »⁴ : la rationalité n'est rien d'autre que la capacité de produire un assentiment commun qui substitue à l'opinion individuelle et contingente une vérité nécessaire et, pour autant, objective.

¹ PLATON, *Ménon*, 98b 7.

² *Id.*, *Banquet*, 202a 7.

³ *Id.*, *Théétète*, 201c 9.

⁴ LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, Livre IV, ch.17, §1.

Aristote fut le premier à exposer, dans sa *sylogistique*, en quoi consiste la « liaison » qui peut transformer une proposition opinée en conclusion nécessaire. « Le syllogisme est un discours dans lequel telles choses étant posées, telles autres en résultent nécessairement du seul fait des premières »¹ : impossible de nier la conclusion dès lors que les prémisses sont énoncées, et que l'ordre et la quantification des termes obéissent aux règles formelles définies par les *Premiers Analytiques*. Par exemple : *Tout homme est digne de respect*–*Tout homme est animal*–*Quelque animal est digne de respect* (3^{ème} figure en *Darapti*), mais pas : *Tout mal est à éviter*–*Quelque plaisir est un mal*–*Tout plaisir est à éviter* (où la conclusion dépasse les prémisses). Cette théorie du raisonnement déductif concluant permet en outre de définir, dans les *Seconds Analytiques*, le raisonnement démonstratif qui fait l'essence de la science. Dans la ligne de la doctrine platonicienne qui voit en l'idée le principe de la connaissance vraie, et d'après le modèle des mathématiques pythagoriciennes, Aristote pense que la science a pour objet les prédicats qui appartiennent nécessairement au sujet dont elle traite : toute démonstration consiste en effet à déduire une propriété à partir de la définition d'une essence. C'est ainsi que devait faire Euclide, inspiré par la logique aristotélicienne, pour démontrer ses *théorèmes*, et devenir ainsi, selon l'expression d'André Warusfel, « l'inventeur des mathématiques modernes ».

La science rejette donc le discutable hors de sa sphère : la vraie vérité, c'est-à-dire la vérité vérifiée, reconnue pour ce qu'elle est, est objet de preuve et non plus de discussion. La transition de l'une à l'autre est opérée dans la pratique scolastique de la *question disputée*. Celle-ci conserve de la discussion la confrontation systématique des thèses opposées sur le sujet traité (*Videtur quod... Sed contra...*)². Mais la *disputatio* consiste à trancher le débat par un raisonnement déductif fondé sur l'analyse conceptuelle des termes de la question (*Respondeo dicendum...*)³. Kant s'en souviendra lorsque, à propos des jugements esthétiques, il écrira qu'on peut en « discuter » bien qu'on ne puisse en « disputer » : car discuter, c'est « prétendre à l'assentiment nécessaire d'autrui » – ce qui est le cas de tout jugement de goût – tandis que disputer, c'est « décider par preuves »⁴ – ce que nul critique d'art ne saurait faire mieux qu'aucun cuisinier : car « ils ne peuvent espérer tirer la raison qui déterminera leur jugement de la force des arguments, mais seulement de la réflexion du sujet sur son propre état de plaisir ou de déplaisir »⁵. Le jugement de goût est à jamais discutable, et jamais on n'en décidera par une preuve, s'il est vrai que, comme Kant le pense, nul concept d'une chose ne permette d'en déduire que quelqu'un en éprouvera subjectivement un sentiment de beauté.

¹ ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Livre I, ch.1, 24b 18-20.

² Ces expressions forment l'*ostinato* qui rythme les *Questions* ainsi que la *Somme de Théologie* de Thomas d'Aquin d'Aquin.

³ Voir note précédente.

⁴ KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, § 56.

⁵ *Op. cit.*, § 34.

De la distinction introduite par la troisième Critique, on peut rapprocher l'opposition de l'*Analytique* et de la *Dialectique* transcendantales dans la *Critique de la Raison pure*. La première, conformément à l'usage aristotélicien du terme, désigne l'établissement des conditions formelles de la démonstrativité scientifique. Parmi celles-ci, Kant inscrit le rapport des énoncés scientifiques à une « expérience possible », c'est-à-dire à une intuition « donnée », soit « pure » (comme celle de l'espace au fondement de la géométrie), soit « empirique » (telle l'observation des phénomènes naturels ou artificiels en physique). Cette référence à l'expérience est en effet pour Kant ce qui a manqué à la métaphysique pour que celle-ci entrât « dans la voie sûre d'une science », et l'a réduite à des « paralogismes », c'est-à-dire des sophismes – toujours discutables malgré « l'apparence transcendantale » qui leur donne invinciblement l'air de conclure – ou à des « antinomies », c'est-à-dire à des oppositions de thèses contradictoires, que Kant juge également démontrables. Bref, au contraire de la science, la métaphysique est condamnée à rester l'objet d'une discussion, ses objets n'étant pas véritablement « connaissables », alors même qu'ils sont « pensables ». La théorie de cette discussion est exposée dans la *Dialectique transcendantale*, ici définie comme une « logique de l'illusion ». Le kantisme a ainsi présenté sous la forme d'un système la thèse selon laquelle la vérité scientifiquement connaissable échappe essentiellement à la discutabilité des arguties métaphysiques.

L'usage kantien du terme de dialectique paraît lui-même très proche de son acception aristotélicienne. D'après les *Réfutations sophistiques*¹, la dialectique s'oppose à la science en ce qu'elle « interroge » tandis que la science « démontre » : la dialectique n'a pas de réponses à enseigner, mais seulement l'art de formuler des questions. Sans doute peut-on apercevoir un lien entre cette définition et le caractère souvent aporétique des dialogues platoniciens. Aristote va toutefois plus loin en définissant le « syllogisme dialectique » comme celui « qui déduit à partir de prémisses probables (*εξ ενδοξων συλλογισμομενος*) »². Ces dernières sont des propositions qui ne sont pas des vérités nécessaires, mais des opinions généralement admises. La dialectique est ainsi définie comme une *logique du probable* : elle imite la science en ce qu'elle procède à des déductions logiques, mais elle n'est pas une logique du vrai, du fait du caractère incertain de ses points de départ. La discussion dialectique ne semble donc pas pouvoir être un moyen de connaissance parce qu'elle s'en tient à des opinions, fût-ce pour les ébranler. C'est pourquoi Aristote ne lui attribue qu'un rôle préparatoire : elle « examine ce que la philosophie connaît »³ ; elle entraîne à l'examen systématique des contradictions, ainsi qu'il convient de faire pour préparer un oral de concours, exerçant à discerner le sens des questions et la pertinence des arguments, en attendant qu'une preuve vienne produire le savoir (*σοφια*), là où c'est possible.

¹ Ch.2, 172a.

² ARISTOTE, *Topiques*, Livre I, ch.1, 100a 29-30.

³ *Id.*, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.2, 1004b 25-26.

De ce qui précède, il résulte que le syllogisme scientifique diffère du syllogisme dialectique en ce que ses prémisses ne sont pas probables mais « vraies et premières »¹. On peut en effet tirer une conclusion vraie de prémisses fausses (*Tout pachyderme est épris de beauté–Tout artiste est un pachyderme–Donc tout artiste est épris de beauté*), mais il est exclu que celles-ci fassent connaître celle-là : la vérité de la conclusion est accidentelle par rapport à l'implication logique, car elle n'en résulte pas. Du principe du syllogisme il s'ensuit que si les prémisses sont vraies, la conclusion l'est aussi, mais pas l'inverse. La question est alors de savoir comment on peut s'assurer de la vérité des prémisses de la démonstration. Les prémisses de telle démonstration particulière peuvent certes être le résultat de démonstrations précédentes, comme c'est évidemment le cas en mathématiques. Mais cela ne peut être généralisé : si toute prémisse devait être démontrée, il faudrait sans cesse chercher de nouvelles prémisses pour prouver celles qu'on aurait déjà utilisées, et l'on n'aurait jamais rien démontré. Le deuxième trope d'Agrippa dénonçait cette *régression*, reprenant en fait un argument d'Aristote : « il est absolument impossible de tout démontrer : on irait à l'infini, de telle sorte que même ainsi il n'y aurait pas de démonstration »².

Il faut donc que la démonstration, c'est-à-dire en général toute preuve scientifique, repose sur des prémisses indémonstrables. Aristote les appelle « premières », en un sens logique et non pas chronologique : il s'agit de vérités dont la connaissance ne peut être obtenue par déduction à partir d'autres vérités. Ces vérités premières s'appellent aussi des « principes »³ – en grec : des *axiomes* – et il ne faut pas demander de les démontrer : c'est pour Aristote un « manque de culture (*απαίδευσις*) »⁴, auquel on remédie aisément en suivant ses cours de logique, que d'ignorer de quoi il faut et de quoi il ne faut pas demander une démonstration, et c'est cette inculture qui donne prise à l'argument sceptique. Il y a pourtant ici une difficulté. Si l'on identifie l'indiscutable au démontrable pour autant que la démonstration permet d'échapper aux apories de la discussion, il faut admettre que l'indémontrable est aussi discutabile. Si donc la démonstration repose nécessairement sur l'indémontrable, elle revient à fonder l'indiscutable sur le discutabile, ce qui paraît contradictoire.

Force est de reconnaître que la démonstration n'engendre l'accord des esprits sur ses conclusions que dans la mesure où elle présuppose cet accord au sujet de ses principes. À celui qui ne peut ou ne veut admettre les principes d'une science, il est impossible d'en démontrer aucune conclusion : la science est ici impuissante puisqu'il lui est impossible de prétendre démontrer ses propres principes sans tomber dans un cercle vicieux⁵. Mais

¹ *Id.*, *Topiques*, *loc. cit.*, 100a 28.

² *Id.*, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.4, 1006a 8-9.

³ *Op. cit.*, Livre Δ, ch.1.

⁴ *Op. cit.*, Livre Γ, ch.4, 1006a 6.

⁵ Voir : *Id.*, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.3, 72b 32-35.

le principe apparaît alors seulement comme ce qu'il faut accorder afin que la démonstration soit possible. Par exemple, pour démontrer que la somme des angles d'un triangle vaut deux angles droits, il faut supposer le postulat euclidien des parallèles¹. Mais l'accord sur le principe apparaît dès lors comme une simple convention, et le principe est moins une vérité indiscutable que ce qu'on s'accorde à ne pas discuter parce qu'on ne peut le démontrer, et qu'il est nécessaire à la démonstration. Dans l'exemple, le caractère conventionnel du postulat d'Euclide s'est avéré lorsque précisément on l'a discuté, et que cette discussion a montré qu'on pouvait s'en passer sans contradiction. Or, si le principe n'est qu'une convention préalable dont on a besoin, il n'est, dans le langage de Platon qu'une « hypothèse »², c'est-à-dire une présupposition non fondée, et les implications qu'on en tire ne peuvent être moins hypothétiques qu'elle. Cela explique l'attitude ambivalente de Platon à l'égard des mathématiques. D'un côté, elles lui offrent le modèle d'une science rigoureuse dans laquelle la vérité n'est plus au gré de l'opinion. La *République*³ y trouve même le modèle du savoir absolu. Mais d'un autre côté, les mathématiciens paraissent incapables d'accomplir tout à fait cet idéal de rigueur en ce qu'ils se contentent de « présupposer »⁴ leurs principes. Sous cet aspect les mathématiques sont, en langage moderne, hypothético-déductives : pour Platon, elles ne pouvaient de ce fait être vraiment une science, car on ne voit pas en quoi une convention initiale vaut mieux qu'une opinion reçue, mais seulement un « discours (*διανοια*) »⁵. De cette critique platonicienne de la science, les sceptiques ont donné une interprétation radicale : si le principe est seulement une supposition en vue de la démonstration, autant admettre la conclusion tout de suite. Autrement dit : toutes les propositions se valent. Un principe simplement hypothétique serait en définitive inutile, et l'autorité revendiquée par la discipline qui en userait une escroquerie intellectuelle.

Si la science veut être autre chose qu'une convention socialement plus prestigieuse que d'autres, il lui reste alors à trouver son fondement dans ce qui existe indépendamment des décisions humaines, et que depuis les Grecs l'on dénomme : la *nature*. C'est à cette solution que recourt Pascal lorsqu'il entreprend de penser *L'Esprit de la Géométrie*.⁶ Il n'ignore pas pas la part de convention que celle-ci comporte dans ses principes : ses définitions initiales ont en effet l'avantage d'être nominales, donc « très libres », et de n'être par suite « jamais sujettes à être contredites ». Mais comme il n'est pas plus possible de tout définir que de tout démontrer, la possibilité même de telles conventions suppose que l'on dispose à la base de « mots primitifs » dont la signification n'a pas besoin d'être définie, et

¹ Arguant de passages de la *Métaphysique* où Aristote envisage d'autres valeurs pour la somme des angles du triangle, le mathématicien Imre Töth conclut qu'Aristote était conscient d'une lacune dans l'axiomatique géométrique de son temps, lacune que devait combler le postulat d'Euclide.

² PLATON, *République*, Livre VI, 510c 6.

³ Voir : *ibid.*, 511b-d.

⁴ *Ibid.*, 510c 3.

⁵ *Ibid.*, 511d 2.

⁶ Les citations de Pascal dépourvues de référence sont toutes empruntées à cet opuscule.

dont « la nature nous (...) a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications » : « si la nature n'avait suppléé à ce défaut [de définition] par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, toutes nos expressions seraient confuses ». Or elles ne le sont pas, et s'il est vrai que l'art de définir serait impuissant à éviter à lui seul cette confusion, il faut admettre qu'il tire toute son efficacité de ce qu'il se fonde sur l'évidence naturelle de certains termes indéfinissables. Pascal en donne quelques exemples : « espace, temps, mouvement, égalité, majorité, diminution, tout ». La possession de telles notions permet d'ailleurs d'énoncer immédiatement des propositions qui n'ont pas besoin d'être démontrées, parce qu'il suffit d'en concevoir les termes pour en reconnaître la vérité, telle : *un tout est plus que l'une des ses parties*. L'intuition naturelle de ces évidences relève de ce que Pascal dénomme le « cœur », lequel « sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit le double de l'autre »¹.

Ce recours à la nature ne suffit toutefois pas à résoudre notre problème. Car ce qui rend les définitions géométriques indiscutables – leur caractère nominal – est aussi ce qui les rend étrangères à la vérité. Dès qu'on prétend faire plus que fixer le sens d'un mot, et énoncer l'essence d'une chose, cet énoncé « n'est plus une définition libre, c'est une proposition », sur laquelle « on peut contredire » : elle est discutable, et il faut donc la prouver. Or Pascal reconnaît que même les termes premiers sont l'objet d'un tel désaccord : car en fait, « tous les hommes » n'ont pas « la même idée de l'essence des choses indéfinissables », puisqu'ils en énoncent « différentes opinions ». Aussi doit-il préciser que l'accord des esprits porte sur « le rapport entre le nom et la chose », et non pas sur l'essence de celle-ci. Il est certain qu'il ne peut y avoir désaccord sur l'essence, par exemple, « du temps », que si ce terme désigne la même chose pour ceux qui sont en désaccord : il ne peut y avoir de contradiction qu'entre des propositions ayant le même sujet. Ce qui rend la science possible, c'est donc que « les termes premiers désignent si naturellement les choses à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction ». La solution pascalienne comporte ainsi le paradoxe de fonder la preuve scientifique sur l'usage commun de la langue : la « lumière naturelle » n'est en fait que le résultat d'un conditionnement linguistique, inculcation d'un système de signes arbitraires, fondé sur le « misérable principe » de la « convention »².

Pascal pouvait d'autant plus être conscient des limites de sa solution qu'il se heurtait à l'incapacité, chez des esprits aussi cultivés que le chevalier de Méré, de reconnaître l'évidence d'un principe tel que l'infinie divisibilité de l'espace. Expliquer, comme le fait Pascal, ladite incapacité par le caractère inconcevable dudit principe, c'est avouer que le fondement de la science est rien moins qu'évident. Aussi Pascal finit-il par rendre sa propre

¹ PASCAL, *Pensées*, B 282.

² PLATON, *Cratyle*, 435c.

conception contradictoire en affirmant : « c'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge ». C'est dire que l'indispensable lumière naturelle nous fait croire aussi bien le faux que le vrai. Pascal nous ramène ici à la critique sceptique de l'évidence. Les stoïciens prétendaient trouver le « critère de la science » dans la « représentation compréhensive »¹, celle qui s'imposerait avec assez de force pour qu'on n'en puisse douter. Les sceptiques font valoir que l'illusion, d'après la définition qu'en donnent les dogmatiques eux-mêmes, consiste à trouver évident quelque chose de faux. Il faudrait donc pouvoir distinguer entre les vraies et les fausses évidences, c'est-à-dire entre ce qui est vraiment évident et ce qui ne l'est qu'en apparence. On se heurte ici à un dilemme, car un tel critère devra être lui-même une évidence : sans quoi il sera moins certain que ce qu'il doit fonder. Mais il faudra alors établir que le critère est une évidence vraie et non pas apparente : il faudra donc un critère du critère, et ainsi à l'infini. Le sceptique conclut : il n'y a pas de critère de l'évidence, et l'évidence ne peut servir de critère.

Ce que le scepticisme met ainsi en question, ce n'est pas la certitude subjective, ou le sentiment d'évidence, mais seulement l'usage qu'en fait le dogmatisme, et sa prétention d'en tirer une connaissance de ce qui est indépendamment de ce qui apparaît à chacun. « Ceux qui prétendent que les sceptiques nient les phénomènes semblent ne pas entendre ce que nous disons. Nous ne nions pas les impressions que reçoit passivement la représentation et qui nous conduisent involontairement à l'assentiment, c'est-à-dire les phénomènes »². C'est ainsi que le sceptique admettra sans peine l'indubitabilité du *cogito*, parce qu'il s'agit d'une évidence singulière et subjective – une vérité en première personne, que chacun « sent en lui-même »³, et que Descartes refuse de considérer comme la conclusion d'un syllogisme – mais il n'y verra pas le principe en même temps que le modèle d'une possible connaissance ontologique. Paradoxalement, il n'y a pour le sceptique que des vérités indiscutables, parce que ce qui apparaît à chacun n'est pas comme tel communicable à l'autre, vérifiable en commun. Mais ce n'est pas au sens où l'entend le dogmatique.

Aussi bien le scepticisme ne peut-il jamais se présenter comme une vérité indiscutable en ce dernier sens : il ne peut pas affirmer dogmatiquement que le dogmatisme est faux ou impossible, mais peut seulement montrer que le dogmatisme tel qu'il est, c'est-à-dire tel système dogmatique, ne réussit pas à être vrai comme il voudrait l'être. Le scepticisme se conçoit dès lors comme l'auto-élimination d'un dogmatisme insuffisamment fondé, et c'est pourquoi il se compare à une purge : « À propos de toutes les expressions des sceptiques, il faut savoir que nous n'assurons pas qu'elles

¹ En grec : *phantasia katalèptikè* (SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les Mathématiciens*, VII, 253).

² SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 10.

³ DESCARTES, *Réponses aux deuxièmes objections*.

sont vraies, puisque nous disons au contraire qu'elles peuvent se détruire elles-mêmes, car elles sont comprises parmi les choses au sujet desquelles on les emploie, comme les purgatifs chassent les humeurs corporelles, mais sont entraînés avec elles »¹. L'auto-élimination du dogmatisme est donc tout aussi bien auto-élimination du scepticisme : le scepticisme conséquent applique son doute à lui-même. Cela semble avoir été l'objet d'une prise de conscience progressive dans l'école sceptique, si l'on en croit le témoignage de Sextus Empiricus, au III^{ème} siècle après Jésus-Christ : « Dans les recherches philosophiques, les uns ont prétendu avoir trouvé la vérité, les autres ont déclaré qu'elle est insaisissable, les autres la cherchent encore. Ceux que l'on appelle proprement dogmatiques semblent l'avoir trouvée, par exemple Aristote, Épicure, les Stoïciens et d'autres ; ceux qui ont prouvé qu'elle est insaisissable, ce sont Clitomaque, Carnéade et autres Académiciens² ; ceux qui cherchent, ce sont les Sceptiques »³. Le sceptique se définit ainsi essentiellement comme un *chercheur* plutôt qu'un négateur, ce qui est conforme au verbe grec *σκεπτεσθαι*, qui veut dire : examiner.

Que Sextus se soit démarqué de la Nouvelle Académie n'est pas seulement un fait de l'histoire des idées. Quoi qu'il en soit de la pertinence de son jugement sur ses prédécesseurs, l'allure historique de sa présentation ne peut faire ignorer que la filiation des écoles est ici logique : car il n'est pas possible de « prouver que la vérité est insaisissable ». Pascal reprendra l'idée dans son propre style, marqué au coin du génie de la communication publicitaire : « Il se peut faire qu'il y ait de vraies démonstrations, mais cela n'est pas certain. Aussi cela ne montre autre chose sinon qu'il n'est pas certain que tout soit incertain. À la gloire du pyrrhonisme »⁴. Il est certainement douteux que tout soit incertain. Lorsqu'il va au bout de lui-même, le scepticisme reconnaît qu'il lui est impossible de poser en principe l'impossibilité d'énoncer des principes, même s'il est possible de contester ou de réfuter tel ou tel principe ou usage des principes. Le sceptique reconnaît alors qu'il ne peut aucunement se prononcer sur la question de savoir si la prétention dogmatique à énoncer le vrai peut ou non aboutir. C'est en quoi il reste un chercheur : car il élimine en fait la négation qui mettrait un obstacle de principe à la recherche du vrai. On peut certes penser que c'est un résultat bien mince que de reconnaître qu'il n'est même pas certain que tout soit douteux, et que la glorification pascalienne du scepticisme est une ironie. Pourtant, ce résultat n'est pas purement négatif. Il montre que le scepticisme n'est jamais qu'un dogmatisme prenant conscience de son incapacité de fonder ses propres principes. Le scepticisme est ainsi toujours relatif, et cette relativité en fait une « négation déterminée »⁵, qui a les mêmes limites que ce qu'elle nie, et ne peut donc se convertir en négation absolue. En montrant que ni la preuve démonstrative ni l'évidence intuitive

¹ SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 28.

² Il s'agit de la Nouvelle Académie, à partir du III^{ème} siècle avant Jésus-Christ.

³ SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 1.

⁴ PASCAL, *Pensées*, B 387, L 521.

⁵ HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Introduction.

ne suffisent à produire des vérités certaines, il a montré en même temps qu'il n'est ni prouvé ni évident qu'il ne puisse y avoir de telles vérités. Reste alors à savoir si l'on peut s'en assurer autrement qu'en invoquant l'évidence.

*

Lorsqu'il se heurte à l'aporie causée par l'inévidence du principe qu'il ne peut faire admettre à Méré, Pascal propose pour en sortir une voie indirecte : « Toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire ; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est ». Soit donc à examiner la proposition : l'espace est composé d'éléments indivisibles, d'atomes d'espace. Pascal recourt à un argument formulé par Aristote¹. Si l'espace est composé d'indivisibles, ceux-ci doivent être en contact les uns avec les autres : sont en effet « contiguës les choses dont les limites sont ensemble »², et il serait contradictoire de supposer un espace entre les atomes d'espace. On peut alors « demander à ceux qui ont cette idée s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose, et partant les deux ensemble sont indivisibles ; et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie : donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles »³. La négation du principe géométrique est ainsi réduite à l'impossible.

Cette méthode de vérification correspond à ce qu'Aristote appelle une « démonstration par réfutation »⁴. L'expression est évidemment paradoxale puisque la réfutation consiste en général à montrer qu'une proposition est fautive, ce que l'on peut faire d'abord en prouvant le contraire, soit en invoquant des faits qui l'infirmement, soit en démontrant la proposition opposée. Une telle réfutation, dite externe, reste toutefois inopérante si la discussion porte sur un principe, car celui-ci est une proposition à la fois indémontrable et toujours trop abstraite pour pouvoir être directement confrontée à des faits empiriques : malgré qu'en ait Hume⁵, on indiquera difficilement quel fait empirique pourrait autoriser à nier l'infinie divisibilité de l'étendue. La seule issue est alors de recourir à une réfutation interne qu'Aristote appelle « syllogisme de la contradiction » : on pose la proposition à réfuter, et l'on montre qu'elle implique logiquement des conséquences qui la contredisent ou qui se contredisent entre elles. L'avantage de cette méthode est pour Aristote que c'est l'adversaire qui fournit les points de départ de la preuve. On n'a donc pas à énoncer des principes que peut-être il n'accepterait pas. On a seulement à lui faire développer sa

¹ Voir : *De la Génération et de la Corruption*, Livre I, ch.2 ; et : *Physique*, Livre VI, ch.1.

² ARISTOTE, *Physique*, Livre V, ch.3.

³ PASCAL, *L'Esprit de la Géométrie*.

⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.4, 1006a 11-12.

⁵ Il était sur ce point affligé de la même ignorance que Méré. Voir son *Traité de la Nature humaine*, Livre I, 2^{ème} partie, et *Enquête sur l'Entendement humain*, Section XII.

propre thèse pour qu'il montre lui-même qu'elle se supprime par ses conséquences. Ainsi on ne présuppose rien : on utilise seulement les présuppositions de l'autre, et non pas en les tenant pour vraies, comme les géomètres critiqués par Platon, mais en montrant que si elles se posaient comme vraies, elles seraient incapables de soutenir leur propre vérité.

Il faut cependant préciser en quoi cette réfutation constitue une démonstration, car « démontrer en réfutant est différent de démontrer »¹ tout court. Les prémisses du syllogisme réfutatif ne sauraient être, comme doivent l'être celles d'une démonstration, vraies et premières. Si l'on peut considérer la réfutation comme une démonstration, c'est donc seulement dans la mesure où elle aboutit à l'établissement d'une vérité nécessaire, par exemple : que l'espace est infiniment divisible. Or dans la réfutation, cette nécessité n'est pas établie directement, mais par l'impossibilité de la proposition contradictoire. De même en effet que le contingent est ce dont l'opposé contradictoire est possible, de même le nécessaire est ce dont l'opposé contradictoire est impossible. C'est pour cela que la réfutation peut apparaître comme une preuve : si une proposition est impossible, sa contradictoire est nécessairement vraie. On voit alors que la démonstration par réfutation comporte en fait elle-même une présupposition, la seule sans doute : que si une proposition est fautive, sa contradictoire est vraie. Ce principe, explicité pour la première fois par Aristote, Pascal le rappelle à la fin de son argumentation sur l'espace : « ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable »². Il y a ici une difficulté essentielle : à celui qui récuse ce principe, il est impossible de rien démontrer, mais on ne voit pas non plus comment on pourrait le réfuter. Car d'une part il faudrait présupposer le principe de non-contradiction et l'on tomberait dans cette *pétition de principe* qu'Aristote prétendait éviter³. D'autre part on ne saurait réfuter l'adversaire du principe de non-contradiction en montrant qu'il se contredit puisqu'il admet précisément que la contradiction est possible.

Aristote n'en prétend pas moins qu'on peut appliquer la démonstration par réfutation au premier principe. La méthode est alors de demander à l'adversaire qu'il « dise quelque chose qui ait une signification pour lui et pour autrui »⁴. S'il ne dit rien – comme Pyrrhon –, il est évidemment irréfutable, mais à la manière d'un légume⁵. S'il dit quelque chose, on peut montrer que le principe est la condition pour que son discours ait un sens. Celui-ci n'est en effet intelligible que pour autant que ses termes ont une signification déterminée, c'est-à-dire distincte de la signification des autres termes : un terme ne signifie qu'à la condition de ne pas signifier n'importe quoi. Or si l'on nie le premier principe, la négation (*x n'est pas homme*) ne sera pas moins vraie que l'affirmation (*x est homme*). Mais alors il faudra

¹ ARISTOTE, *loc. cit.*, 1006a 15-16.

² PASCAL, *op. cit.*

³ Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.4, 1006a 17.

⁴ *Loc. cit.*, 1006a 21.

⁵ Voir : *loc. cit.*, 1006a 14.

dire qu'*être homme* revient au même qu'*être cheval* ou *être bateau* : car si l'on dit que ce qui est homme n'est ni cheval ni bateau, il faudra admettre que les affirmations opposées sont vraies aussi. Aristote conclut : « si les contradictoires sont vraies ensemble du même sujet, il apparaît que toutes choses seront une »¹. Nier le principe de non-contradiction, c'est comme entrer dans cette « nuit de l'absolu où », selon Hegel, « toutes les vaches sont noires »², bref se condamner à faire comme si tous les êtres étaient confondus. Le premier principe paraît donc être la condition même du discours et de la discussion, en ce qu'il est le degré zéro de l'identification des êtres dont on parle : car « il est au moins vrai que les termes *être* ou *ne pas être* ont un sens déterminé »³, c'est-à-dire ne reviennent pas au même, comme le savait Hamlet.

Le premier principe n'apparaît toutefois ici que comme une condition ou une présupposition du sens : nous ne pouvons communiquer qu'en l'admettant. Mais il n'est pas sûr que nous puissions conclure de là qu'il est vrai, comme s'il ne pouvait pas y avoir d'entente sur des opinions communes, mais fausses. On peut alors se référer à l'argumentation plus approfondie que propose le Livre K de la *Métaphysique*⁴. Ce dernier ne se contente plus d'examiner les effets logiques de la négation du premier principe quant aux rapports entre les propositions opposées (*A est B – A n'est pas B*) ; il prend en compte le fait que le principe est lui-même une proposition (*Il n'est pas vrai qu'à la fois A soit B et ne soit pas B*), dans laquelle le sujet est l'énoncé même de la contradiction. Or « si ce que dit » le négateur du principe « est vrai, cela non plus ne sera pas vrai, à savoir qu'il est possible qu'à la fois le même soit et ne soit pas : car de même que, lorsqu'elles sont prises séparément, l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, de même si on les accouple et qu'on les réunit en une seule affirmation, la négation ne sera pas moins vraie que le tout posé comme affirmation »⁵. Bref, celui qui admet la vérité simultanée des contradictoires admet inévitablement la vérité du principe qu'il dit nier : celui-ci est *indéniable*, puisqu'il est vrai même du point de vue de celui qui le nie ; « non-présupposé (*ανυποθετον*) »⁶, puisqu'on ne peut le nier sans le poser du même coup comme vrai ; et comme tel objet d'une « science non-démonstrative (*αναποδεικτον*) »⁷, puisque, à la différence d'une opinion non démon-

¹ *Loc. cit.*, 1007b 18-20.

² HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface.

³ ARISTOTE, *loc. cit.*, 1006a 29-30.

⁴ Les efforts qui ont été tentés pour prouver l'inauthenticité de ce Livre (voir par exemple : PIERRE AUBENQUE, *Sur l'inauthenticité du Livre K de la Métaphysique*, dans : *Études aristotéliennes : métaphysique et théologie* – Vrin 1985) sont de nulle importance d'un point de vue philosophique, dès lors qu'on admet avec Thomas d'Aquin que « l'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce que les choses sont en vérité » (*Commentaire au Premier Livre Du Ciel et du Monde*, Leçon 22, n° 228). À supposer que cette inauthenticité puisse être effectivement prouvée, il faudrait alors seulement reconnaître que le pauvre Aristote a trouvé disciple plus génial que lui pour expliciter jusqu'au bout l'une de ses doctrines fondamentales. Sur ce point, voir l'exposition de Michel Gourinat : *Guide de la dissertation et du commentaire composé en philosophie*, Hachette 1976, pp.106 ss.

⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre K, ch.5, 1062a 36-1062b 7.

⁶ *Op. cit.*, Livre Γ, ch.3, 1005b 14.

⁷ ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.3, 72b 20.

trable, il s'impose comme une vérité nécessaire : il est donc su et non pas cru.

On voit qu'à certains égards le principe et sa négation reviennent au même, mais pas au sens où ils seraient équivalents et interchangeable. Car le principe implique la fausseté de sa négation, tandis que la négation du principe implique la vérité de ce dernier. L'affirmation et la négation du principe reviennent donc au même, mais ce même n'est autre que le principe. Ce résultat, si formel soit-il, peut apparaître de grande portée, en ce qu'il conduit à reconsidérer la nature de la réfutation philosophique. Car ici on ne réfute pas le négateur du principe en montrant qu'il se contredit. On montre bien plutôt que l'apparente symétrie des positions opposées – l'affirmation et la négation – se résout dans une *vérité commune* : le principe apparaît *vrai de tout point de vue*, et, comme tel, *irréfutable*. Sous cette forme, la réfutation, parce qu'elle est plutôt un penser-avec qu'un penser-contre, n'est pas seulement éliminatrice, elle est bien plutôt voie d'accès à une vérité à la fois certaine et universelle. La dialectique montre en effet que l'idée d'un désaccord universel est une naïveté superficielle, puisqu'il y a des thèses qui sont vraies même du point de vue de celui qui les nie. On peut donc trouver bien hâtive, et au vrai insignifiante, l'interprétation courante du perspectivisme hérité de la pensée nietzschéenne : que chacun puisse se convaincre, à l'école de Nietzsche, qu'en matière d'énonciation, ou, comme il dit, d'« interprétation »¹, tout est une question de point de vue, atteste suffisamment que chacun, du point de vue qui est le sien, peut penser l'universel, et que la pensée n'est aucunement condamnée à ce subjectivisme de la singularité qui voudrait annuler la possibilité même d'une vérité objective.

Si la vérification du premier principe consiste à le mettre en discussion, il faut sans doute en conclure qu'*il n'y a pas de vérité indiscutable*, puisque toute énonciation, qu'il s'agisse d'une proposition sur l'être en tant qu'être, ou de la confiance la plus intime, le présuppose. Contre cette thèse, on se gardera d'invoquer l'évidente réussite de ce que nous appelons nos sciences à produire des preuves et des démonstrations : on l'a vu, la discussion est en dernière instance l'unique méthode pour s'assurer de ce qu'il y a de vérités nécessaires dans leurs principes, et il faut bien avouer, ainsi qu'en témoigne l'histoire de la plus démonstrative d'entre elles, que celles-ci ne peuvent se passer de certaines postulations initiales, qui rendent beaucoup de leurs résultats à tout jamais hypothétiques autant que rigoureux. De là on conclura à meilleur droit, contrairement à une opinion aujourd'hui répandue, mais conformément à ce que pensaient Platon et encore Descartes², que c'est au-delà des dites disciplines, et abstraction faite de leurs postulations initiales, autrement dit : en *métaphysique*, qu'il est possible de produire une connaissance plus complètement certaine que la leur,

¹ Rappelons que, vingt-deux siècles avant Nietzsche, ce terme servit de titre au traité d'Aristote sur la vérité du discours.

² Voir : DESCARTES, *Entretien avec Burman* (Sur la deuxième partie du *Discours de la Méthode*).

pour autant que tout n'y est pas également justifiable. C'est très logiquement que la métaphysique recourt préférentiellement à la discussion et à la preuve dialectique, mais cela ne la condamne nullement à l'incertitude, puisque tels sont en fait les moyens de vérifier les certitudes fondamentales : que tout soit discutable ne signifie pas que tout soit douteux, s'il est vrai que c'est la discussion qui permet de vérifier l'irréfutable.

Le recours qu'il fait à la dialectique permet sans doute de voir dans l'aristotélisme autre chose qu'un dogmatisme : il ne se contente pas de poser son principe, il le met en discussion, et c'est en le considérant comme discutable qu'il s'en assure. On peut toutefois apercevoir ici une ambiguïté, et se demander si Aristote ne tombe pas dans la contradiction : comment peut-il voir un accès aux vérités les plus certaines dans ce qu'il définit lui-même comme une logique du probable ? La contradiction est en fait aisément évitée si l'on ne prend pas la preuve dialectique pour une démonstration : son point de départ est en effet une opinion, qui relève du probable en ce sens qu'elle est admise, parfois par beaucoup – c'est le cas par exemple, de nos jours, de la thèse pourtant autoréfutante que Platon mettait déjà dans la bouche de Protagoras : l'homme est la mesure de toute chose¹. Mais l'argumentation révèle au bout du compte que ladite opinion est non seulement improbable, mais impossible. C'est bien pourquoi l'on ne saurait voir dans la dialectique – contradictoirement – une démonstration de la vérité du principe, car elle ne part pas de prémisses vraies mais d'opinions fausses. Et l'on voit en même temps qu'il n'est nullement nécessaire pour y recourir de douter de cette vérité, comme si ce qui est ainsi réfuté pouvait être à aucun moment croyable : Aristote n'avait pas besoin de douter² du principe de non-contradiction pour montrer que l'hypothèse de sa négation s'invalide elle-même.

À quoi l'on objectera sans doute que s'il n'est pas besoin de douter, on ne voit pas non plus pourquoi il y aurait à discuter. Que rien ne soit indiscutable paraît signifier que tout est toujours à discuter, et condamner la vérité à rester perpétuellement en suspens. Si d'un autre côté, on voit dans la discussion le moyen d'accéder à l'irréfutable, on peut penser que dès lors la discussion est close, et qu'il n'y a pas à y revenir. S'explique ainsi la légitime impatience des disciplines scientifiques, voire de la conscience commune, à l'égard de la permanente remise en chantier des débats fondamentaux dont la philosophie se fait une spécialité, et qui lui donnent une allure quelque peu piétinante : pourquoi ne pas s'installer dans la vérité acquise plutôt que de toujours faire comme si elle ne l'avait pas été ? Aristote

¹ Voir : PLATON, *Théétète*.

² C'est sans doute ce qui explique que la théologie scolastique, au moment où elle se définissait, à la suite de saint Anselme, comme « intelligence de la foi », ait pu faire un usage systématique de la discussion dialectique, que Pierre Abélard et Thomas d'Aquin, non sans susciter quelque résistance il est vrai, ont fini par imposer. Comme quoi la fidélité à des dogmes, à une époque qu'une opinion tenace considère comme le triomphe de l'obscurantisme, a jugé bon de recourir à la moins dogmatique des pratiques philosophiques, et de mettre les dogmes en discussion, pour obtenir, autant qu'il est possible, et à l'opposé de tout fondamentalisme, l'intelligence des mystères qu'ils forment. Ajoutons que l'explicitation intelligible de ces derniers, si elle permet de les croire authentiquement, et non pas du bout des lèvres, n'en constitue aucunement la démonstration, ni la vérification de leur caractère indéniable.

lui-même s'est fait l'interprète d'une telle impatience lorsque, abordant l'étude de la nature¹, il se heurte aux thèses des Éléates qui privent la Physique de son objet : inspirées du monisme ontologique de Parménide, qui affirmait l'unité immobile de l'être, ces thèses rejetaient dans l'apparence illusoire la multiplicité et le mouvement. Aristote commence par leur opposer l'évidence empirique de l'existence du mouvement naturel, fondement non démontrable de la science de la nature, et déclarer avec quelque hauteur qu'il est des paradoxes philosophiques qui ne méritent pas la discussion : sans doute est-ce là le point de vue du naturaliste lui-même, qui n'existe comme tel qu'en tant qu'il reconnaît la réalité de son objet d'étude, et ne peut que laisser hors de celui-ci les opinions qui la nient. Pourtant quelques lignes plus loin Aristote se rétracte et entreprend d'examiner les thèses éléatiques « parce qu'un tel examen a une portée philosophique »² : il n'est en effet pas du ressort du physicien, bien qu'il importe à celui-ci, s'il veut élaborer une physique qui pourra se présenter comme science, de réfuter les objections de principe à l'existence de son objet. Que cet examen ait conduit à la réfutation interne du monisme parménidien, et à une ontologie de la plurivocité de l'être, atteste l'intérêt qu'il avait pour la science physique, et au-delà d'elle.

*

Que certaines vérités soient indéniables tout en étant discutables peut constituer une solution philosophique du problème de la connaissance des principes et de la fondation du discours vrai. Juger que toute vérité est discutable n'est pas pour autant être sceptique. C'est plutôt juger que la rationalité n'est logique qu'en étant d'abord et fondamentalement dialogique, parce que c'est seulement dans et par la confrontation que la raison peut s'assurer des fondements qui autorisent ses démarches probatoires. La philosophie aussi enseigne à aimer l'ennemi et à bénir l'adversaire, car on ne sort jamais de la confrontation le même qu'on était auparavant, conscient de son erreur ou sachant mieux ce qu'on croyait suffisamment savoir. Il n'y a aucune raison de fermer à la raison tout accès à la vérité, mais celui-ci ne s'ouvre à elle que si elle s'essaye à penser ce que d'abord elle ne pensait pas, pour s'assurer par là de ce qu'au juste elle pense. Ce qui ne serait autrement que prédication bien-pensante d'une ouverture au dialogue peut ainsi se prévaloir d'une nécessité intelligible, qui fonde en vérité la valeur que l'on prête à une telle attitude, et l'exigence éthique qui en revendique l'application commune.

¹ Voir : ARISTOTE, *Physique*, Livre I.

² *Op. cit.*, Livre I, ch.2, 185a 20.

Troisième partie :

Esquisses

Introduction

Les leçons qui suivent sont complètes quant à leur composition dialectique : aussi en a-t-on exposé le plan d'ensemble. Elles sont esquissées en ce que leur rédaction n'est pas achevée jusque dans le détail : les idées demanderaient en général à être exposées plus à fond, et articulées autrement que par des repères formels.

Sauf exception, les « pistes à suivre » sont signalées par les notes de bas de page, qui indiquent les textes utiles à un approfondissement de la réflexion.

Crime et châtement

I. LE CHÂTIMENT COMME RÉACTION SOCIALE.

- A. Vengeance.*
- B. Intimidation.*
- C. Élimination.*

II. LE CHÂTIMENT COMME DROIT.

- A. Droit de punir ?*
- B. Le rétablissement du droit.*
- C. Le droit à être châtié.*

III. DÉPASSEMENT DU DROIT ABSTRAIT.

- A. Justice et morale.*
- B. La réparation de l'injustice.*
- C. Sanction réconciliatrice ?*

Les deux termes sont en général associés comme s'il y avait entre eux un rapport de consécution nécessaire. Mais la très grande variété, dans le temps et dans l'espace, des règles de la justice pénale, ainsi que la multitude des fonctions attribuées au châtement semblent attester plutôt la contingence de ce rapport¹. Si donc l'on ne s'en tient pas aux faits, d'ordre juridique ou sociologique, on se demandera, philosophiquement, s'il y a dans la nature d'un crime de quoi justifier un châtement, et tel châtement.

*

- a. Forme immémoriale et d'abord instinctive de réaction agressive à un mal subi, la vengeance a pour fonction – fondamentalement égalitaire – de rétablir un équilibre des forces (*compensation*)².
- b. Cette fonction, logique dans les rapports entre groupes rivaux, perd son sens comme rapport entre les membres d'un même groupe, dont les violences mutuelles ne peuvent qu'affaiblir la communauté³.
- c. La Justice reste *vindicative* dans son contenu, mais supprime la forme de la vengeance en tant que rétorsion individuelle arbitraire⁴. La première limite légale à la vengeance est le *talion*⁵.

¹ Voir : NIETZSCHE, *Généalogie de la Morale*, 2^{ème} dissertation, § 13.

² Voir : HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 102.

³ Voir : HEGEL, *ibid.*, et : RENÉ GIRARD, *La Violence et le Sacré*, ch.1.

⁴ Voir : R. GIRARD, *ibid.*, HEGEL, *op. cit.*, §§103 et 120, et : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre X, ch.9.

⁵ Voir : *Code d'Hammourabi*, et : *Deutéronome*, ch.19, v.21.

- a. Le redoublement d'un mal l'aggravant plutôt qu'il ne le compense, la peine infligée n'apparaît socialement bénéfique que comme menace *dissuasive*¹.
- b. La peine *exemplaire*, outre qu'elle répond à une logique terroriste aux effets juridiquement pervers, apparaît comme un encouragement public à la violence, et à l'endurcissement des délinquants².
- c. L'effet dissuasif des châtements, même réel, n'en constitue pas une justification logique puisque l'infliction de la peine n'a de sens qu'en cas d'échec de la dissuasion préventive.
- a. Le crime se définit en référence à la *loi*, qui énonce ce que l'on doit vouloir à partir du moment où l'on veut vivre en communauté (pas de communauté sans *intérêt général* ni, par conséquent, *volonté générale*)³.
- b. Le crime apparaît alors comme refus du consentement à la loi, fondateur de l'ordre social, c'est-à-dire comme *rupture du pacte social* : le criminel est donc un *ennemi public*⁴.
- c. La logique du pacte social implique l'élimination de celui qui s'est mis *hors-la-loi* : on ne saurait bénéficier des avantages et de la protection de la communauté qu'à la condition de se soumettre à ses règles⁵.

*

- a. Paradoxe du châtement : il *force* le criminel à *être libre*, c'est-à-dire à revenir sous la loi, ce qui est identifier la liberté et la soumission à une contrainte, éventuellement totale⁶.
- b. La punition serait un *droit de la société sur ses membres*; mais si le criminel s'est mis *hors-la-société* en rompant son pacte, le châtement cesse d'être un acte de droit pour être un acte de *guerre*⁷. La Justice est ramenée à la logique des *représailles*.
- c. Si l'*état de droit* qu'est la société est fondé sur le libre consentement des individus, le non-consentement au pacte (le crime) n'apparaît en soi pas moins légitime : il est contradictoire de faire reposer le droit sur mon consentement et de m'interdire de le refuser. Le contrat semble présupposer une obligation qu'il est censé fonder⁸.
- a. La définition du crime sera moins problématique si on la réfère au *droit naturel*⁹ plutôt qu'à un hypothétique *contrat social* : la loi trouve son

¹ Voir : PLATON, *Les Lois*, Livre IX, et : HEGEL, *op. cit.*, § 101 R.

² Voir : BECCARIA, *Des Délits et des Peines*, § XVI, et : HEGEL, *op. cit.*, Introduction.

³ Voir : ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livres I et II.

⁴ Voir : *op.cit.*, Livre II, ch.4.

⁵ Voir : *ibid.*

⁶ Voir : *ibid.*, et : *op. cit.*, Livre I, ch.7.

⁷ Voir : *Op. cit.*, Livre I, ch.4, et Livre II, ch.5 ; et : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, t.II, ch.13, 3^{ème} partie, C.

⁸ Voir : HEGEL, *op. cit.*, § 75 R et § 100 R.

⁹ Voir : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, ch.10, 1134b 12, THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ila-IIae*, q.57, a.2, et HEGEL, *op. cit.*, § 258 et R.

fondement dans une *nécessité* de la *nature sociale* de l'homme, qui ne dépend d'aucune volonté ni convention.

b. Le crime apparaît alors comme l'acte d'une volonté *arbitraire*, et en même temps *illusoire* puisque, par son crime, le criminel nie son propre droit¹.

c. Le châtement doit alors être *négarion de la volonté criminelle*, par la privation de l'objet qu'elle s'est arbitrairement donné : il est ainsi *négarion de la négation du droit*, ou *redressement*².

a. Si le châtement le rétablit dans son droit, le criminel doit pouvoir y reconnaître sa propre volonté³, ce qui est impossible pour autant que la *contrainte pénale* est toujours l'une des formes de *violence* que la société interdit à ses membres⁴.

b. D'un autre côté, le châtement apparaît non seulement comme le droit mais comme l'*honneur* du criminel, puisqu'il est la reconnaissance de sa *responsabilité*, c'est-à-dire de sa *dignité* de *personne*. On s'abstient de châtier celui que l'on tient pour *irresponsable* (« circonstances atténuantes »)⁵.

c. Si la responsabilité morale consiste à pouvoir – et devoir – considérer la *maxime* de son action comme une *loi universelle*, alors la maxime du criminel fixe la règle d'après laquelle il doit être lui-même traité. Le châtement est donc par là non seulement *fondé* en général, mais aussi *déterminé* concrètement quant à ses *modalités*⁶.

*

a. La justification précédente est contradictoire : si le criminel fixe par son acte son propre droit, cela signifie que la maxime criminelle a autant de *validité* que la loi qu'elle transgresse. Le châtement est alors *avalisation* du crime et devrait comme tel être supprimé⁷.

b. S'il ne le peut, c'est que le droit, en tant que simple *pouvoir moral*, n'est effectif qu'autant que les personnes le respectent, et n'a pas de quoi faire obstacle à lui seul au *rapport de force* instauré par le crime en tant que violation du droit. Le *devoir de justice* est un impératif *hypothétique* plutôt que *catégorique* : il n'a de sens que dans une *circonstance* dont la loi, par définition, fait abstraction⁸.

c. C'est pourquoi le *fondement moral* du châtement ne peut suffire à déterminer sa forme concrète, sinon en tant qu'il interdit de simplement reproduire la violence criminelle. Mais en tant que *contrainte légale*, le

¹ Voir : HEGEL, *op. cit.*, §§ 92 et 95.

² Voir : *Op. cit.*, §§ 93, 95, 101, et 220.

³ Voir : *Op. cit.*, § 100.

⁴ Voir : KANT, *Éléments métaphysiques de la Doctrine du Droit*, Introduction, § D, et : HEGEL, *op. cit.*, § 94.

⁵ Voir : HEGEL, *op. cit.*, § 100 R

⁶ Voir : HEGEL, *op. cit.*, § 101 et R.

⁷ Voir : MICHEL GOURINAT, *De la Philosophie*, t.I, ch.7, 3^{ème} partie, B, p.458 ss.

⁸ Voir : HEGEL, *op. cit.*, § 94 R.

châtiment ne peut être, du point de vue moral qu'une *irrégularité*¹, un moindre mal dont il serait souhaitable de pouvoir se passer, légitime seulement s'il paraît pouvoir servir à la réparation de l'injustice.

a. Celle-ci ne saurait se limiter à la réparation du *dommage* causé à la victime, ou *remboursement*. Car le dommage n'est que l'effet matériel du crime et n'est pas moins remboursable s'il est accidentel. En outre certains crimes ont des effets *irréparables*².

b. C'est pourquoi la sanction du crime doit l'envisager comme acte *volontaire*, donc du point de vue de son *intention*, pour autant que des signes la manifestent, par exemple des indices de *préméditation*³. L'injustice à réparer n'est pas seulement la *situation* d'injustice causée par le crime, mais aussi la *disposition injuste* de la volonté qui l'a décidé : le criminel est frappé en tant qu'être à la fois *sensible* et *rationnel*, *intéressé* et *responsable*⁴.

c. Le châtement obéit alors à une *logique du repentir* (en latin : *poenitentia*), et sa *mesure* doit être cherchée dans la *gravité* du crime, laquelle s'apprécie tout à la fois d'après l'importance du bien qu'il compromet (en fonction d'une *hiérarchisation* des *valeurs* qui n'est pas en tout point universelle ni permanente⁵), son *contexte*, toujours singulier, et le *danger social* qu'il représente (point de vue qui certes a pu conduire historiquement à *l'adoucissement* des peines⁶, mais qui peut conduire aussi à l'indifférence aux victimes). C'est dire que la détermination du châtement ne peut guère être objet d'une règle générale, mais plutôt de *prudence législative* et d'*équité judiciaire*⁷.

a. La définition du châtement comme sanction réconciliatrice paraît logique puisque le droit qu'il est censé rétablir est, dans son concept, *conciliation des libertés*⁸. Concrètement, cela signifie que la peine infligée doit donner au délinquant les moyens de sa réhabilitation sociale. La Justice devient alors une instance *critique* qui met en évidence le rôle de la société dans la genèse du crime (c'est le manque d'éducation qui rend nécessaire la rééducation)⁹.

b. Il résulte de là qu'aucune peine ne devrait être purement et simplement *éliminatrice*. Pourtant le projet de réconcilier la société et son membre délinquant peut aussi se heurter à une volonté *irréconciliable*, et qui donne les signes de son refus d'une telle réconciliation¹⁰. C'est pour-

¹ Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, IIa-IIae*, q.64, a.7, ad 3m.

² Voir : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, ch.7, et : HEGEL, *op. cit.*, § 101 R.

³ Voir : PLATON, *Les Lois*, Livre IX.

⁴ Voir : HEGEL, *op. cit.*, § 99 et R.

⁵ Voir : *Op. cit.*, §§ 216, 218 et R. Exemple récent d'évaluation d'un acte en fonction du *danger social* : le gaspillage de l'eau, ou son utilisation à seule fin d'agrément personnel (arrosage des jardins ou remplissage des piscines privés) sont devenus des délits encourageant des poursuites en période de sécheresse.

⁶ Voir : *ibid.*

⁷ Voir : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, ch.14, et Livre VI, ch.8 ; HEGEL, *op. cit.*, § 223 R.

⁸ Voir : KANT, *Éléments métaphysiques de la Doctrine du Droit*, Introduction, § C.

⁹ Voir : PLATON, *Les Lois*, Livre IX.

¹⁰ Voir : *ibid.*

quoi l'idée d'une *contrainte totale* ou *peine capitale* (mort physique ou mort civile) est difficilement éliminable. Son caractère horrible et détestable n'est pas en question. Mais n'y voir qu'un reste de barbarie, c'est vouloir ignorer que l'exercice et la revendication d'un droit quelconque, y compris le *droit à la vie*, la vie comme droit et non plus seulement comme fait, sont pour l'adulte responsable quelque chose qui se *mérite*, par le respect de ce même droit chez autrui.

c. L'idée de réconciliation a pour aboutissement logique le *pardon* : la violence appelle sa propre négation, qui est soit *vengeance*, soit *châtiment*, soit *pardon* ; mais la *négativité* du châtiment est aussi un manque qui appelle son dépassement ; seul par conséquent le pardon accomplit la nécessaire suppression de la violence. Toutefois, l'exercice de la *miséricorde* ne saurait annuler la *justice* qui lui donne son sens¹. C'est pourquoi le pardon ne peut faire l'objet d'une *règle*, et ne peut être qu'une *possibilité* laissée à une décision contingente (*grâce* ou *amnistie*)². Le châtiment apparaît alors comme le *milieu*, jamais satisfaisant, entre les deux autres manières d'être quitte : moyen, pour celui dont l'acte fait crier vengeance, de *mériter* le pardon.

*

Il n'y a pas de justification simple ni même pleinement satisfaisante du châtiment. Non pas qu'il soit foncièrement injuste : il signifie le caractère *conditionnel*, pour la personne responsable, de l'exercice de ses droits. Mais dans le châtiment comme dans le crime, la société est confrontée à la violence qui lui est immanente, et à la difficulté d'exercer une *miséricorde* qui ne soit pas un simple « coup d'éponge », complice du mal que les hommes s'infligent. C'est pourquoi le pardon a souvent été considéré comme une prérogative divine : Dieu n'a pas besoin de châtier, n'étant pas atteint par les fautes de ses créatures, qui sont à elles-mêmes leur propre châtiment. L'État n'est pas Dieu, et le châtiment en est l'indice.

Pistes à suivre : voir les notes.

¹ Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.21 ; *Ila-IIae*, q.30, et q.67, a.4.

² Le *droit de grâce* paraît inspiré du mot de saint Augustin cité par Pascal : « Faut-il tuer pour empêcher qu'il y ait des méchants ? C'est en faire deux au lieu d'un. *Vince in bono malum* » (*Pensées*, éd. Brunshvicg n° 911). Hegel y voit une prérogative du *prince* qui « ressortit aux applications ou répercussions des déterminations de la sphère supérieure sur une précédente », en clair un exercice humain de la *miséricorde* divine (*Principes de la Philosophie du Droit*, § 282 R). Rousseau, surtout sensible aux risques d'un usage trop laxiste de ce droit, le déclare « pas bien net » (*Du Contrat social*, Livre II, ch.5). Quant à Marx, il n'y voit que « le triomphe de l'arbitraire et du hasard » (*Critique de l'État hégélien*, I, § 282).

Faut-il chercher un sens à l'histoire ?

I. POURQUOI L'HISTOIRE A NÉCESSAIREMENT UN SENS.

A. Analyse du problème.

B. Nécessité morale de la recherche d'un sens de l'histoire (Kant¹).

C. Nécessité métaphysique d'un sens de l'histoire (Hegel²).

II. SENS ET NON-SENS.

A. Apories du hégélianisme.

B. Dépassement matérialiste (Marx) ?

C. Nihilisme (Nietzsche) ?

III. À LA RECHERCHE DU SENS PERDU.

A. Les conditions du sens.

B. Histoire et morale.

C. Science et foi.

La notion de *sens de l'histoire* a été fortement compromise en notre siècle par sa mise en œuvre politique, dans les États inspirés par le marxisme-léninisme : l'idéal d'une humanité réconciliée s'est trouvé transformé en motif d'oppression idéologique. D'un autre côté la débâcle des idéologies en notre fin de siècle expose les sociétés au désespoir nihiliste que Nietzsche, tout en le prophétisant, avait jugé insupportable : « n'importe quel sens plutôt que pas de sens du tout »³.

*

a. Le terme *sens* s'entend comme signification (intelligibilité, cohérence, mais aussi expression de quelque chose) ou direction (orientation vers un but). Dans les deux cas : idée d'*ordre* (système dont les éléments renvoient les uns aux autres, sont liés de façon déterminée).

b. L'histoire (*res gestae, Geschichte*) ne nous est connue que par le travail des historiens (*historia rerum gestarum, Histoire*), qui ne se borne pas à collationner des faits, mais établit entre eux un ordre intelligible pour les expliquer.

c. Toutefois cette intelligibilité reste limitée, parce que l'entrecroisement des causalités mises en évidence par les diverses écoles d'historiens ne donne à penser l'histoire que comme une suite de hasards, tant que ces causalités ne sont pas coordonnées entre elles. S'il faut *cher-*

¹ Voir : KANT, *Idée d'une Histoire universelle du point de vue cosmopolitique*.

² Voir : HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (recueil : *La Raison dans l'Histoire*).

³ NIETZSCHE, *Généalogie de la Morale*, 3ème dissertation, § 28.

cher un sens à l'histoire, c'est d'abord parce qu'il ne se laisse pas voir immédiatement.

a. L'incohérence de l'histoire est un scandale pour la raison aussi bien théorique que pratique parce que, tandis que la nature paraît sagement ordonnée, les hommes sont censés être rationnels, mais se conduisent de la manière la plus déraisonnable (inintelligente, voire criminelle), contraire aux exigences qui rendraient leur conduite sensée (« athéisme du monde moral »).

b. La solution est de penser l'histoire d'un point de vue *téléologique* : l'homme étant un vivant naturel (un organisme finalisé), montrer comment le jeu mécanique des impulsions naturelles doit le conduire à réaliser progressivement sa fin en tant qu'être rationnel, c'est-à-dire la liberté comme coexistence pacifique des personnes et des groupes, par l'obéissance aux lois morales.

c. L'*insociable sociabilité* pousse les hommes à se cultiver, de même que la guerre et sa préparation doivent logiquement conduire les peuples à fonder une *société des nations* : le progrès de la *civilisation* est ainsi la préparation d'une *moralisation* de l'homme qui le rendra conforme à sa destination essentielle. La liberté, et l'exigence du bien moral qu'elle implique, fondent la recherche du sens, que l'histoire doit permettre de vérifier.

a. Il serait contradictoire, du point de vue de Kant, que la liberté résulte d'un processus naturel de développement, la *raison* de l'*irrationnel*. Si la première doit donner le sens du second, il faut cesser de les opposer en concevant (contre tout *moralisme*) que celui-ci est la forme à la fois *négative* et *nécessaire* de la réalisation concrète, effective (*wirklich*), de celle-là.

b. Si la recherche du sens est nécessaire, c'est que, comme les Grecs l'ont reconnu, « la raison gouverne le monde »¹, ou : « tout ce qui est réel est rationnel »² parce que seule la raison, « activité conforme à une fin »³, est vraiment opérante. L'Absolu existe nécessairement et il existe seul parce qu'il ne saurait être relatif à quelque chose de distinct de lui. Il faut donc cesser d'opposer l'*éternel* et le *temporel* et penser l'Absolu comme ce qui, ne pouvant provenir d'autre chose, est « son propre résultat »⁴.

c. S'il faut chercher un sens à l'histoire, c'est que celle-ci est l'*autoproduction* de l'Absolu : il s'agit de donner un contenu concret à l'ancienne notion de *Providence*, en montrant comment l'Esprit absolu se réalise à travers l'histoire des peuples, moyennant la création, mais aussi la destruction des civilisations, processus par lequel, loin de subsister dans une éternité bienheureuse, il devient progressivement conscient de soi à travers l'opposition à soi. La fin qui donne son sens à l'histoire est donc le

¹ *Ibid.*

² *Id.*, *Principes de la Philosophie du Droit*, Préface.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface.

savoir absolu, pleine conscience de soi de l'Absolu en tant qu'il s'engendre lui-même, c'est-à-dire tel qu'il est conçu dans la philosophie hégélienne.

*

a. L'historicisation de l'Absolu est évidemment une absolutisation de l'histoire qui confère à celle-ci, dans son ensemble comme dans son détail, la nécessité même de l'*être nécessaire* : « au savoir, le *but* est fixé aussi nécessairement que la progression »¹. Il en résulte la sanctification non seulement de l'État, mais aussi de la guerre (« La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus, car les buts particuliers se perdent dans le but universel »²), l'absolution des crimes des grands hommes (qu'il ne faut pas juger du point de vue de « leur valet de chambre », ni « par le trou de serrure de la moralité »³), et plus généralement du mal, aussi nécessaire que le bien dont il est le *néгатif*.

b. Voir là une objection serait toutefois faire preuve d'un moralisme que précisément Hegel récuse. La réalisation de l'Absolu passe par la réconciliation avec le mal : ne plus y voir un opposé du bien, qui ne devrait pas être, comme si le bien pouvait être sans lui (« Il y a aussi peu un faux qu'il y a un mal »⁴). La liberté qui donne son sens à l'histoire est donc seulement l'autarcie de l'Absolu en tant qu'il ne dépend que de lui-même (son *aséité*). Mais pour les hommes – êtres *agis* qui se croient *acteurs* – la liberté est une soumission, consciente ou pas, à une nécessité qui les dépasse – un *destin*.

c. Cette nécessité (qui fait de chaque époque un *moment* à la fois nécessaire et nécessairement dépassable) ne peut toutefois apparaître que si la fin de l'histoire est connue, c'est-à-dire si l'Absolu a fini de se réaliser et se connaît pleinement lui-même. Jusque là, la nécessité reste hypothétique et l'histoire peut apparaître tout aussi bien contingente, le sens reste en suspens. Hegel mourant avoue : « l'histoire continue », parole apparemment de simple bon sens, mais qui exprime en fait une difficulté profonde : si l'Absolu est en devenir, comment pourrait-il mettre fin à ce devenir sans se supprimer lui-même ? Comment de même la philosophie de l'*autodépassement* pourrait-elle se donner comme indépassable ?

a. Le *matérialisme dialectique* rejette l'idée « mystique »⁵ d'un devenir de Dieu pour chercher le sens de l'histoire dans les conflits humains qui résultent de la division de la société en classes. La *lutte des classes* ne peut avoir d'autre fin que leur suppression, et celle-ci fera passer l'humanité de la *préhistoire* à l'*histoire*, lorsque l'incessant progrès technique aura permis de surmonter définitivement le problème de la rareté des ressources. L'histoire n'a ainsi d'autre sens visible que la poursuite des intérêts maté-

¹ *Op. cit.*, Introduction.

² HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (recueil : *La Raison dans l'Histoire*).

³ *Ibid.*

⁴ *Id.*, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface.

⁵ MARX, *Le Capital*, Livre I, Postface.

riels et l'avènement d'une société indivise qui doit en être le résultat nécessaire.

b. Il y a chez Marx deux interprétations du sens de l'histoire qui entrent en concurrence. S'il y a lutte des classes, c'est parce que l'exploitation est injuste, voire insupportable : la dénonciation du travail des enfants dans *Le Capital* a une inspiration éthique évidente, qui sans doute a été la motivation de beaucoup de militants. Mais cette revendication éthique suppose une dignité morale des personnes, qui suppose elle-même une liberté que le matérialisme nie. C. Castoriadis¹ voit ici une contradiction entre deux aspects du marxisme : le *déterminisme historique*, qui entend décrire l'histoire comme un processus nécessaire, et la *lutte des classes*, processus volontaire et comme tel contingent (« L'évolution économique objective... ne peut que mettre entre les mains du prolétariat la possibilité et la nécessité de transformer la société. Mais cette transformation ne peut être que l'action libre du prolétariat lui-même »²).

c. Ce qu'il restait dans le marxisme du nécessitarisme hégélien explique que, dans sa mise en œuvre politique, la référence au sens de l'histoire ait pu servir de prétexte idéologique pour dénier aux personnes leur dignité morale d'agents responsables. Car Marx définit l'homme comme un *produit social* : « l'homme total » de l'histoire à venir résultera de la disparition des conditions qui l'empêchaient dans la « préhistoire », et qui disparaîtront d'elles-mêmes. Ainsi le « mal » ne sera plus à craindre puisqu'il n'a jamais été que l'effet déterminé des conditions matérielles. Et lorsque le sens de l'histoire est invoqué pour ramener toute dissidence à la *ligne du Parti*, celui-ci se présente comme l'accoucheur lucide de la nécessité historique, et non pas comme un despote arbitraire. Inversement, ce qu'il restait d'humanisme éthique chez Marx permet de comprendre qu'une telle utilisation de l'idéal ait pu être dénoncée comme un mensonge, autant par ceux qui, comme Soljenitsyne, en ont subi les conséquences, que par les *apparatchiks* conscients d'avoir pratiqué la *langue de bois*. L'appel au sens s'est fait non-sens.

a. De l'absolutisation hégélienne du devenir, on peut fort bien tirer qu'il n'existe rien d'autre, et que ce devenir n'a d'autre fin que lui-même, c'est-à-dire qu'il ne saurait être un progrès, car un progrès suppose un terme auquel on puisse tendre et s'arrêter : « si le mouvement du monde avait un état final, alors il devrait être atteint », puisque le monde est supposé incréé et donc existant depuis un temps infini ; et si ce n'est pas le cas, « c'est qu'il n'y a pas d'état final »³. Matérialiste comme Marx, Nietzsche conclut de son matérialisme qu'on ne saurait chercher un sens qui soit une *destination* du devenir naturel et historique.

b. Le besoin de sens n'en est pas moins une nécessité vitale, car toute vie, ainsi que toute force physique, est une manifestation de la *volonté de*

¹ C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la Société*, p. 40 ss.

² G. LUKACS, *Histoire et Conscience de Classe*, p. 256.

³ NIETZSCHE, *Nachlass*.

puissance qui est toujours tendance vers un certain but, instinctive et inconsciente, ou exprimée sous forme de jugements de valeur. Là où il y a volonté, il y a sens. Une valeur *donne sens* pour autant qu'elle paraît (tout ici est apparence) rendre la vie digne d'être vécue, objet d'une possible approbation, voire d'une *bénédiction*. C'est pourquoi, alors que le *nihilisme ontologique* installe l'histoire dans un horizon de non-sens, l'histoire ne peut se dérouler dans un consentement *pessimiste* à ce non-sens : il faut lui *donner* un sens par une *création* de valeurs, plutôt que lui en chercher un, si ce n'est en comprenant qu'elle n'en a jamais eu que par là.

c. Conséquence : trouver un sens au devenir dans le devenir lui-même implique que je veuille que ce qui lui donne sens aujourd'hui, caduc comme tout le reste, éternellement revienne, « car la joie veut l'éternité »¹ ; que je veuille aussi par conséquent que revienne éternellement ce qui y a conduit, fût-ce le tribut de la pire souffrance, subie ou infligée : « L'existence, comme elle est, sans signification ni but, mais revenant inévitablement sur elle-même, sans comporter une finale dans le néant : l'éternel retour »², seule forme possible d'éternité, que Nietzsche dénomme à la fois « l'extrême approche d'un monde du devenir à un monde de l'être »³ et : « la forme la plus extrême du nihilisme : le néant (l'absurde) éternel »⁴. Le nécessitarisme (« Tout est innocent » parce que « tout est nécessaire »⁵) a tourné à l'absurde. L'immanence du sens est non-sens.

*

a. Nietzsche ouvre une porte : « Quiconque refuse de croire à un *processus circulaire de l'univers est tenu* de croire en un Dieu souverain absolu »⁶, et Engels, devant la perspective de l'extinction future du soleil : « Ou bien il nous faut recourir au Créateur, ou bien nous sommes forcés de conclure au retour éternel »⁷. L'immanence du sens résultait en effet de la négation hégélienne de la création, c'est-à-dire de la distinction ontologique entre l'être absolu et la créature, qui implique que l'existence de celle-ci ne soit aucunement nécessaire à la réalisation de celui-là, mais soit seulement l'effet de sa libre causalité. Si le sens ne peut être trouvé dans un passé qui se serait éternellement précédé lui-même, reste qu'il soit cherché dans une intention créatrice par laquelle la créature a peut-être commencé d'être, et qui en tout cas peut la destiner à quelque chose.

b. Certes, depuis Sartre, nous avons pris l'habitude d'identifier la contingence à l'absurde et de juger incompatibles les affirmations de la création d'une part, et de la liberté humaine d'autre part. Mais on devrait plutôt considérer qu'il n'y aurait aucune place pour la liberté humaine si le monde

¹ *Id.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

² *Id.*, *Nachlass*.

³ *Id.*, *Volonté de puissance*, t.I, livre 2, § 170.

⁴ *Id.*, *Fragments posthumes*, 1887.

⁵ *Id.*, *Humain, trop humain*, I, 1ère partie.

⁶ *Id.*, *Fragments posthumes*, 1881 - 1886, § 105.

⁷ ENGELS, *Dialectique de la Nature* (éd. Dietz, p. 24).

découlait nécessairement de Dieu, et si l'homme était l'effet non pas d'un créateur essentiellement libre, mais seulement d'une nature essentiellement non-libre. C'est pourquoi la contingence de la création est la condition de possibilité de la liberté humaine, qui est la capacité d'orienter son existence par un *projet*, et de choisir les moyens de cette fin.

c. Du même coup, si une quelconque fin, répondant à l'intention créatrice, peut donner sens à l'histoire, ce ne peut être un avenir historique dont la réalisation serait nécessaire, mais seulement un bien de la liberté dont la réalisation est à tout moment contingente, idée certes incompatible avec le nécessitarisme hégélien, mais pas avec la notion chrétienne de Providence, avant que Leibniz ne veuille la justifier par l'*harmonie préétablie* du *meilleur des mondes possibles*. C'est la contingence de la fin qui donne sens et non pas sa nécessité, si ce sens doit être celui d'une histoire d'hommes libres ; et la possibilité que l'histoire finisse dans l'autodestruction de l'humanité, plutôt que par sa réconciliation est devenue pour nous une certitude scientifique. Que Dieu crée des êtres libres signifie sans doute qu'il a une intention à leur égard, mais de telle sorte qu'ils soient en mesure de l'accepter ou de la refuser.

a. La fin qui donne sens n'est dès lors pas d'abord une destination ultime ou, comme on dit, *eschatologique*, à laquelle il conviendrait de sacrifier l'existence présente, voire les personnes présentes. Il s'agit au contraire pour la liberté de pouvoir s'exercer *hic et nunc* sans se contredire elle-même, ce qui définit l'exigence éthique qui fonde les devoirs de chaque liberté, envers soi autant qu'envers les autres. Le sens n'est pas donné par la perspective d'un état ultérieur de la société, mais par l'exigence transhistorique de « traiter l'humanité en soi comme en autrui jamais seulement comme un moyen mais toujours aussi comme une fin »¹, ou, dans un meilleur style, d'« aimer son prochain comme soi-même »², en l'entendant certes comme une bienveillance active et créatrice, et non pas seulement comme le respect d'interdits, protecteurs mais restrictifs. Ce qui donne sens, c'est la distinction du bien et du mal, également contingents.

b. Cette conception éthique du sens de l'histoire s'oppose sans doute à ce qu'il y a d'antimoralisme chez Hegel, ou d'immoralisme chez ceux qui ont pensé à partir de lui (« Le mensonge n'est pas seulement un moyen qu'il est permis d'employer, c'est le moyen le plus éprouvé de la lutte bolchevique »³). Mais il faut noter que Hegel a lui-même récusé son propre antimoralisme en admettant que « la conscience morale ... échappe à la bruyante clameur de l'histoire »⁴, ce qui n'a de sens que si elle est pour la personne le lieu d'une relation avec un Absolu qui ne se confonde pas avec l'histoire elle-même.

¹ Voir : KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 2ème section.

² *Évangile selon Matthieu*, XXII, 34 - 40, *selon Luc*, X, 25 - 28 (renvoi à l'*Exode*, au *Deutéronome*, et aux livres prophétiques de l'*Ancien Testament*).

³ LÉNINE, *Les Enseignements de l'Insurrection de Moscou*.

⁴ HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (recueil : *La Raison dans l'Histoire*).

c. La conception éthique, si elle est incompatible avec un monisme nécessitariste et totalisant, s'accorde avec une pratique de l'histoire qui répugne à une telle totalisation, c'est-à-dire celle des historiens eux-mêmes, dont les explications consistent plutôt à montrer comment les événements historiques ont été rendus possibles par les circonstances qui les ont précédés, sans perdre pour autant leur caractère de singularités contingentes, irréductibles à la permanence intemporelle d'une règle. Et il importe certes à la conscience morale de savoir comment la convergence des conduites individuelles contribue à des effets qui peuvent dépasser, voire contredire les intentions de chaque libre arbitre (par exemple comment l'antisémitisme répandu en Europe, et notamment dans les milieux intellectuels influencés par la philosophie allemande, a favorisé la programmation de la *shoah*, voire la collaboration à cette entreprise). Car l'historien connaît l'action humaine concrète, et s'il s'abstient en tant que tel de porter un jugement moral, il fournit à l'éthique la vraie matière de sa réflexion, et offre à la vertu de *prudence* une mémoire, qui lui est nécessaire pour empêcher autant que possible le triomphe du non-sens.

a. Reconnaître la singularité contingente de l'événement historique en tant que lieu et produit de la liberté humaine, c'est s'interdire d'en faire un objet de science, s'il n'y a de science que de l'*universel* et du *nécessaire*. Non qu'il ne puisse y avoir de vérité historique distincte d'une simple opinion grâce à ses méthodes d'acquisition, mais parce qu'aucun système de lois ne permet de déduire l'événement des circonstances dont la rencontre l'a rendu possible, et que la contingence de l'avenir qu'il prépare ne saurait non plus lui conférer aucune nécessité.

b. C'est pourquoi toute certitude concernant le plein accomplissement de ce qui donne sens à l'histoire ne peut relever que de la foi et non pas de la science. La créature intelligente peut sans doute trouver sens à son existence, par-delà toutes les absurdités accidentelles auxquelles l'histoire la confronte, si lui est révélée une autre destination que la mort, cette « cruelle revanche de l'espèce sur l'individu »¹. Mais comme il s'agit là d'un libre dessein de la volonté créatrice, seule une libre révélation, et non une déduction fondée sur l'évidence d'un principe, peut le donner à connaître, et seule une libre acceptation permet de s'y ordonner. C'est ce qui définit la foi.

c. La tentative hégélienne a été de transformer en objet de science ce qui ne peut sans doute être qu'un objet de foi. Il est clair que Hegel avait reçu du christianisme l'idée de Providence et la proclamation du « salut des nations », issue de l'enseignement des prophètes d'Israël (« De leurs épées ils forgeront des socs et de leurs lances des faucilles. Les nations ne lèveront plus l'épée l'une contre l'autre et l'on ne s'exercera plus à la guerre »²). Mais la traduction philosophique de son antisémitisme¹ a con-

¹ MARX, *Manuscrits parisiens*.

² *Michée*, IV, 3.

sisté à refuser l'idée même de révélation, qui supposait l'élection divine du peuple juif, et à faire du *dogme* révélé un *théorème* philosophique, ce qui ne pouvait aller sans en altérer le sens. Hegel réitérait par là une confusion de la science et de la foi, qui était déjà apparue dans une hérésie des premiers siècles de l'ère chrétienne, laquelle reçut le nom grec de *gnose*. Si l'on en juge par les conséquences théoriques et pratiques de l'entreprise hégélienne, on pourra penser que l'histoire ne garde sens que comme lieu d'un libre accueil, mutuellement sauvegardé, pour la révélation d'un sens situé au-delà d'elle.

*

Il s'agit moins de vouloir à tout prix trouver un sens à l'histoire dans l'intégralité de ce qu'elle a été, comme si elle n'avait pas comporté aussi l'absurde et l'injustifiable, que de donner du sens à la conduite humaine en distinguant le bien du mal, également contingents, et en laissant ouverte la possibilité d'une espérance qui la transcende.

Pistes à suivre : voir les notes.

¹ Voir sur ce point la présentation par P. M. Klein de l'Introduction à la *Science de la Logique* de Hegel (éd. Nathan, 1985).

Guerre et paix

I. LA GUERRE INDISPENSABLE (LOGIQUE DE LA DISSUASION).

A. Sens du dicton.

B. Justification négative.

C. Justification positive.

II. RENONCER À LA GUERRE ? (CRITIQUE DE LA DISSUASION).

A. La montée aux extrêmes.

B. Le pacifisme.

C. Limite du pacifisme.

III. LA GUERRE JUGÉE.

A. Le droit des peuples à la légitime défense.

B. La guerre comme mal.

C. La paix au-delà de la guerre.

La guerre est l'affrontement armé entre deux collectivités humaines dépassant en taille et en nature la famille ou le clan familial : tribus, cités, ou, plus généralement, États. Guerre et paix sont deux termes logiquement contraires, qui semblent comme tels exclusifs l'un de l'autre : un État est en paix tant qu'il n'est pas en guerre, et tant qu'il est en guerre, il n'est pas en paix.

Cette tautologie insignifiante est non seulement, comme telle, sans intérêt, mais elle paraît mise en échec au regard d'une logique qui n'est plus seulement formelle, mais pratique. Aristote écrivait : « Personne ne choisit de faire la guerre en vue de faire la guerre, ni même de la préparer dans ce but ; on passerait en effet pour un vrai tueur si on prenait ses amis pour ennemis afin qu'il y ait combats et tueries »¹. Dans un contexte où il s'agit pour lui d'établir le caractère subordonné des vertus guerrières, Aristote rappelle que la guerre n'est pas une fin, mais un moyen d'avoir la paix. Ce moyen doit même être considéré comme nécessaire, si l'on en croit le célèbre dicton : « *si pacem vis, para bellum* », ce qui signifie littéralement que la volonté de la paix, loin d'exclure celle de la guerre, l'inclut.

On peut pourtant se demander si un tel propos n'entre pas en contradiction avec la logique d'Aristote autant qu'avec sa philosophie morale. Celle-ci est en effet un finalisme éthique qui pose en principe qu'un moyen n'est bon que s'il est conforme à une fin bonne. La guerre étant le contraire de la paix, comment pourrait-elle en être le moyen adéquat ?

*

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre X, ch.7.

a. Il y aurait une contradiction formelle à prescrire de vouloir à la fois la guerre et la paix. Mais le dicton évite cette contradiction parce qu'il prescrit seulement de *préparer* la guerre. Pris tout seul, le conséquent serait une maxime belliciste. Dans sa liaison à l'antécédent, il exprime le refus du bellicisme.

b. N'est-ce pas là tomber d'une contradiction dans une autre ? Car une préparation n'a de sens qu'en vue d'une réalisation : « si tu veux la guerre, prépare-la » serait tautologique. Mais dès lors le dicton peut apparaître antilogique : comment ne pas vouloir ce qu'on prépare, et préparer le contraire de ce qu'on veut, si ce n'est – contradictoirement – en voulant ce qu'on ne veut pas ?

c. On répondra que *préparer* s'entend en plusieurs sens. Préparer un voyage, c'est déterminer l'itinéraire qu'on veut suivre, et se procurer les moyens d'atteindre les lieux que l'on souhaite voir, mais aussi se préparer aux intempéries, voire aux accidents qu'on ne souhaite pas. Préparer la guerre peut signifier non seulement : se disposer à causer une guerre, mais aussi : se tenir prêt à l'éventualité d'une guerre qu'on n'aura pas causée.

a. Le dicton peut choquer moins du fait d'une contradiction formelle, qui n'est qu'apparente, que du caractère hypothétique de son antécédent. Celui-ci semble faire de la paix l'objet d'une volonté contingente, au lieu de la présenter comme l'objet, en termes kantiens, d'un impératif catégorique : la paix est ce que l'on doit vouloir, et non pas ce qu'il serait facultatif de vouloir. Vivre en paix fait partie des devoirs éthiques fondamentaux, puisque condition de l'accomplissement de tous les autres.

b. Un impératif éthique n'a cependant, comme on dit, qu'une nécessité morale, qui n'empêche nullement qu'il puisse être en pratique transgressé. C'est le propre d'un tel impératif que sa réalisation soit contingente, bien qu'il soit en lui-même nécessaire. Je peux bien me dire que seule la paix, non pas la guerre, peut faire l'objet d'une volonté universelle cohérente ; que l'on doive vouloir la paix n'exclut pourtant pas que quelqu'un ne la veuille pas.

c. Il faut abandonner le catégorique pour l'hypothétique. La question pertinente est : que résulterait-il de mon impréparation à la guerre que quelqu'un voudrait me faire ? Réponse : ma défaite et mon asservissement. Ne pas résister, ou ne pas pouvoir résister à un envahisseur, est aussi une manière de rester en paix : « On vit tranquille aussi dans les cachots », écrit Rousseau¹. Ne pas préparer la guerre, c'est, logiquement, accepter d'identifier la paix et la soumission à un plus puissant belliqueux. Le dicton énonce en fait un dilemme : que l'on veuille ou non la guerre, il faut s'y préparer – que l'on veuille ou non la paix, il faut préparer la guerre.

a. Ce dilemme s'explique par la nature de la guerre : rupture violente de la paix par le recours à la force armée. La guerre détruit la paix, mais la paix ne suffit pas à empêcher la guerre : seule une force fait obstacle à une

¹ *Du Contrat social*, Livre I, ch.4.

force. Ne pas vouloir faire la guerre, c'est ne pas vouloir faire obstacle à ce qui détruit la paix, et donc ne pas vouloir vraiment la paix.

b. D'où la logique de la dissuasion : limiter les intentions belliqueuses d'autrui en le menaçant. Le principe est que la seule conduite de la guerre lui apparaisse plus onéreuse que la privation des avantages qu'il pourrait retirer de la victoire. Pour que la paix soit sauve, il faut que personne ne puisse être belliciste impunément.

c. Le même principe s'applique à l'intérieur de l'État comme à l'extérieur. Il y a des guerres civiles. Même si l'on ne réduit pas la paix civile au maintien de l'ordre public, il faut des forces de l'ordre pour faire obstacle à ce qui trouble cette paix, c'est-à-dire aux entreprises séditeuses. La Justice et la police ont elles aussi une fonction dissuasive : la paix de l'État a pour moyen la menace qu'il fait peser sur ses membres.

*

a. Pour menacer, il faut être au moins aussi fort que l'adversaire éventuel. Si la force publique l'emporte aisément sur celle d'un individu ou d'un groupe d'individus, il n'en va pas de même dans les relations internationales, où il vaut mieux surestimer que sous-estimer la force d'un ennemi. La dissuasion a donc pour conséquence logique la course aux armements, de telle sorte qu'ils soient de plus en plus menaçants pour les adversaires, sinon de plus en plus destructeurs de leurs biens (bombe à neutrons).

b. La nature de la paix change en conséquence. Vouloir assurer la paix par la dissuasion, c'est refuser l'asservissement, mais c'est aussi transformer la paix en équilibre de la terreur, en soi assez peu paisible, puisque ce qui retient les états condamne leurs populations à de nouvelles formes d'angoisse (stratégie anti-cités). De plus, cet équilibre est obtenu par le sacrifice de parts croissantes de la richesse publique, qui pourraient servir à d'autres profits (contre-exemple du miracle économique japonais, favorisé par l'interdiction du réarmement).

c. La nature de la guerre a aussi changé. Clausewitz la définissait comme « la continuation de la politique par d'autres moyens », c'est-à-dire autres que le compromis pacifique. Mais les armes modernes, atomiques et bactériologiques ne sont pas aptes à protéger l'intégrité des États, puisque leur usage détruirait rapidement leurs utilisateurs eux-mêmes. Elles comportent l'absurdité suprême de « n'être utiles qu'à la condition de ne pas servir ».

a. On peut penser que si la dissuasion conduit logiquement à des conséquences absurdes, c'est que son principe est faux. Si la volonté de préparer plus efficacement la guerre aboutit à ruiner les notions mêmes d'utilité et d'efficacité, la question n'est plus de savoir qui a commencé, mais qui s'arrêtera le premier.

b. Le pacifisme veut considérer que la menace réciproque des États est le résultat et non pas la cause de leur méfiance mutuelle. La véritable dis-

suasion serait alors d'appliquer la dissuasion à elle-même, c'est-à-dire de dissuader l'adversaire de recourir à la dissuasion. Si la préparation de la guerre résulte de la menace de l'autre, il faut cesser d'être soi-même menaçant pour ne pas provoquer l'autre.

c. La conséquence est la théorie pacifiste du désarmement unilatéral : si tu veux la paix, renonce à préparer la guerre. Le désarmement bilatéral ou multilatéral, outre les difficultés et les lenteurs de sa mise œuvre, ainsi que son échec souvent constaté, reste commandé par la logique de la dissuasion : on ne peut donc en attendre qu'il remédie à ses conséquences.

a. Le pacifisme repose sur l'hypothèse qu'il n'y a pas d'État belliciste. Se présentant comme une vérité de fait, une telle hypothèse pourrait difficilement faire l'objet d'une démonstration théorique. En revanche, elle paraît être infirmée depuis longtemps par l'expérience historique, et notamment par le démenti aussi clair que cruel que la deuxième guerre mondiale a apporté aux thèses pacifistes qui ont joué un certain rôle dans sa genèse.

b. La contradiction est à son comble lorsque le pacifisme devient une arme. Certains États font la preuve de leur bellicisme en finançant à l'étranger des mouvements pacifistes qu'ils proscrivent chez eux (le Mouvement de la Paix, dénoncé par W. Boukhovsky). La propagande pacifiste est une arme spirituelle qui vise à démoraliser l'adversaire au nom de ses propres principes humanitaires : manipulation cynique de la conscience morale. Le pacifisme apparaît alors comme une naïveté contre laquelle la défense de la paix exige de lutter.

c. On peut juger plus réaliste d'admettre que la puissance des armes garantit plus réellement la paix que la volonté de « paix à tout prix ». L'équilibre de la terreur a de fait succédé à une guerre rendue possible par un pacifisme aveugle. L'absurdité des armes de dissuasion peut en fait expliquer leur efficacité : car leur puissance est dissuasive non seulement pour l'adversaire qu'elles menacent, mais aussi pour leur détenteur. La rançon de l'équilibre est toutefois qu'une telle paix armée est en fait une guerre larvée, ou, comme on disait, « froide ».

*

a. La question initiale de la possibilité de justifier la guerre par la paix peut apparaître comme un faux problème, si la seconde n'est qu'un idéal impossible. La guerre apparaît comme seule réelle puisque toujours présente même dans l'état que l'on convient d'appeler paix. Le dicton ne fait que constater l'échec de l'idéalisme politique et consacrer le réalisme, qui ne considère que les rapports de forces indépendamment de tout idéal moral. La paix n'est alors plus envisagée comme un bien devant être voulu, mais comme le résultat mécanique de toute confrontation entre des puissances : ou elles s'équilibrent, ou l'une anéantit l'autre.

b. On peut penser que la force du dicton est qu'il résulte tout autant de l'exigence morale que de l'indifférence à son égard. Car une paix pour laquelle on n'aurait pas le courage de se battre n'est pas moralement satisfai-

sante : la défense contre un envahisseur est non seulement un droit mais un devoir. Et celui-ci est reconnu par ceux-là mêmes qui, pour éviter les conséquences absurdes du recours aux armes modernes, préconisent la défense civile non-violente : Gandhi, l'apôtre de la non-violence politique, enseignait que la violence vaut mieux que la lâcheté. Le choix est entre la devise des résistants : « La liberté ou la mort », et un slogan tel que : « *Besser rot als tot* » – plutôt rouge que mort.

c. C'est pourquoi il y a une légitimité de la guerre, et une théorie de la guerre juste¹, même si celle-ci peut servir de caution à des guerres en fait criminelles, et si l'on sait bien que la guerre effective rend possibles tous les déchaînements. Les conditions sont, en résumé, que les moyens soient proportionnés à l'injustice à combattre, que la guerre soit déclarée par une autorité légitime, et que tous les moyens de sauvegarder la paix aient échoué. On en conclura qu'en général seule une guerre défensive – ou de libération – peut apparaître juste, sans qu'on puisse écarter l'idée de la nécessité d'une guerre préventive (la Rhénanie en 1936). Notons que la théorie éthique de la guerre juste concorde avec les conclusions de la polémo-logie (Clausewitz) sur la supériorité de la défensive (Hannibal, Napoléon, Hitler) : si tu veux gagner la guerre, contente-toi de t'y préparer.

a. La légitimation de la guerre n'élimine pas son caractère contradictoire : elle est justifiée par ce qu'elle nie ; elle n'est légitime que pour autant qu'elle tend à se supprimer dans son contraire, c'est-à-dire dans une paix qui soit autre chose qu'une guerre inapparente ou un asservissement violent (Tacite : « *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* »). La contradiction n'est pas tellement ici entre la paix et la guerre, c'est celle de la guerre elle-même en tant que processus non seulement de destruction, mais d'autodestruction : car vaincre son ennemi, c'est mettre fin à la guerre – à moins de se faire, comme dans l'hypothèse d'Aristote, la guerre à soi-même, ce qui est encore s'autodétruire. Cette contradiction interne est ce qui fait de la guerre un mal objectif, privation du bien par rapport auquel elle se définit et qui lui donne son sens. Comme processus d'autodestruction, la guerre se dénonce d'elle-même comme ce qui ne devrait pas être.

b. Certes, la dialectique hégélienne a prétendu tirer de cette contradiction non seulement une légitimation de la guerre, mais sa sanctification. Hegel veut qu'on voie dans la guerre la forme extrême du déchirement qui est nécessaire à l'Esprit absolu – Dieu – pour se réaliser dans et par l'histoire humaine. Cela revient à considérer la guerre non pas comme un accident des plus fâcheux résultant de la malice humaine, mais comme une nécessité métaphysique, les malheurs humains n'étant que des moments nécessaires pour que l'histoire parvienne à une fin qui n'est autre que la réalisation historique de la divinité : la guerre n'est pas alors la pire forme du mal, mais seulement le « négatif » sans lequel le bien ne pourrait se réaliser concrètement. La version laïcisée de la dialectique hégélienne se

¹ Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, IIa-IIae*, q.40.

trouve dans la définition léniniste de la guerre comme « accélérateur de l'Histoire ».

c. On peut sans doute reconnaître qu'il y a quelque chose de dialectique dans la légitimation de la guerre à partir de son contraire. On peut même accorder à Hegel que la guerre peut avoir aussi des effets bénéfiques, comme de ramener une société décadente à des questions essentielles (« la situation dans laquelle on prend au sérieux la vanité des choses de ce monde »¹). Mais eu égard à l'expérience historique, et notamment aux applications politiques de la philosophie hégélienne dans les totalitarismes du XX^{ème} siècle, on jugera plus volontiers que la guerre est par elle-même une cause non seulement de malheurs individuels, mais de retards et de régressions collectifs. On se gardera alors de tout jugement qui tendrait à la faire imaginer comme un bien souhaitable. On se contentera d'y voir un moindre mal, s'il est vraiment nécessaire pour empêcher un mal plus grand.

a. Que le destin de la guerre soit de mettre fin à elle-même – dialectique interne de la guerre – ne signifie pas qu'il suffise d'en arriver là pour avoir la paix. Une fois la guerre finie, il faut, comme on dit, *faire* la paix, et en un sens qui ne saurait se réduire à une simple formalité juridique, car il y a de soi-disant traités de paix qui se révèlent les pires fauteurs de guerre (Versailles). De même la dialectique externe qui justifie la préparation de la guerre au nom de la paix doit signifier qu'il ne faut pas en attendre la paix proprement dite, mais seulement sa condition négative, tant que l'incapacité des hommes à vouloir vraiment rester en paix rend la guerre non pas métaphysiquement nécessaire, mais inévitable.

b. Si donc on veut la paix, on ne peut pas se contenter de préparer la guerre, ni même d'en éviter le déclenchement par le recours à la diplomatie et aux organisations internationales. Il faut aussi supprimer les causes de guerre autres que le bellicisme et l'impérialisme des États qui veulent l'hégémonie, et que ceux-ci ne manqueront pas d'exploiter à leurs propres fins. Parmi les principales causes de conflits, Aristote cite les injustices, c'est-à-dire les manquements aux exigences éthiques d'égalité et de réciprocité, entre les individus comme entre les groupes. Donc : si tu veux la paix, travaille pour la justice. Il y a peu de bien à attendre de l'autodestruction du mal. Il est plus profitable de le rendre inutile par la promotion du bien : « *Vince in bono malum* » (s. Augustin). Donc : coopération économique et culturelle. « Le développement est le nouveau nom de la paix »².

c. La paix reste un enjeu éthique autant que politique, car on ne peut attendre sa réalisation de la seule logique infernale des armes. La paix civile et extérieure des nations a aussi pour condition la volonté morale des personnes qui les composent, et plus précisément la maîtrise rationnelle de leurs passions, dont le dérèglement est à l'origine de toutes les dissensions et de toutes les convoitises. La pacification des relations entre les personnes

¹ HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 324 R.

² PAUL VI, *Populorum progressio*.

comme entre les groupes suppose de leur part la paix intérieure que doit leur procurer l'ascèse et la sagesse morales.

*

Ne vouloir la guerre qu'en vue de la paix n'est pas seulement un point de vue de moraliste bien-pensant : la prescription morale ne fait ici qu'exprimer l'essence même de la chose. L'absurdité des armes modernes et la dissuasion qui en résulte n'ont fait que rendre un peu plus évidente la nature de la guerre, qui peut bien être le moyen de la paix, mais seulement son mauvais moyen : mauvais en ce qu'il est contradictoire ; légitime et, si possible, efficace, si c'est le seul moyen. On peut voir là des platitudes, mais sans doute valent-elles mieux pour les hommes que toutes les glorifications idolâtriques dont la guerre a bénéficié depuis les épopées antiques jusqu'aux discours de Goebbels. La guerre et sa préparation sont des « sales boulots », dont la seule grandeur peut être de regarder en face le mal qui se déchaîne, afin de pas s'en faire le complice.

Pistes à suivre :

- Sur la guerre, voir : Clausewitz, *De la Guerre*, et : Raymond Aron, *Penser la Guerre*. Clausewitz.
- Sur la conception hégélienne et ses prolongements, voir : Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 324 R, et : Mao Dze Dhong, *La Guerre révolutionnaire*. Sur le léninisme : Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*.
- Sur la doctrine de la guerre juste : Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, *Ila-IIae*, q.40.
- Sur le pacifisme, voir : Alain, *Mars ou la guerre jugée* ; Boukhovsky, *Les pacifistes contre la paix*. Sur la non-violence : Jean Toulat, *Les grévistes de la guerre*.

La justice tend-elle toujours à l'égalité ?

I. ARISTOTE ET LES ÉQUIVOQUES DE LA JUSTICE.

- A. La logique de l'ajustement.*
- B. Les impasses de l'arithmétique.*
- C. L'égalité proportionnelle.*

II. LE JURIDIQUE, LE SOCIAL, LE POLITIQUE.

- A. L'impossible égalisation.*
- B. L'égalitarisme.*
- C. Contradiction de l'égalitarisme.*

III. DU SENS PROFOND D'UNE ALLÉGORIE CLICHÉE.

- A. La justice comme vertu.*
- B. Égalité et liberté.*
- C. La justice comme équilibre et comme compromis.*

Au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote donne déjà comme un lieu commun, une évidence universellement partagée, ce que Marx prendra pour un « préjugé populaire »¹ moderne : « si l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal, tout le monde le croit, et sans démonstration »². Ladite croyance trouve à s'exprimer symboliquement dans l'allégorie de la balance. Ce qui peut faire douter de la validité de cette formule si simple, c'est assurément d'abord la masse et la complexité des commentaires et des *distinguos* dont Aristote a cru nécessaire de l'entourer pour en expliquer le sens et le bien-fondé, mais plus immédiatement le fait que la justice ne va pas pour nous sans une institution – la Justice – qui implique une relation essentiellement hiérarchique, donc inégalitaire, entre le juge et ceux sur lesquels il exerce un pouvoir qu'il a et qu'ils n'ont pas. Le problème posé n'est toutefois pas une simple question de fait, qui serait sociologique ou historique plutôt que philosophique. Malgré sa connotation temporelle et factuelle, *toujours* donne à penser que la question porte sur une conséquence impliquée dans l'essence de la justice, c'est-à-dire sur la possibilité de définir celle-ci de façon cohérente comme visant l'égalité, eu égard à ses conditions réelles, lesquelles sont avant tout pratiques.

*

¹ MARX, *Le Capital*, Livre I, 1ère partie, ch.1, 3. Cité et commenté par Cornelius Castoriadis in *Les Carrefours du Labyrinthe*, p.249 ss.

² ARISTOTE, *loc. cit.*, ch.6, 1131a 12.

a. Comme toute vertu morale, la justice se caractérise comme visée d'un *juste milieu*, mais ce qui la spécifie, c'est que dans son cas le milieu n'est plus seulement *subjectif*, relatif aux exigences chaque fois différentes du perfectionnement individuel, mais *objectif*, et à un double titre : car la justice a pour objet propre moins la personne que les relations entre les personnes, et d'autre part ces relations peuvent s'exercer par la médiation de biens extérieurs aux personnes elles-mêmes (*Éthique à Nicomaque*, Livre V, ch.6).

b. Aristote semble contester le lieu commun susdit lorsqu'il distingue deux justices : à côté de la *justice particulière*, qui règle les échanges et se définit proprement comme égalité, il y a la *justice générale*, qui doit se définir plutôt comme *légalité*, en ce qu'elle est la disposition à obéir aux lois qui régissent les rapports entre personnes au sein d'une communauté (ch.2-3). Toutefois même la légalité peut être interprétée comme une certaine sorte d'égalité, clairement traduite dans la notion grecque d'*isonomie* : car la loi est par essence une exigence commune, elle est la même pour tous, et en ce sens, tous sont égaux devant elle. Ici l'égalité consiste dans la *réciprocité* des devoirs que la loi impose aux citoyens (ch.8).

c. La définition de la justice particulière par l'égalité se comprend aisément si l'on considère que les relations humaines consistent principalement en des *transactions* (ch.5), c'est-à-dire en échanges de biens, ou de bienfaits, ou de leurs contraires (ch.8). Or il y a une logique évidente de l'échange, sans laquelle il serait insensé, qui veut que chacun y reçoive autant qu'il y cède. Ce principe, clairement illustré par les transactions portant sur les biens matériels, ou *marchandises*, peut être étendu par analogie aux autres types de transactions : toute victime d'une injustice quelconque – par exemple une séquestration (ch.6) – peut être considérée comme diminuée dans sa personne ou dans ses biens, dans la mesure où elle est privée de l'exercice d'un certain droit. Aristote peut dès lors définir une justice *corrective* – la fonction de l'institution judiciaire – qui consiste à rétablir l'égalité, en même temps que la légalité, en faisant rentrer la personne lésée dans ses droits (ch.7) : on *répare* l'injustice en restaurant l'égalité.

a. Le principe de réparation égalitaire trouve sa manifestation la plus claire dans le *talion*. Il faut voir dans celui-ci non pas une avalisation de la pratique sauvage de la vengeance, mais au contraire la première norme limitative imposée à celle-ci : pour un œil, pas plus qu'un œil, pour une dent, pas plus qu'une dent. Dans le talion, la vengeance devient *vindicatio*, et comme telle justice – moyennant l'institution d'un pouvoir spécial – précisément par l'introduction d'une exigence de stricte égalité.

b. Le talion n'en est pas moins exemplaire de l'absurdité qui peut résulter de l'application mécanique d'un tel principe, dans la mesure où il ne considère que la matérialité d'un acte et non pas la responsabilité de celui qui l'a commis. De plus, le principe de réparation est inapplicable aux injustices qui apparaissent précisément irréparables : par exemple un viol. Et même si l'on considère la responsabilité de l'agent criminel, on ne voit pas

ce qu'on réparera en lui infligeant à lui aussi une violence irréparable : c'est ce qui nous rend si suspecte la peine de mort.

c. Ainsi la justice corrective ne semble pas pouvoir appliquer mécaniquement le principe de l'égalité transactionnelle. Mais en outre, il faut bien reconnaître que cette justice est moins égalitaire qu'essentiellement discriminatoire. Quel que soit le principe de sa détermination, toute peine infligée est une privation de droit, qui fait perdre à un individu, temporairement ou définitivement, le bénéfice de l'isonomie. La justice paraît consister ici en ce que tous les individus n'ont pas droit au même traitement, et ce en fonction de ce qu'ils ont fait d'une part, mais aussi de la manière dont ils l'ont fait – car on ne punira pas de la même façon un homicide suivant qu'il est involontaire ou volontaire, voire prémédité. S'introduit ici l'idée d'un degré de gravité, qui nous fait sortir du point de vue de la seule égalité arithmétique.

a. Si la définition de la justice n'est pas simple, c'est que l'égalité est un terme équivoque dont Aristote distingue deux significations, qui ont l'inconvénient d'avoir des implications apparemment contraires. Il y a d'abord l'égalité simple ou arithmétique entre deux quantités substituables : $a = b$. Mais il y a aussi la *proportion*, qui est l'identité du rapport entre des termes qui peuvent être arithmétiquement inégaux : $a/b = c/d$. Or il y a deux façons de manquer à l'égalité proportionnelle, et donc deux sortes d'injustice possibles : soit lorsqu'on traite inégalement des égaux – ce qui est le cas lorsque des personnes manquent à leurs devoirs réciproques –, soit lorsqu'on traite également des inégaux – ce qui serait le cas si l'on punissait pareillement des actes de gravité différente.

b. Ce principe de proportionnalité trouve à s'appliquer dans la répartition des richesses ou des honneurs. Il définit la justice dite *distributive* (ch.6), dont le principe s'énonce, en latin : *suum cuique tribuere*, ou, en français : *à chacun son dû*. Le droit est en effet ce que les personnes se doivent mutuellement, et il est ici déterminé selon ce que chacun mérite. Suivant l'adage bien connu : *à travail égal, salaire égal* ; mais rien n'empêche qu'untel travaille deux fois plus, ou deux fois plus vite qu'un autre, et mérite donc de gagner deux fois plus. Suivant le même principe on doit attribuer aux personnes des responsabilités en fonction de leurs compétences, et rétribuer leur exercice en fonction du degré de responsabilité qu'elles ont à l'intérieur du travail de la collectivité, c'est-à-dire de l'importance de leur contribution au bien commun.

c. C'est la notion de proportion qui semble permettre de définir de façon cohérente la justice comme une égalité. La justice corrective peut en effet apparaître comme une espèce de la justice distributive si sa tâche essentielle doit être de proportionner les peines aux délits. Bien plus, Aristote veut que la justice comporte une disposition spéciale, l'*équité*, qui vienne chez le juge corriger les conséquences néfastes que pourrait avoir une application trop rigoureuse de la loi. Car « la loi a égard seulement à la diffé-

rence du tort causé et traite les personnes comme égales »¹ ; mais « la loi est toujours générale, et il y a des cas sur lesquels il est impossible de se prononcer correctement en général »². Par suite, « la nature de l'équitable est d'être un correctif de la loi là où elle est en défaut à cause de sa généralité »³. La justice apparaît alors comme une *adaptation* de l'égalité abstraite de la loi à la particularité des cas.

*

a. La cohérence de l'analyse d'Aristote paraît entière puisque c'est non seulement la justice corrective qui trouve son principe dans l'égalité proportionnelle, mais tout aussi bien la justice qu'on appellera par la suite *commutative*. Car l'égalité arithmétique qui régit l'échange des marchandises suppose l'égalisation proportionnelle de leurs producteurs, le prix marchand n'étant jamais que l'expression de cette proportion, par exemple quand on dit « combien de chaussures équivalent à une maison »⁴.

b. Pourtant la détermination d'une telle équivalence suppose entre les biens échangés une *commensurabilité* qu'Aristote reconnaît impossible du fait de leur différence qualitative irréductible (ch.8), différence que l'on retrouve, malgré Marx, dans les travaux nécessaires à leur production. Dans le domaine politique, la même difficulté se rencontre : car si l'on peut poser en principe que « des hommes différents ont des droits et des mérites différents »⁵, les registres dans lesquels ils peuvent différer sont divers – la taille, le talent, la richesse –, de telle sorte qu'entre eux toute commensurabilité soit « impossible »⁶.

c. Dès lors les critères de l'égalité constitutive de la justice paraissent inassignables et par conséquent arbitraires : « tout le monde reconnaît que la justice distributive doit s'exercer en fonction du mérite (*axia*), mais tous ne parlent pas du même mérite : pour les démocrates, c'est la liberté, pour les partisans de l'oligarchie, la richesse, pour d'autres la noblesse de sang, pour les partisans de l'aristocratie, la vertu »⁷. La définition de la justice comme égalité proportionnelle paraît formelle : caution idéologique de revendications catégorielles au service d'intérêts ou d'ambitions divers.

a. Le principe de proportionnalité paraît en fait entériner une inégalité supposée, et en aggraver les effets par l'inégalité de traitement qu'on en déduit. On peut voir là une raison de revenir à l'égalité simple. Si en effet la justice repose sur une logique égalitaire, elle peut difficilement se satisfaire de l'inégalité des conditions : « car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose »⁸. C'est pourquoi « l'état so-

¹ *Ibid.*, ch.7, 1132a 4.

² *Ibid.*, ch.14, 1137b 13.

³ *Ibid.*, 26.

⁴ *Ibid.*, ch.8, 1133a 21.

⁵ *Id.*, *Politique*, Livre III, ch.12, 1182b 26.

⁶ *Ibid.*, 1283a 9.

⁷ *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, ch.6, 1131a 24.

⁸ ROUSSEAU, *Discours sur l'Inégalité*, 2^{ème} partie.

cial n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop »¹. Il ne saurait y avoir de *bien commun*, objet et principe de la justice, que si l'existence de la communauté peut apparaître comme un bien à chacun de ses membres, ce qui est impossible si certains en sont manifestement les victimes tandis que d'autres en profitent.

b. Même si l'on ne nie pas, par pure postulation, qu'il y ait des inégalités naturelles, il y a une telle *disproportion* entre celles qu'on peut reconnaître et les inégalités de condition sociale, que l'injustice de celles-ci peut aisément être dénoncée : « l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique ; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés ; puisqu'il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définit, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire »².

c. Si elle n'est pas naturelle, l'inégalité sociale doit être envisagée comme le résultat *artificiel* de conduites *volontaires*, antérieures à l'institution d'une justice égalitaire : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile »³. À ce premier droit, pure sanction du fait résultant des « raisons spécieuses »⁴ invoquées par les riches, il faut substituer « un vrai contrat »⁵, c'est-à-dire penser la société non plus comme une forme déguisée de la *loi du plus fort*, mais comme un *engagement mutuel* dans lequel les personnes se traitent toutes à égalité : la justice du *Contrat social* tend concrètement à l'*égalisation* parce qu'elle présuppose l'égalité des individus en tant que membres potentiels de cette communauté volontaire qu'est le *peuple* organisé en État⁶.

a. L'égalitarisme de Rousseau a inspiré les babouvistes et, par la suite, les révolutions communistes. L'histoire de celles-ci a confirmé ce que la logique permettait de prévoir aisément : que l'égalisation des conditions n'irait pas sans l'institution d'un despotisme politique⁷, le plus tyrannique de ceux que l'humanité ait produits, étant l'œuvre d'un parti appuyé sur une idéologie permettant la discrimination de ceux qui sont dans le sens de

¹ *Id.*, *Du Contrat social*, Livre I, ch.9, note finale.

² *Id.*, *Discours sur l'Inégalité*, fin.

³ *Ibid.*, 2ème partie, § 1.

⁴ *Ibid.*, § 31.

⁵ *Ibid.*, § 44.

⁶ La « position originelle » sur laquelle RAWLS fonde sa théorie de la justice ne diffère pas substantiellement de la supposition rousseauiste d'un homme naturellement indépendant amené à instituer la société sur la base de la seule clause de réciprocité qui constitue le contrat social (cf. *Contrat social*, I, 6).

⁷ MARX et ENGELS présentaient comme une découverte scientifique l'idée d'une *dictature du prolétariat* qui serait la *phase de transition* vers la société communiste sans classes (Voir : MARX, *Oeuvres*, éd. Pléiade, t.II, p.CXXVIII). La mise en œuvre historique de la découverte a produit des dictatures sur le prolétariat, et la transition vers l'abandon de l'idéologie qui servait à les justifier.

l'histoire et de ceux qui sont dans l'illusion de pouvoir lui résister.

L'égalitarisme est alors contradictoire à un double titre : parce que la prétention à supprimer les inégalités socio-économiques engendre l'inégalité politique maximale sous la forme de la confiscation du pouvoir¹ ; parce que celle-ci engendre et couvre – idéologiquement et pratiquement – des inégalités du même type que celles auxquelles elle prétend remédier.

b. D'où la dénonciation nietzschéenne de l'égalitarisme comme justification imaginaire d'un idéal médiocratique ne pouvant engendrer que la domination tyrannique de « la nouvelle idole » : l'État, « le plus froid de tous les monstres froids »². La définition de la justice comme égalité est une exigence – une *valeur* – qui n'exprime que le point de vue des consciences faibles, celles à qui leur médiocrité fait détester l'excellence. Ces volontés n'ont pour elles que d'être majoritaires, ce qui montre que lorsqu'elles imposent leur conception de la justice – en démocratie –, elles ne font qu'exercer, à l'encontre des principes qu'elles affichent, la *loi du plus fort*.

c. On voit du même coup que l'inégalitarisme de Nietzsche n'est pas moins contradictoire lorsque, contre l'humanisme judéo-christiano-démocratique, il revendique une conception hiérarchique de la société qui n'est pas sans rappeler la définition sophistique du *juste selon la nature*. Socrate faisait déjà remarquer à Calliclès que l'égalitarisme du *nomos*, s'il correspond au vœu du plus grand nombre, a pour lui cette force qui, du point de vue même de Calliclès, lui donne naturellement vocation à s'imposer comme norme. En fait, dans la pensée de Nietzsche comme dans celle des sophistes, c'est l'idée même de justice qui s'abolit en même temps que la volonté d'égalité est contestée : l'idée de bien commun n'a plus ici de place, parce que l'idée de bien n'a plus de sens, et que ce qui est commun est considéré comme essentiellement détestable³. Tout est une question de *point de vue*, et si l'égalitarisme pense la justice d'une manière qui finit par la compromettre, rien ne permet de dire en quoi l'exaltation nietzschéenne de la « race des maîtres » et des aristocraties sans scrupules⁴ *vaut mieux* que son refus. Il s'agit donc d'échapper au renversement fallacieux de l'égalitarisme en son contraire.

*

a. Ce qui disparaît chez Nietzsche, c'est évidemment ce que Platon opposait aux sophistes, à savoir la dimension *éthique* de la justice. Pour penser la justice de la cité, la *République*⁵ prend pour modèle une *justice de l'âme*, définie comme un ordre interne, une *harmonie* assurée par la maî-

¹ Le communisme chinois a maintenu ladite confiscation, et la persécution de ceux qui manifestent leur désaccord avec son idéologie, alors même qu'il a réintroduit dans la société chinoise les pratiques du capitalisme libéral.

² NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1ère partie.

³ Voir : *id.*, *Par-delà Bien et Mal*, § 43.

⁴ Voir : *ibid.*, 9ème partie.

⁵ Livre IV.

trise intelligente de ces dispositions affectives que sont le désir (le « concupiscible » : *épithumètikon*) et l'agressivité (l'« irascible » : *thumos*). C'est bien pourquoi l'*Éthique à Nicomaque* fait de la justice une vertu morale, c'est-à-dire une rectification du caractère (*èthos*) résultant d'une *ascèse* (exercice) volontaire.

b. La définition éthique de la justice renvoie évidemment à une notion qui ne trouve sa place ni dans l'antihumanisme de Nietzsche ni dans le matérialisme de Marx : la *liberté*. Celle-ci est en effet impliquée dans le caractère volontaire de l'acquisition de la vertu de justice, mais aussi dans le fait que la justice instituée dicte des exigences – les *lois* – auxquelles on peut se soustraire, c'est-à-dire des nécessités morales dont l'accomplissement n'est pas pour autant physiquement nécessaire. C'est bien pourquoi Rousseau refuse de voir dans la loi du plus fort l'origine possible d'un droit du plus fort car « la force est une puissance physique » et l'on ne voit pas « quelle moralité peut résulter de ses effets »¹.

c. C'est pourquoi aussi, afin de penser l'État, conformément à sa définition aristotélicienne, comme une *communauté d'hommes libres*², Rousseau met à son principe la liberté en tant que disposition naturelle des individus. Cette conception apporte une cohérence qui manquait à Aristote du fait de son acceptation de l'esclavage : la liberté étant une disposition naturelle, puisqu'il serait absurde de la supposer acquise par volonté, elle est aussi universelle, et c'est cette universalité qui fonde la nécessité morale de l'obéissance aux lois. Dès lors, même si l'on ne retient pas l'idée de contrat social à cause du trop hypothétique *état de nature* qu'il présuppose, on peut considérer que la justice est fondée sur l'*égale dignité* des personnes humaines en tant qu'elles sont des *sujets libres et responsables* de leurs actions – non sans remarquer que l'égalité n'a pas ici son sens propre, quantitatif, mais bien plutôt celui d'une identité qualitative, voire essentielle.

a. Si la justice est fondée sur la liberté, sa mise en œuvre ne saurait contredire ce qui est le principe de sa légitimité. C'est pourquoi nous considérons aujourd'hui comme norme de la justice politique des États institués la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Ceux-ci définissent les modalités légitimes d'exercice de la liberté que les personnes doivent mutuellement se reconnaître, et que les États doivent leur garantir, soit comme libertés individuelles publiquement reconnues (circulation, opinion, expression, association, procréation, culte, etc. : *droits de...*), soit comme conditions d'accès à l'exercice de la responsabilité (sécurité, hygiène, éducation, instruction, travail, propriété, etc. : *droits à...*). Toutes ces attributions sont fondées sur le principe que « tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » – sinon en fait.

b. Or de par son essence, du fait même qu'elle est un principe d'actions contingentes, la liberté est un facteur inévitable d'inégalité : car l'identité du cadre légal donné à son exercice ne peut précisément lui donner que la

¹ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre I, ch.3.

² ARISTOTE, *Politique*, Livre III, ch.6, 1279a 21.

possibilité de s'exercer, et non pas déterminer à l'avance – sauf à vouloir la supprimer – la manière dont elle le fera. Rien ne permet de dire *a priori* que les individus mettront en œuvre également leur capacité d'acquérir les vertus morales ou intellectuelles. De même un individu peut faire preuve d'une plus grande inventivité, et y trouver la source d'un profit collectif : tel est le cas de tout entrepreneur qui, identifiant un besoin non satisfait, crée des emplois pour y pourvoir. Et il serait absurde de la part de la collectivité de décourager de telles initiatives en n'en rétribuant pas le mérite, comme ce fut le cas dans les États collectivistes.

c. On voit donc que même sur la base d'un principe de légitimité auquel tous puissent consentir (les droits de l'homme), l'inégalité volontaire peut s'installer, voire s'aggraver en se perpétuant. Comment empêcher par exemple que chacun désire transmettre à sa descendance des biens qu'il s'est acquis légitimement, et que par suite l'héritage, tant culturel que matériel, dont chacun bénéficie, soit aléatoirement inégal à celui des autres ? Tout ce que peut faire alors la collectivité, c'est : 1/ de limiter les inégalités ou leur aggravation en imposant des redistributions par la voie de l'impôt et de l'assistance mutuelle (ce qui ne va jamais sans risque ni coût social : le traitement social du chômage peut par exemple tourner au détriment de la création d'emplois) ; 2/ de rendre les inégalités supportables en donnant autant que possible à tous les moyens de mériter la part du bénéfice collectif que chacun entend obtenir : c'est ce que nous appelons *l'égalité des chances*, qui est en fait un retour au principe méritocratique d'Aristote.

a. En analysant la société américaine, Tocqueville y a vu la tension sans doute inévitable entre les deux éléments de la définition moderne de la justice. L'inégalité des conditions était dans les sociétés antiques ou d'Ancien Régime la condition de la liberté politique de ceux qui en étaient les détenteurs¹. La *passion de l'égalité* est sans doute ce qui dans les sociétés modernes s'oppose aux divisions et aux cloisonnements des anciennes. Mais comme elle consiste en ce que tout groupe social tend à revendiquer pour soi tout avantage qui aurait été consenti à tout autre, que d'autre part l'affrontement violent des groupes est ici évité par le recours à l'arbitrage du pouvoir central de l'État, il en résulte une tendance au renforcement de celui-ci, et donc le risque d'un *despotisme démocratique* (tutelle administrative et bureaucratie) préjudiciable aux libertés.

b. Le *totalitarisme* constitue au XX^{ème} siècle la forme extrême de ce que Tocqueville présentait. Montesquieu avait par avance défini le moyen politique d'y faire obstacle en reprenant un principe déjà esquissé – *mutatis mutandis* – dans la *Politique* d'Aristote² : celui de la *séparation des pouvoirs*, c'est-à-dire de l'indépendance institutionnelle des pouvoirs exécutif, législatif, et judiciaire. Aristote y ajoutait le principe de *l'alternance*, pour

¹ « Chez les Grecs tout ce que le peuple avait à faire il le faisait par lui-même ; il était sans cesse assemblé sur la place. (...) des esclaves faisaient ses travaux, sa grande affaire était sa liberté. (...) Quoi ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être » (ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre III, ch.15).

² Livre IV, ch.14.

autant que la vertu du citoyen consiste à savoir « tantôt commander, tantôt obéir »¹. Du point de vue politique, la justice apparaît alors comme un *équilibre*, dont la condition est que les pouvoirs institués – les *parties de l'État* dans le vocabulaire d'Aristote – puissent se contrebalancer – condition qu'en effet tous les régimes totalitaires se sont empressés de supprimer, et qui reste souvent à réaliser dans les démocraties libérales.

c. Ce principe de l'équilibre des pouvoirs, ou, comme nous disons, entre pouvoirs et *contre-pouvoirs*, peut être généralisé. Selon Aristote, il faut « toujours confier les affaires (*praxeis*) et les pouvoirs (*archas*) aux parties qui s'opposent »². Selon Tocqueville, la tendance au centralisme démocratique doit être contrebalancée par l'institution de pouvoirs secondaires électifs (par exemple des assemblées régionales), par la liberté de la presse, et par la possibilité de fonder des associations civiles, telles que les syndicats ouvriers, que la Révolution française a commencé par interdire, et le bolchevisme par mettre au pas. La justice sociale apparaît alors moins comme une irréalisable situation d'égalité que comme un *compromis*, sans cesse renégociable, qui détermine quelles sont les inégalités jugées acceptables. Et sans doute ne faut-il pas avoir trop d'illusions sur ce qui apparaît comme un moindre mal par rapport au totalitarisme : car il est vraisemblable que les plus déshérités auront toujours le moins de quoi se faire entendre, et que ceux qui prendront la parole en leur nom seront toujours tentés d'exploiter leur suffrage à leur propre profit. Ici encore la justice extérieure est conditionnée par la justice intérieure de ceux qui ont à l'exercer, car « il n'y a pas de garantie objective contre l'abus de pouvoir »³.

*

Ainsi que toute vertu morale selon Aristote, la justice ne peut que *tendre* à une égalité qui lui donne son sens et dont le vrai nom est la *réciprocité*. Il s'agit là d'un idéal plutôt que d'un état de fait, lequel ne peut jamais consister qu'en un équilibre instable, qui ne se sauvegarde qu'en se réformant. Le propre du totalitarisme a été de prétendre éliminer la vertu de justice en tant qu'exercice de la responsabilité personnelle, avec toutes les conséquences contingentes que celle-ci implique, et de lui substituer le mythe d'une société définitive. En ce sens, « la justice est encore à naître, ou elle n'est déjà plus possible »⁴.

Pistes à suivre : voir les notes.

¹ *Op. cit.*, Livre III, ch.4.

² *Ibid.*, Livre V, ch.8, 1308b 26.

³ CLAUDE LEFORT, *Un homme en trop, Essai sur l'Archipel du Goulag*, Le Seuil, 1975.

⁴ PASCAL DUPOND, *Justice et Raison*, in *Cahiers philosophiques*, n°5, décembre 1980.

Le pouvoir de l'imaginaire

I. PUISSANCE DE L'IMAGINAIRE.

A. Qu'entendre par « imaginaire » ?

B. Les prestiges de la fiction : la mimèsis et la « grimace ».

C. La puissance du fantasme.

II. POUVOIR SUR L'IMAGINAIRE.

A. L'inconscient : puissance ou impuissance ?

B. La (re)prise du pouvoir.

C. Illusion et vérité.

III. POUVOIR D'IMAGINER.

A. Imagination et connaissance.

B. Kant et sa contradiction.

C. L'invention des possibles.

« Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer » (Pascal, *Pensées*, B 82). Les textes de Pascal sur l'imagination, nonobstant d'autres aspects de sa pensée, sont à mettre au compte de la critique rationaliste de cette faculté, mise au nombre des « puissances trompeuses » : le pouvoir de l'imaginaire, fruit de l'imagination, est la hantise de la conscience rationnelle et la menace contre laquelle elle cherche à se prémunir pour ne pas en subir l'emprise. D'un autre côté, on reproche volontiers à quelqu'un – par exemple au rédacteur d'une copie – de « manquer d'imagination », dénonçant par là non pas un pouvoir mais plutôt un manque de pouvoir, une incapacité de l'imagination à produire son fruit : comme si la raison se trouvait cette fois en défaut, capable tout au plus de reproduire le même plutôt que de produire l'autre, le nouveau, le différent. Sans doute ne s'agit-il pas dans les deux cas du même pouvoir, l'équivoque tenant ici aux deux sens du génitif, subjectif et objectif. Sans doute est-ce aussi à penser cette équivoque comme ambiguïté de l'imagination elle-même, et de son fruit, que le sujet convie.

*

Il faut, pour rester rigoureux en première analyse, le référer à ce produit de l'imagination qu'est l'image. Descartes définit celle-ci comme figuration *in extenso*, c'est-à-dire dans l'espace : c'est lui conférer la qualité à ses yeux essentielle des « choses matérielles », c'est-à-dire du sensible, qualité qui s'impose à l'esprit comme l'autre de la pensée purement intellec-

tuelle, alors même que l'existence des corps resterait douteuse. L'image imaginaire n'est pas une figuration matérielle (dessin, peinture – ou photographie), mais une représentation mentale, une présence immatérielle à l'esprit de ce qui n'est pas matériellement présent, sous la forme sensible que cela aurait si l'on était en sa présence. L'image est présence, ou présentification, de l'absent (c'est clair dans le souvenir), et le rapport mimétique avec celui-ci peut être tel que la présence imaginaire oblitère les présences réelles : dans l'exemple de Pascal, l'appréhension d'une chute et d'un écrasement imaginaires transforme une sécurité de fait en insécurité vertigineuse, rendant réellement dangereuse une situation qui physiquement ne devrait pas l'être. Que l'irréel puisse être plus réellement puissant que le réel : tel est le mystère du pouvoir de l'imaginaire, avéré dans le rêve, l'hallucination, le délire, ou lorsque, comme on dit, on « se fait des idées ».

La production spontanée des images mentales se prolonge dans l'activité que les Grecs denommaient *mimèsis*, par quoi il faut entendre moins une imitation qu'une mise en scène. Si Platon peut trouver à critiquer la forme qu'elle prend dans la poésie dramatique, c'est dans la mesure où une telle fiction, par le moyen d'agréments qui flattent les sens, peut produire une illusion de présence et faire croire à la réalité de ce qu'elle donne à imaginer, même s'il s'agit de représentations aussi faciles à récuser que les fables mythologiques au sujet des dieux (*République*, Livre II). Platon rapprochait l'effet à ses yeux corrupteur des illusions poétiques de celui que produisent les artifices de la rhétorique politique, par exemple l'exploitation démagogique d'une représentation flatteuse de lendemains qui chantent. Sans doute faut-il ici distinguer le pouvoir exercé par l'imaginaire à l'intérieur de la conscience, et celui dont cet imaginaire devient le moyen réel. Mais Platon n'a fait peut-être que révéler le caractère essentiellement imaginaire du pouvoir politique : car c'est l'imagination (l'anticipation de l'avenir) qui motive l'obéissance, et l'on sait depuis Tite-Live que « la puissance de tout pouvoir réside dans le consentement de ceux qui obéissent ». Pascal a dénommé « grimace » les moyens extérieurs (apparences) par lesquels certains réussissent à exercer un pouvoir en se donnant une allure de pouvoir : « Le chancelier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux ; et non le roi : il a la force, il n'a que faire de l'imagination. Les juges, médecins, etc., n'ont que l'imagination » (*Pensées*, B 307 – voir *passim*). Sans doute faut-il étendre au pouvoir royal ce que Pascal, par une révérence peut-être feinte, réserve aux autres.

Les illusions précédentes découlent d'un usage volontaire qui peut faire l'objet d'une critique lucide. Celle-ci est plus difficile si l'origine de l'illusion est à la fois intérieure au sujet et inconsciente. La psychanalyse freudienne a dénommé fantasme une association fixée dans le psychisme d'une personne, à son propre insu, entre un objet éventuellement perceptible ou purement imaginaire et une certaine signification comportant pour

elle une grande charge affective. Soit l'exemple classique de la « scène primitive », c'est-à-dire du rapport sexuel entre les deux parents : Freud a longtemps pensé qu'elle jouait un rôle dans la constitution du psychisme personnel en tant qu'événement réel dont la personne aurait été accidentellement témoin, avant de juger qu'elle faisait partie de la mémoire inconsciente de tout un chacun en tant que figuration par excellence de la rupture du lien originel, fusionnel, avec la mère. La difficulté, voire l'incapacité de supporter affectivement une telle rupture, du fait de la frustration qu'elle implique, conduit à une manifestation énigmatique du désir frustré, à travers les images du rêve ou les symptômes de la névrose : ceux-ci ont un sens qui échappe au dormeur ou au névrosé, ignorant à quelle situation de son lointain passé ses fantasmes restent associés. Le pouvoir du fantasme est essentiellement d'ordre symbolique, si l'on entend par *symbole*, conformément à l'étymologie grecque, une association – ici entre un objet figurable et une signification affective, celle en général d'un traumatisme douloureux. Le travail de l'analyse personnelle, armé de la théorie psychanalytique, vise à mettre en évidence les rapports symboliques, dont certains appartiennent à la singularité de l'histoire individuelle, tandis que d'autres constituent des archétypes transculturels – dont Jung a dressé le catalogue – suivant un mimétisme assez fruste : c'est ainsi qu'un vase a plus d'aptitude à symboliser le sexe féminin et un cigare le sexe masculin.

*

Freud a puissamment renouvelé le thème du « malade imaginaire » en montrant que les névrosés « souffrent de réminiscence » (*Cinq Leçons sur la Psychanalyse*). Il faut entendre par là un souvenir dont on méconnaît l'origine, c'est-à-dire d'une trace, dans le présent de la conscience, d'un passé qu'elle est incapable de situer comme tel. Ce qui se manifeste comme un pouvoir de l'inconscient sur la conscience peut être considéré tout aussi bien comme une incapacité de l'inconscient d'identifier les représentations dont il est porteur. Contrairement à ce qu'avance la *Critique de la Raison pure*, il n'est pas vrai que le « Je pense » doive « pouvoir accompagner toutes mes représentations », ou, en termes cartésiens, qu'il n'y ait de pensée que consciente : la pensée consciente subit la présence de significations qui lui échappent. Mais contrairement au moi conscient, l'inconscient est incapable de faire *siennes* ses représentations. Freud a expressément rejeté, comme intrinsèquement contradictoire, une conception qui ferait de l'inconscient une seconde conscience doublant la conscience personnelle : l'inconscient est cette partie du psychisme à laquelle manque la capacité d'identification consciente et la capacité subséquente de verbalisation (c'est ainsi que, selon Freud, l'inconscient ignore autant l'axiome de non-contradiction que le « principe de réalité »). Le symbolisme fantasmatique est tout sauf un discours de l'inconscient que celui-ci comprendrait mieux que la conscience : il s'agit plutôt d'un tissu d'associations subjectives auxquelles a manqué de parvenir à une expression distincte. Il faut d'ailleurs

reconnaître que la caractérisation freudienne de l'inconscient ne va pas sans ambiguïté : *L'Interprétation des Rêves* lui prête une capacité de symbolisation « qui s'élève jusqu'à la virtuosité » – ce qui semble avoir inspiré les thèses obscurantistes de Lacan – tandis que *l'Introduction à la Psychanalyse*, plus tardive, qualifie « d'archaïque ou régressif le mode d'expression du travail d'élaboration » du rêve.

On a parfois voulu voir dans la psychanalyse une théorie révolutionnaire propre à destituer définitivement de leur primauté traditionnellement reconnue la conscience intellectuelle et la responsabilité personnelle, au profit d'une détermination de la personnalité et de la conduite par les formations fantasmatiques de l'inconscient. Cette interprétation pouvait se croire autorisée par l'insistance de Freud sur son principe du « déterminisme psychique ». Elle va cependant à l'encontre de la signification la plus obvie de la pratique psychanalytique, laquelle vise à rendre une personne maîtresse de ses affects en lui permettant d'en identifier l'origine et la signification. Si donc quelque chose est ici destitué, c'est le pouvoir de ce type particulier d'imaginaire qu'est le fantasme au sens analytique du terme. D'une certaine manière, l'imaginaire n'a que le pouvoir qu'on lui laisse avoir, même s'il est vrai qu'il faut parfois recourir au service de quelqu'un pour cesser d'en être le jouet et recouvrer la libre disposition de soi. Freud donne de quoi repenser la leçon de la sagesse spinoziste. Car on peut bien appeler « idée inadéquate » une représentation ignorante de son origine et de son sens, ce qui pour Spinoza est le propre des représentations imaginaires qui alimentent les états passionnels. Et il est vrai qu'ici l'acquisition de la connaissance qui manquait – la « prise de conscience » – est libératrice : Descartes cesse d'être attiré par les femmes qui louchent dès lors qu'il s'est remémoré l'affection qu'il a eue enfant pour une petite fille atteinte de strabisme. Mais cette libération ne consiste évidemment pas en ce que la « connaissance adéquate » substituée à l'idée inadéquate reviendrait seulement à reconnaître la nécessité métaphysique de celle-ci. Bien plutôt en fait-elle reconnaître le caractère éliminable et comme tel contingent, et cela sous la condition d'une triple initiative *volontaire* que Freud réclame de son patient : décision de se soigner, soumission ascétique à la « règle fondamentale de l'analyse » (c'est-à-dire à l'exigence de véricité dans la pratique des « associations libres »), décision de changer de manière d'être une fois la prise de conscience obtenue.

La leçon du freudisme dans le domaine de la psychopathologie rejoint du même coup celle de Platon dans les domaines conjoints de l'éthique et de la logique. Ce dernier s'en prenait à la prétention des sophistes à une toute-puissance dans la pratique de la persuasion rhétorique. Socrate va répétant que le sophiste ou l'orateur son élève ne peuvent persuader que des ignorants. Le faux, lorsqu'il est cru, ne peut être qu'un mirage qu'aucune véritable raison ne saurait imposer à l'intelligence : ici encore, la puissance de l'imaginaire est inversement proportionnelle au degré

de connaissance dont la conscience s'est rendue capable. Plus : le pouvoir de tromperie qu'on reconnaît à la fiction n'annule pas mais suppose la capacité de vérité dont elle prétend s'affranchir. Car être dans l'illusion, c'est croire vrai, et l'on ne peut être dans l'illusion que si l'on sait faire la distinction, à juste raison, entre ce que c'est qu'être vrai et ce que c'est qu'être faux : la possibilité même d'identifier l'imaginaire en tant que tel postule que nous n'y soyons pas absolument soumis. En tant que faux, l'imaginaire n'a donc de pouvoir – accidentellement – que sur une conscience capable de vérité (seul celui qui peut juger vrai peut aussi se tromper), de telle sorte que c'est ce pouvoir de vérité qui fait, paradoxalement, tout le pouvoir de l'illusion. Ajoutons que le pouvoir du faux vient la plupart du temps d'un manque de précautions de l'intelligence : aussi Descartes recommandait-il le doute méthodique pour se prémunir à la fois contre la précipitation du jugement, mais aussi contre la « prévention », laquelle provient essentiellement des préjugés hérités de l'enfance, dans lesquels nombre de fantasmes sont à l'œuvre.

*

L'imagination et ses produits ne sont pas seulement l'autre menaçant contre lequel l'intelligence connaissante aurait à se prémunir. « On ne peut penser sans image », affirme Aristote (*De l'Âme*, Livre III). La raison en est que l'imagination est l'intermédiaire nécessaire entre les sensations qui sont l'origine de toute notre connaissance, et les objets de la pensée (*noësis*), c'est-à-dire les concepts. Ceux-ci ont pour caractéristique propre leur universalité : c'est elle, Saussure le redira (*Cours de Linguistique générale*), qui permet à nos mots d'être des noms communs et non pas propres. Or les sensations sont toujours singulières : appréhension *hic et nunc* d'êtres concrets singuliers. Si l'on pense comme Aristote que l'universel conceptuel est atteint à partir de la sensation, il faut rendre compte de la transition du singulier sensible à l'universel intelligible. L'universel étant par définition « ce qui appartient à plusieurs » (*Seconds Analytiques*, I, 4), il faut pour le connaître apercevoir sa présence en plusieurs sujets distincts. Il faut pour cela apercevoir une ressemblance entre des sensations, ce qui n'est possible que moyennant une comparaison entre elles. Or cette comparaison suppose elle-même la rétention des sensations passées et la possibilité de leur rappel pour les confronter aux sensations présentes : il faut donc pouvoir rendre présent l'absent, ce qui est la fonction propre de l'imagination. L'image (*phantasma*) est la figuration synthétique qui résulte dans l'âme d'une multitude de sensations semblables, conformément d'abord aux ressemblances les plus immédiates et les plus évidentes (celles qui existent par exemple entre des arbres de même espèce), puis de manière de plus en plus schématique (si je considère par exemple des réalités d'apparence aussi variable que les montagnes). C'est sur ces formations imaginaires spontanées que, selon Aristote, l'intellect agent opère non moins spontanément, pour actualiser l'intelligible qui s'y trouve virtuelle-

ment contenu : cette opération est l'abstraction intellectuelle (*De l'Âme*, Livre III). Et il faut bien parler ici d'une actualisation de ce qui n'était que potentiel, car l'universalité du concept n'est donnée qu'implicitement dans l'image comme déjà dans la sensation : l'image, Rousseau le redira, reste « toujours particulière » (*Discours sur l'Inégalité*, 1^{ère} partie). C'est pourquoi, si nos mots n'étaient associés qu'à des images, ils ne pourraient avoir le sens qu'ils ont. Mais en revanche, c'est le pouvoir d'imaginer qui permet à nos concepts d'être des moyens de connaissance et non pas de simples vues de l'esprit.

Après avoir affirmé, dans l'*Esthétique transcendantale*, que nous n'avons que deux facultés de connaissance, la sensibilité et l'entendement, Kant en vient, dans l'*Analytique*, à leur en ajouter une troisième, l'imagination, à laquelle il prête à son tour un rôle de médiation. La raison en est pourtant à l'opposé de celle d'Aristote. Kant a en effet commencé par creuser, comme il le dit dans la *Critique de la Faculté de Juger*, un « abîme » entre le sensible et l'intelligible, le premier relevant d'une réceptivité purement subjective, le second étant le produit de la spontanéité *a priori* de l'entendement, d'après la présupposition (assurément contradictoire) que si toute sensation est singulière, aucun universel ne peut être connu à partir d'elle. Or, comme Kant veut qu'il n'y ait de connaissance que par la synthèse des concepts *a priori* et des intuitions empiriques *a posteriori*, c'est-à-dire par « l'application (*Anwendung*) » des premiers aux secondes, il lui faut penser l'unification de ce dont il a d'abord posé l'hétérogénéité radicale. La solution proposée est la théorie du « schématisme » : un schème de l'imagination est moins une image proprement dite qu'un procédé de construction qui doit permettre de rendre sensible le contenu d'un concept en inscrivant celui-ci dans les conditions formelles de la sensibilité que sont l'espace et le temps. Soit le concept du nombre 5 : je peux en former une image en traçant cinq points, mais cette figuration suppose elle-même le procédé général de construction des nombres par l'addition réitérée de l'unité à elle-même. Ce procédé est le schème du nombre. Kant le juge homogène à la sensibilité en ce qu'il inclut la représentation du temps, forme pure *a priori* de l'intuition sensible, et homogène à l'entendement en ce qu'il possède l'universalité qui lui permet d'engendrer tous les nombres. En tant qu'il ne relève ni de l'une ni de l'autre, il faut le rapporter à une troisième faculté. Mais si l'imagination est homogène à la fois à l'entendement et à la sensibilité, qui sont absolument hétérogènes l'un à l'autre, il est clair que la définition de cette troisième faculté, comme pouvoir de schématisation, est une contradiction dans les termes. La contradiction n'apparaissait pas chez Aristote parce qu'il tenait l'universel intelligible pour inhérent au sensible et comme tel virtuellement connaissable à partir de lui. Mais l'apriorisme de la théorie kantienne du concept, autrement dit l'idéalisme transcendantal, ne pouvait que rendre incohérent ce qui restait cohérent chez le philosophe grec.

L'erreur de Kant est peut-être d'avoir confondu la connaissance et l'art en la concevant comme une construction, c'est-à-dire comme l'application d'une forme intelligible à une matière sensible. Non seulement cela l'empêche de penser sans contradiction l'articulation des diverses facultés dans la connaissance, mais cela lui fait manquer quelque chose d'essentiel dans le rôle qu'il attribue à l'imagination. Car celle-ci est bien pensée comme une faculté d'incarnation, au sens d'une inscription dans le sensible de ce qui sinon resterait une formalité idéale. Mais l'imagination n'a ici rien d'autre à incarner que le contenu *a priori* de l'entendement, qui sera toujours identique à ce qu'il a toujours été (le « moi transcendantal »). Or l'expérience humaine concrète atteste l'existence de tout autres pouvoirs. On pourra bien, après Descartes et Hume, ressasser l'idée que l'imagination ne fait que recomposer ce qu'elle emprunte aux sens, on rendra difficilement compte par là de l'invention d'un monde aussi complexe que celui de la *Comédie humaine*. Mais on peut aussi penser, en dehors des mondes fictifs qui montrent en quoi l'art peut être considéré comme créateur, aux innovations techniques qui ont été autant de révolutions historiques, parfois immémoriales comme celle de la roue : il faut, comme on dit, de l'imagination pour avoir l'idée d'associer un disque et un axe afin de permettre la translation horizontale d'une charge en position stable. C'est bien d'imagination qu'il s'agit ici, et au sens même que voulait lui donner Kant – concepts *a priori* en moins, puisque l'explication géométrique du fonctionnement fut de loin postérieure à l'invention de la chose. Il s'agit d'une inventivité concrète, qui est autre chose qu'une abstraction intellectuelle, et qui n'est l'imitation d'aucun modèle préalable. Que la chose fût possible est un truisme insignifiant, mais cette possibilité, eût dit Bergson, n'était pas une virtualité : la roue supposait l'intuition d'un *eïdos* conforme aux lois naturelles mais absent de la nature. Il s'agit donc d'un possible inventé (sans doute est-ce là le vrai sens de la trop fameuse définition de l'art comme « imitation de la nature »). Et il y a lieu de parler ici d'un *pouvoir*, si l'on entend par là le propre d'une *cause*, dont l'*action* consiste, selon Aristote, à transmettre une forme qu'elle possède en acte à ce qui est en puissance de la recevoir. Actualisation d'un possible inédit. Pouvoir de l'imaginaire, cette fois au sens d'un génitif objectif et non plus subjectif.

Pistes à suivre :

- Sur l'imagination et ses produits, les deux ouvrages de Sartre (*L'imagination* et *L'Imaginaire*) sont désormais classiques, mais la référence fondamentale reste le Livre III du traité *De l'Âme* d'Aristote. Sur ce dernier texte, voir : Cornelius Castoriadis, *La découverte de l'imagination chez Aristote*, in *Domaines de l'Homme, Les Carrefours du Labyrinthe II*.
- Sur la critique classique de l'imagination, on n'a pas fait beaucoup mieux que Pascal : *Pensées*, Section II de l'édition Brunschvicg.
- Sur la notion de l'imaginaire, voir : Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la Société*.

Qu'est-ce qu'un cynique ?

I. LE CYNISME ORIGINAIRE.

- A. L'honneur d'être chien.*
- B. Anticonformisme et provocation.*
- C. Fondements philosophiques.*

II. LES APORIES DU CYNISME.

- A. Cynisme et stoïcisme.*
- B. Le « cynisme généralisé ».*
- C. Le « pancynisme » comme fanatisme bien-pensant.*

III. QUI EST VRAIMENT CYNIQUE ?

- A. L'inévitable dérive.*
- B. Le cynisme piégé.*
- C. Le cynisme sanctifié.*

Le cynisme désigne dans notre langue une forme particulièrement odieuse de la méchanceté : telle l'attitude d'un criminel qui viendrait paivoiser devant l'innocent qu'on aurait condamné à sa place, ou celle de Dom Juan offrant au pauvre « pour l'amour de l'humanité » l'or qui n'a pas réussi à acheter son blasphème. Le terme *cynique* a pourtant servi d'abord à désigner une école philosophique dont les membres avaient une réputation de grande vertu, et faisaient l'admiration non seulement des foules mais tout aussi bien des souverains : tel Diogène aux yeux d'Alexandre. Comment expliquer cette dérive sémantique ?

*

a. Les Cyniques doivent peut-être leur nom au Cynosargue, le gymnase où ils tenaient séance, mais ils revendiquèrent le surnom de « chiens » (*kunes*) comme l'appellation qui leur convenait. Diogène approuva Platon de l'appeler ainsi, et à Alexandre qui se présentait comme le grand roi, il répondit : « Et moi, je suis Diogène le chien (...) parce que je caresse ceux qui me donnent, j'aboie contre ceux qui ne me donnent pas, et je mors ceux qui sont méchants. »

b. Cette dénomination indique la filiation socratique du cynisme. Antisthène, « habitant au Pirée, faisait chaque jour ses quarante stades pour venir écouter Socrate. Il imita sa patience et son endurance ». Dans la *République* de Platon, Socrate attribue au chien un *naturel philosophique* dans la mesure où il manifeste par ses aboiements son *amour de la connaissance*.

c. Cette filiation n'allait pas sans distance ni ironie. Platon voyait en Diogène « un Socrate devenu fou ». Chez Socrate, la pratique systématique de la mise en question des idées reçues était au service d'un lég-

lisme, d'un moralisme, et d'une piété qui ne visaient à rien d'autre qu'à consolider les liens de la cité, par le respect des lois, la soumission aux juges et aux dieux. La réplique de Diogène à Alexandre (« Ôte-toi de mon soleil ! ») témoigne au contraire d'une désinvolture totale et irrévérencieuse à l'égard de toute autorité instituée.

a. L'admiration dont les cyniques étaient l'objet surprend dans la mesure où non seulement ils pratiquaient l'art de la répartie caustique et méprisante (« Je cherche un homme »), mais encore se complaisaient dans les conduites aberrantes (entrer au théâtre par la sortie, parcourir la ville en traînant un hareng), voire scandaleuses (masturbation et fornication en public). La vertu cynique avait tantôt l'allure d'un moralisme (critique de la débauche), tantôt celle d'une immoralité outrée, au mépris de toutes les convenances.

b. Celle-ci allait toutefois de pair avec une pratique héroïque du détachement, jusqu'à se permettre tous les plaisirs sans être attaché à aucun, voire en se plaisant à mépriser le plaisir. Le dénuement de Diogène, vivant dans un tonneau et cassant son écuelle pour boire à la main, était exemplaire d'une volonté de « vivre comme Hercule en mettant la liberté au-dessus de tout », et en « trouvant partout matière à s'endurcir ». Cratès, devenu disciple de Diogène, se dépouilla de ses grandes richesses. Il était essentiel pour le cynique de joindre l'exemple à la parole.

c. « Je m'efforce de faire dans ma vie le contraire de tout le monde ». « L'insensibilité de Diogène » avait pour sens la critique des conventions sociales et de l'hypocrisie : il considérait « la franchise » comme « ce qu'il y a de plus beau au monde ». « Il se moquait de la noblesse et de la gloire, simples voiles de la perversité ». Sa critique s'attaquait aussi aux formes ordinaires de la piété : « Il reprochait aux hommes leurs prières, parce qu'ils demandaient des biens apparents et non pas réels ». Mais « à un jeune homme qui méprisait son père », il reprocha « de mépriser celui grâce à qui [il avait] le pouvoir de mépriser ».

a. Volontarisme. Les cyniques « pensent qu'il faut supprimer la physique et la logique, (...) la géométrie, la musique ainsi que les autres sciences (...) et s'attacher uniquement à la morale ». Aux dires d'Aristote, Socrate avait « ramené la philosophie du ciel sur la terre », c'est-à-dire de la spéculation physique et ontologique à l'éthique. Mais le socratisme restait un intellectualisme pour qui la vertu est avant tout une connaissance. Les cyniques professent au contraire un antiintellectualisme : Diogène déambulait pour ridiculiser les arguments de Zénon sur l'impossibilité du mouvement. La vertu n'est pas affaire d'intelligence mais de volonté, et elle s'enseigne par l'exemple.

b. Nominalisme. Le rejet de la recherche conceptuelle s'appuie sur celui de l'idéalisme platonicien : Antisthène voyait le cheval et pas la cabalité, Diogène « voit bien la table et la tasse, mais (...) pas du tout l'idée de

table ou de tasse ». Le réel est comme tel singulier, l'universel n'existe pas, si ce n'est comme effet artificiel des conventions linguistiques.

c. Naturalisme. Le cynisme renoue avec la contestation sophistique de la loi civile (*nomos*) au nom de la nature (*φύσις*) : « Quand il songeait qu'en laissant de côté toutes les peines futiles que nous nous donnons, et en nous exerçant conformément à la nature, nous pourrions et devrions vivre heureux, [Diogène] regrettait de voir l'homme si malheureux par sa folie ». Cette critique de l'artificialisme culturel se traduisait notamment par le *cosmopolitisme*, opposé à tout patriotisme : « Je suis citoyen du monde ». « La seule vraie constitution est celle qui régit l'univers ».

*

a. Les diverses inspirations du cynisme sont virtuellement antinomiques. La récusation nominaliste de l'universel va à l'encontre de l'universalisme cosmopolitique. L'exigence de se conformer à la nature contredit celle d'une simple fidélité à elle-même, résolue et autarcique, de la volonté. L'anticonformisme systématique condamne le cynisme à être toujours second et relatif à ce qu'il rejette, et par suite tout aussi variable et inconsistant. Il semble devoir en outre s'appliquer aux mœurs cyniques elles-mêmes : la catastrophe du cynisme est de faire école.

b. Tout contester pour affranchir la volonté, c'est aussi bien tout justifier par l'approbation volontaire, en actes et non pas en paroles, des conduites opposées à celles que l'on rejette. Mais dans la mesure où celles-ci sont elles-mêmes volontaires, elles ne sont pas moins vertueuses que leur contestation cynique. C'est pourquoi Épictète, après Zénon, retient du cynisme une culture de la force d'âme, ainsi que le cosmopolitisme, mais lui oppose l'exigence que la critique morale se fonde sur une supériorité réelle, c'est-à-dire définissable selon des critères.

c. Ceux-ci supposent toutefois la réhabilitation de la connaissance. La référence à la nature suppose que celle-ci soit connue au moyen d'une recherche intellectuelle rigoureuse, qui permette à l'homme de connaître son essence propre, et par là de se situer dans l'être. Sinon la notion de nature reste équivoque, et sert à justifier aussi bien l'anthropophagie au nom d'une physique fruste du mélange universel. En fait, l'exigence cynique de « bien vivre » n'a de sens que pour une volonté qui est en même temps une raison.

a. A. Comte-Sponville veut sauver le cynisme de la contradiction en séparant radicalement les termes de celle-ci, à savoir la *vérité*, objet de l'intelligence scientifique, et la *valeur*, objet de la volonté morale et politique. Il y a une vérité connaissable, mais elle concerne ce qui est, en toute indifférence à ce qui doit être. La valeur, elle, n'est qu'en tant qu'elle est voulue. « Toutes nos valeurs sont des illusions », c'est-à-dire « des croyances » émanant de « désirs humains ».

b. Par exemple, tout ce que peut faire l'intelligence connaissante, c'est constater qu'il y a des racistes et des antiracistes. Mais l'une et l'autre atti-

tude sont une affaire de préférence : il n'y a pas de connaissance qui permette de dire que l'une est une vraie valeur et pas l'autre. L'humanisme républicain n'a pas de sens comme vérité mais seulement comme combat : « il n'y a rien d'autre pour combattre le racisme que les antiracistes, rien d'autre pour combattre le totalitarisme que les démocrates ».

c. « Être cynique, c'est comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'avoir raison (puisque la raison n'est d'aucun camp) mais d'être les plus forts ». Le nouveau cynique se flatte d'être ainsi un meilleur défenseur de la valeur que celui qui voudrait la fonder sur un bien en soi, lequel supposerait une volonté bonne indépendante de la volonté humaine, c'est-à-dire en définitive « un *bon Dieu* » : « Si la vérité était antifasciste, je pourrais au fond me reposer sur elle ».

a. La scission entre la vérité et la valeur conduit à une définition circulaire de la vertu : « chacun, érigeant sa propre volonté en absolu, pourra toujours justifier son action et condamner par là ceux qui la condamnent. (...) La volonté est le seul fondement de la morale (et un fondement qui, faute d'universel, n'en est plus un ou qui se fonde lui-même) ». Cette auto-fondation de la volonté est en fait la définition même du fanatisme – indépendamment de la violence de ses formes – car celui-ci consiste précisément à *vouloir* imposer une croyance dont on ne peut rendre raison.

b. Le nouveau cynisme consiste donc à prêcher un humanisme hérité conjointement de la Bible et de la philosophie grecque, tout en insistant pour que ceux qui en reçoivent la prédication soient certains de n'avoir aucune *raison* de l'admettre : il s'agit d'y *croire* tout en se disant que cela ne saurait être vrai, vouloir être humaniste sans pouvoir se dire pourquoi, autrement dit être humaniste *bêtement*. La victoire de l'humanisme cynique consisterait en ce qu'une majorité se retrouverait d'accord à son sujet. Si la valeur est décidée par la force du nombre de ceux qui la veulent, alors il s'agit de vouloir *ce qui se fait* : conformisme.

c. Le refus du « dogmatisme moral » revient, on le voit, à une dénégation de la raison qui prend très logiquement la forme d'une contradiction : « il ne suffit pas que le racisme soit déraisonnable (ce qu'il est assurément) pour que la raison soit antiraciste ». La réfutation scientifique du pseudo-concept de race montre que le racisme veut prendre une erreur pour norme. Mais le nouveau cynisme s'interdit d'y voir pour autant une volonté *vraiment mauvaise*. On voit par là qu'il n'est rien d'autre qu'un choix arbitraire de refuser la rationalité, érigé tout aussi arbitrairement en norme de tous les choix possibles.

*

a. On l'a compris : l'esclavage *valait* tant qu'il y avait assez d'esclavagistes, il n'y a aucune raison de ne pas l'être à nouveau, parce qu'il n'y a aucune raison vraie pour le déclarer, comme Hegel, « injuste en soi et pour soi ». Le seul tort d'Hitler a été de perdre la guerre, ou plutôt il

n'a pas eu plus tort en la perdant qu'il n'avait raison en la gagnant, et ceux qui l'ont vaincu non plus.

b. On ne voit pas comment le nouveau cynisme pourrait mieux que l'ancien éviter la dérive vers le cynisme au sens ordinaire, celui de Néron, de Dom Juan, de Tartufe, de Rastignac, et de quelques assassins de Hitchcock. Ce cynisme-là consiste souvent à prendre ses victimes au piège de leur propre moralité ou de leurs bons sentiments. Le nouveau cynisme philosophique n'en est pas loin, puisqu'il se flatte de savoir que l'humanisme des autres est dépourvu du fondement qu'ils lui donnent (la raison, la vérité, Dieu), mais qu'ils n'en seront pas moins les alliés de son propre combat.

c. Ce cynisme a trouvé au XX^{ème} siècle une version idéologique : le léninisme a repris et aggravé l'immoralisme politique de Machiavel et sa pratique systématique du mensonge, au besoin dans une presse dénommée « vérité » (*Pravda*), jusqu'à promouvoir un Mouvement de la Paix destiné à encourager à l'étranger ce qu'il proscrivait chez lui, transformant le pacifisme en arme de guerre, ou s'assurant des « compagnons de route » avec l'intention avouée de les gruger.

a. Le nouveau cynisme peut paraître naïf et inconséquent, à moins qu'il ne soit qu'une version du cynisme ordinaire. En enseignant comme une vérité philosophique la séparation de la valeur et de la vérité, il fait évidemment le lit de l'antihumanisme qu'il prétend combattre. Il n'est sans doute pas le meilleur défenseur de la vertu, car à ne plus vouloir avoir raison, il risque de ne pas être le plus fort.

b. La fondation cynique de la valeur sur la volonté ramène à la conception sartrienne de la liberté. Sartre entendait définir son « existentialisme » comme un « humanisme », mais, après avoir été le compagnon de route du stalinisme, il souligna la contradiction entre sa philosophie de la liberté et son combat de militant des droits de l'homme.

c. Le volontarisme radical condamne la volonté à ne vouloir qu'elle-même, seul moyen de s'affranchir à l'égard de toute détermination qui la limiterait en l'engageant : rien ne vaut, rien n'est bon si ce n'est la force de la volonté dans son opposition à tout ce qui s'offre à elle, y compris ce qu'elle a antérieurement voulu. Elle tombe alors dans la contradiction de ce que Hegel appelle la « liberté du vide », à laquelle elle n'échappe qu'en consentant à s'investir dans un bien *connaissable* comme tel.

a. Parmi les caractères remarquables du cynisme ancien, l'exigence de dénuement n'est sans doute pas celui que le nouveau cynisme a retenu avec la plus grande insistance. Cet élément se trouve en revanche au centre de la règle franciscaine, instituée par François d'Assise au début du XIII^{ème} siècle. Le vœu de pauvreté, c'est-à-dire la renonciation à toute propriété, devenait ainsi un ingrédient essentiel de la vie religieuse monastique des ordres « mendiants », renouant avec la pratique du dépouillement chère aux Pères du Désert dès le II^{ème} siècle.

b. Saint François, qui, comme Cratès, avait vendu tous ses biens et donné le produit aux pauvres, renouait aussi avec la critique sociale des Cyniques, sous des formes moins tapageuses, mais pas moins exemplaires, et en la dirigeant non seulement contre les corruptions de la société civile, mais aussi contre celles de l'Église, que le pape Innocent III lui demanda de relever de sa ruine.

c. On pourrait certes penser que la règle franciscaine est à l'opposé du cynisme puisqu'au lieu d'une glorification herculéenne de la volonté individuelle, elle demande la renonciation à la « volonté propre ». En fait, rien n'est plus volontaire que ce refus du volontarisme : volonté résolue de conformer son vouloir à la volonté divine. Mais cette volonté a ici de quoi échapper à la contradiction de l'autojustification cynique, à savoir un idéal relevant tout à la fois de l'humanisme philosophique et de la révélation évangélique, dont le radicalisme éthique ne diffère de celui des Cyniques que par une plus grande cohérence dans le commandement. Le cynisme de saint François échappe à tout fanatisme autant par la justification qui l'inspire que par la non-violence de ses manifestations.

Conclusion :

Il y a plus d'une manière de se moquer du monde.

Pistes à suivre :

□ Sur le cynisme antique, voir : Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre VI. (Les citations de la première partie sont tirées de ce texte).

□ Sur la liberté du vide et la dialectique de la liberté, voir : Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Introduction.

□ Sur le cynisme contemporain et ses sources : Sartre, *L'Être et le Néant*, *L'existentialisme est un humanisme* ; André Comte-Sponville, *Valeur et Vérité*. (Les citations de la deuxième partie sont tirées de ce dernier livre).