

SED
CON
TRA

DISPUTES PHILOSOPHIQUES

Michel Nodé-Langlois

ARTEGE

Disputes philosophiques

Michel Nodé-Langlois

DISPUTES PHILOSOPHIQUES

Au service de la Sagesse II

ARTÈGE Spiritualité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

insolubles théoriquement. Mais il existe un autre point de vue qui est celui de la pratique. Or de ce point de vue – *éthique* –, la raison a des principes nécessaires *a priori*, les lois morales, dont la conscience postule, comme sa condition de possibilité, la liberté de la volonté, qui est inconnaissable du point de vue de la science théorique. Ainsi l'affirmation de la liberté, et de la responsabilité morale qui en résulte, que la métaphysique précritique croyait à tort pouvoir poser d'un point de vue théorique, est nécessaire, mais seulement du point de vue pratique. Les contradictions entre philosophes ne signifient donc pas qu'il n'y a pas de vérité philosophique, mais seulement que l'antinomie insoluble du point de vue théorique ne peut être tranchée que du point de vue pratique qui, étant ici décisif, se voit accorder une « primauté »⁴¹ : je ne peux jamais savoir que je suis libre, parce que la science doit toujours supposer que tout est explicable, alors même qu'elle ne peut jamais tout expliquer ; mais je dois affirmer que je suis libre, sans quoi il serait impossible que j'aie la conscience morale de mes devoirs et de ma responsabilité. Or comme cette affirmation n'est possible que du point de vue pratique, je dois la considérer à la fois comme une vérité nécessaire, et comme une vérité dont la connaissance n'augmente en rien mon savoir⁴². On peut en dire autant des affirmations qui sont, selon Kant, nécessaires pour que la morale ne tourne pas à l'absurde (s'imposer de faire son devoir pour rien) : l'existence d'un dieu Souverain Juge, et d'une survie de l'âme *post mortem*, dans laquelle l'union du bonheur et de la vertu pourra enfin se réaliser. Certaines thèses essentielles de l'ancienne métaphysique retrouvent par là un statut de vérités philosophiques, mais non pas comme des connaissances théoriques susceptibles de fonder une éthique, bien plutôt comme des croyances rendues nécessaires par la

conscience morale. C'est pourquoi Kant écrit : « J'ai dû abolir le savoir pour faire place à la foi »⁴³, en précisant qu'il entend par là une « foi de la raison pure »⁴⁴.

La primauté accordée par Kant à la raison pratique peut paraître fragile dans la mesure où elle revient à avouer que la morale repose, en amont et en aval, sur ce qui ne peut être, du point de vue de la science, que des postulations. C'est pourquoi le criticisme, contrairement aux intentions de Kant, a contribué en fait au discrédit de la morale, et de l'idée qu'une connaissance philosophique serait possible et nécessaire au-delà des connaissances scientifiques : si la philosophie ne saurait avoir d'objet propre, cela revient à dire que les sciences se suffisent à elles-mêmes. Or le primat de la pratique peut en fait être interprété autrement qu'il ne l'est chez Kant. Si les propositions des sciences s'expliquent par ce que leur objet leur impose d'être, celles de la philosophie – soit, du point de vue théorique, comme métaphysique, soit, du point de vue pratique, comme morale –, n'ayant pas d'*objet*, doivent s'expliquer bien plutôt par le *projet* qu'elles servent, ce qui est très exactement le cas de la foi kantienne. Cela revient à penser le discours philosophique comme *idéologie*, au sens que Marx a donné à ce terme, c'est-à-dire comme un discours qui n'est pas susceptible de vérification objective, mais qui s'explique par la fonction qu'il remplit au sein de la société, à savoir en général la justification d'une certaine forme de domination. Les contradictions entre les philosophes apparaissent alors comme le reflet, sur le registre de l'abstraction théorique, des « contradictions réelles », c'est-à-dire des conflits sociaux et politiques. C'est ainsi que la revendication de l'individualisme bourgeois contre l'ordre nobiliaire hiérarchique s'est reflétée dans l'opposition, à l'idée d'un ordre social naturel voulu par

Dieu, du mythe d'un état naturel d'indépendance. La question de la vérité de pareilles thèses n'a plus pour Marx de signification théorique, mais seulement pratique, et même pragmatique, pour autant que leur solution réside dans la *praxis* révolutionnaire⁴⁵. De ce point de vue, les questions spéculatives sont de faux problèmes.

*

Le scientisme semble toutefois donner une vision assez peu objective de la science en la caractérisant par l'accord des esprits, quand leur désaccord serait le propre de la philosophie. Car l'accord en question est sans doute le but que la science cherche à obtenir par ses preuves, parce qu'on se dit qu'*en droit* la preuve d'une vérité lui donne une validité objective. Mais dans la mesure où cet accord n'est que de droit, la philosophie peut tout autant le revendiquer, car avant que des esprits soient mis d'accord par des preuves, il faut qu'ils les comprennent. En revanche, on peut remarquer qu'*en fait* la science, considérée dans sa réalité concrète, n'est pas moins affectée par le désaccord que la philosophie. « Dans les sciences, écrivait Descartes, (...) il n'y a peut-être pas une question sur laquelle les savants n'aient été souvent en désaccord »⁴⁶. La lumière est-elle l'effet d'une onde, ou de corpuscules, ou des deux à la fois, ou d'aucun des deux, mais d'autre chose ? L'évolution est-elle une série de hasards ? Il y a là deux débats, dont on ne peut dire que la science les ait clos. On peut certes objecter que celle-ci n'existe comme telle que lorsqu'elle réussit à échapper à la contradiction, et qu'il ne faut donc pas confondre la science et le discours des scientifiques. Mais rien n'empêche d'en dire autant de la philosophie et du discours des philosophes. Ce que le scientisme oppose à la philosophie, c'est en fait une vision de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

propre point de vue et non pas seulement pour son adversaire. Autrement dit, le relativisme n'est pas gênant : il est sans conséquence, puisqu'il implique la vérité de la négation du relativisme. La position de Platon est vraie non seulement pour lui-même, mais aussi pour Protagoras, et elle se trouve justifiée par le fait qu'à vouloir la nier, on l'affirme. Ainsi Platon peut nier sans incohérence la thèse de Protagoras, tandis que Protagoras ne peut sans incohérence prétendre nier la thèse de Platon : ici encore, la symétrie initiale n'est qu'apparente, puisque l'opposition des thèses se résout dans leur vérité commune, qui est la thèse de Platon. Et celle-ci peut bien être appelée un dogmatisme par opposition au relativisme, mais ce dogmatisme n'est pas un dogme posé sans justification, puisqu'il peut se prévaloir de ce qu'il est impliqué dans sa propre négation. On vérifie du même coup qu'il n'est pas vrai qu'une vérité soit toujours relative à un certain point de vue, puisque certaines propositions apparaissent vraies quel que soit le point de vue que l'on adopte. Dire comme Nietzsche que tout ce qu'on appelle vérité n'est jamais qu'une *interprétation*, donnée d'un certain point de vue, c'est énoncer une proposition qui se donne comme valide à tout point de vue : la proposition « tout est une question de point de vue » a en effet la forme d'une proposition universelle, et elle n'est pas du tout difficile à admettre, parce qu'elle permet au contraire de vérifier qu'il n'est pas nécessaire de sortir de son point de vue singulier pour pouvoir énoncer une vérité universelle.

Réfuter, c'est en général faire la preuve de la fausseté d'une opinion, comme lorsqu'un accusé produit un alibi qui exclut sa culpabilité. Dans l'ordre de la pensée, la notion a plutôt mauvaise presse parce qu'on y voit volontiers une marque de dogmatisme, voire de fanatisme, comme si la volonté de distinguer le vrai du faux équivalait à la volonté de supprimer

celui avec qui on n'est pas d'accord. Si pourtant l'on en croit Bachelard, on se dira que la réfutation joue un rôle essentiel dans le progrès scientifique, lequel consiste beaucoup plus sûrement dans l'élimination réitérée d'un grand nombre d'erreurs que dans la formulation de vérités positives, qui n'osent plus aujourd'hui se présenter comme définitives : c'est qu'en science expérimentale une hypothèse peut être suffisamment réfutée par ses conséquences, si celles-ci sont contraires aux observations effectives, mais jamais suffisamment vérifiée par elles, parce qu'on peut toujours déduire le vrai du faux. Sous sa forme juridique ou expérimentale, la réfutation est dite externe parce qu'elle consiste à opposer à l'opinion fautive un fait qui l'infirme. C'est encore le cas si l'on démontre la vérité contraire à une opinion donnée, par exemple l'incommensurabilité de la diagonale du carré à son côté. La réfutation est interne si elle consiste non pas à opposer à l'erreur une vérité connue par ailleurs, mais à montrer qu'une opinion s'infirme elle-même par ses propres conséquences, laissant ainsi la place à son opposée. C'était le cas dans les arguments d'Aristote et de Platon sur la philosophie et la vérité, mais c'est aussi le cas dans ce que les mathématiciens appellent *réduction à l'absurde*, comme par exemple dans la preuve aristotélicienne et pascalienne de l'infinie divisibilité de l'étendue⁶⁷. L'intérêt philosophique d'une telle réfutation est qu'elle ne consiste pas essentiellement à *penser contre*, comme dans l'éristique politique ou judiciaire, mais à *penser avec*..., ou, si l'on veut, à *partir de*... : on n'estime en effet avoir obtenu la réfutation cherchée qu'à la condition de s'être d'abord installé dans la pensée à laquelle on s'oppose, et ne l'obtenir que par la vertu propre de cette pensée, ce qui est lui reconnaître d'abord un intérêt, voire une forme de nécessité, non pas au sens où il

faudrait la tenir pour vraie, mais au sens où elle apparaît comme un moyen détourné d'accéder à une vérité qu'elle ignore.

Ce qui paraît choquant dans la notion précédente, c'est l'idée qu'une réfutation pourrait avoir valeur de preuve, alors qu'elle paraît n'avoir qu'une fonction négative d'élimination, tandis qu'on attend d'une preuve une vérification positive. Comment prétendre accéder à une telle vérité quand on se contente d'examiner une opinion pour montrer qu'elle se contredit elle-même ? Autant prétendre que la pensée pourrait se remplir elle-même de son propre vide ! C'est pourquoi la réfutation logique est jugée le plus souvent purement formelle, ou hypothétique : si je suppose que toutes les opinions se valent, j'ai déjà admis la vérité de l'opinion opposée à la mienne, mais en quoi cela prouve-t-il qu'elle est vraie ? Or il n'est pas évident qu'on puisse se dispenser d'une telle démarche dans la recherche philosophique de la vérité. Ce serait le cas si l'on pouvait s'y contenter de démontrer comme le font les sciences, c'est-à-dire de déduire rigoureusement les conséquences de certains principes. Mais la question se pose alors inévitablement de savoir comment l'on connaît la vérité des principes, c'est-à-dire des propositions premières, qui servent de fondements aux preuves scientifiques : « il est impossible d'en dire quoi que ce soit à partir des principes de la science considérée, puisque les principes sont premiers par rapport à tout le reste »⁶⁸. C'est une nécessité logique que toute démonstration repose sur de l'indémontrable, et toute explication sur de l'inexplicable, car prétendre tout démontrer, c'est n'en avoir jamais fini de démontrer et n'avoir donc en fait rien démontré, de même que prétendre tout expliquer, c'est renvoyer l'explication à l'infini et n'avoir en fait rien expliqué. Dès lors, si l'on considère les principes de l'explication ou de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

seulement qu'il est chaud »⁹⁴. De même l'expérience, accumulation de sensations, « nous dit bien ce qui est, mais pas que cela doit être nécessairement, ainsi et non pas autrement »⁹⁵. Certes nos sensations « sont assurément les connaissances les plus autorisées des choses individuelles »⁹⁶, et l'expérience « est une connaissance de l'individuel »⁹⁷, c'est-à-dire de ce qui arrive de fait, de manière plus ou moins habituelle. Néanmoins « nous ne considérons aucune de nos sensations comme une science (*sophia*) »⁹⁸, car la connaissance explicative n'apparaît que lorsque l'art a réussi à formuler les règles qui rendent compte de sa propre efficacité. Aristote explique par là le prestige intellectuel des compétences techniques, et des sciences théoriques qui se sont développées à partir de ces dernières : « nous pensons que ceux qui dirigent une construction, quelle qu'elle soit, sont plus dignes de considération, et qu'ils ont plus de savoir et plus de philosophie que les manœuvres, parce qu'ils connaissent les causes de ce qui est fait »⁹⁹.

« Il n'y a » donc « pas de science par la sensation (...) car on ne peut sentir que l'individuel, tandis que la science consiste à connaître l'universel »¹⁰⁰. Aristote s'en explique en disant que « l'universel a cette supériorité qu'il fait connaître la cause »¹⁰¹, c'est-à-dire ce qui permet de dire *pourquoi* quelque chose est, ou se produit. Cette proposition est elle-même justifiée par des considérations logiques très précises. Il y a en effet science lorsqu'il n'y a plus seulement constatation, mais démonstration ou preuve. Or la démonstration est une espèce de *sylogisme*, et tout *sylogisme* doit comporter au moins une prémisse universelle¹⁰². *De deux particulières, rien ne suit*, disaient les scolastiques : ainsi, de *quelque triangle est isocèle* et *quelque isocèle est rectangle*, je ne peux rien conclure quant au rapport

entre les termes *triangle* et *rectangle* ; il me faut la mineure *tout isocèle est un triangle* pour pouvoir conclure¹⁰³ que *quelque triangle est rectangle*. C'est en ce sens que pour Aristote l'universel fait connaître la cause, car il montre pourquoi la conclusion ne peut pas être autre. Et c'est pourquoi Aristote dit aussi qu'il n'y a de science que du nécessaire¹⁰⁴. Cette nécessité se vérifie assurément au premier chef dans les mathématiques, dont la puissance démonstrative a fait depuis Pythagore le modèle de la science humaine, en même temps que la base de réflexion de la logique aristotélicienne.

Il semble toutefois que les mathématiques doivent cette puissance au fait que, comme le voulait Platon, elles délaissent toute vérification d'ordre sensible, moyennant observation et mesure, pour n'appuyer leurs conclusions que sur les relations logiques entre des concepts¹⁰⁵. Nous dirions aujourd'hui que les mathématiques sont *formelles*, ou, comme disait Hume, qu'elles ne portent que sur des « relations d'idées »¹⁰⁶. Descartes déjà pensait qu'elles échappaient par là au doute que l'on pourrait faire porter sur la validité des informations empiriques d'origine sensible, presque toujours instables, souvent fallacieuses, voire contradictoires : « l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable »¹⁰⁷. Leibniz fait remarquer que les propositions mathématiques « sont toutes conditionnelles »¹⁰⁸ : leur vérité se ramène à la nécessité d'une proposition hypothétique, de forme : *si...*, *alors...*, ou : « Telle chose posée, telle autre est »¹⁰⁹. De telles propositions demeurent vraies indépendamment de l'existence réelle de ce dont elles parlent : leur démonstration consiste à

tirer analytiquement les conséquences impliquées dans les définitions initiales, et se ramène donc à l'évidence du principe d'identité : *A est A*. Mais on ne saurait dès lors en attendre qu'elles nous apprennent quoi que ce soit sur ce qui existe : Hume souligne que la puissance des mathématiques à nous instruire idéalement, sur les rapports de dépendance nécessaire entre certaines de nos idées, n'a d'égale que leur impuissance à nous faire connaître les « questions de fait et d'existence »¹¹⁰. De celles-ci, seule l'expérience peut nous instruire.

Ce privilège a cependant lui-même une contrepartie logique : s'il faut s'abstraire de l'expérience pour obtenir une science du nécessaire, on ne saurait, en y revenant, y trouver ces nécessités qui régissent les rapports entre idées. Aussi Hume critique-t-il l'usage physique de la notion de « connexion nécessaire »¹¹¹, c'est-à-dire la prétention à expliquer certains phénomènes comme l'effet nécessaire de certaines causes. Telle que nous l'entendons, la relation de cause à effet suppose que la première ne peut avoir lieu sans que le second se produise. Or seule l'expérience permet de répondre à la question : *qu'est-ce qui produit quoi ?* Mais tout ce que nous montre l'expérience, c'est que telle chose suit telle autre : une *succession* de fait entre des phénomènes, nullement une *connexion nécessaire* entre eux. Un jugement de causalité n'a donc pour Hume ni une évidence mathématique, ni une évidence empirique. D'où vient-il alors, et qu'exprime-t-il ? Rien de plus que notre habitude de voir certains enchaînements de phénomènes : cette habitude, on l'a dit, est tout ce que l'expérience ajoute à la perception isolée. De ce que nous avons vu un phénomène se répéter – par exemple le lever du Soleil – nous concluons qu'il se répétera encore. Mais en tant que simple fait, « le passé ne peut être la règle pour l'avenir »¹¹². C'est nous qui transmuons le fait en règle, qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'individu, mais il y a perception de l'universel, par exemple de l'homme, et pas seulement de l'homme Callias¹⁴⁰ ». Cela ne signifie pas que l'universel – le concept d'homme – soit une chose sensible, car l'universel n'est pas une chose, mais un prédicat commun à plusieurs choses. Cela signifie que l'individu sensible est à la fois perçu dans sa singularité, et reconnu comme représentant d'une espèce¹⁴¹, ce qui implique que l'universel soit une forme intelligible immanente à la réalité sensible, forme dont la visée mentale est le concept. Si l'universel intelligible n'était pas immanent au singulier sensible, sans doute ne pourrait-on pas parler de celui-ci, ou pourrait-on en parler n'importe comment, ce qui n'est pas le cas : s'il est vrai que les termes *homme* et *arbre* sont arbitraires quant à l'association conventionnelle de leur son et de leur sens, en revanche il n'est pas arbitraire de les attribuer respectivement à tels ou tels individus. Et si la distinction de leurs significations ne relève pas de la perception sensible, c'est celle-ci en revanche qui gouverne leur attribution. Un jugement empirique – par exemple : *cet homme est Callias* – ajoute quelque chose à l'expérience elle-même, en l'occurrence celle qui m'a appris à reconnaître Callias, à le nommer, et à distinguer les humains des autres êtres ; mais c'est l'expérience qui détermine le jugement, et quant à son sens, et quant à sa vérité.

Si Aristote maintient que l'expérience est une connaissance de l'individuel, c'est sans doute parce que l'expérience n'est pas à elle seule cause du jugement empirique. Ce qu'on trouve dans l'expérience, ce n'est pas le jugement, mais ce dont il parle : le jugement est une synthèse de termes intelligibles distingués les uns des autres par abstraction, tandis que l'expérience nous montre l'unité concrète de ce qu'ils représentent, par exemple : Callias et l'humanité. Ce qui permet le jugement empirique,

c'est sans doute que le sensible est en lui-même intelligible, mais Aristote précise qu'il l'est « en puissance seulement »¹⁴² : dans l'expérience – en tant que perception et mémorisation des perceptions – cette intelligibilité reste implicite ; elle ne devient explicite ou *en acte* que dans les actes de concevoir, juger, et raisonner, qui sont l'œuvre de l'intellect. Si donc l'expérience est source d'une connaissance de l'universel, c'est seulement pour un être possédant un intellect capable de voir dans les réalités sensibles ce que les sens ne sont pas capables d'y voir – cet *invisible du visible* qui depuis Platon s'appelle *l'intelligible*¹⁴³. L'expérience donne par exemple de quoi concevoir les idées du nombre et de l'espace : l'arithmétique et la géométrie sont nées du compte marchand et de l'arpentage, lesquels ont fonctionné efficacement bien avant toute théorie mathématique. Mais seul l'intellect voit qu'il n'y a pas de plus grand nombre, ni d'espace indivisible, énonçant ainsi des principes qui sont pratiquement inutiles et théoriquement nécessaires. Et l'on peut sans doute penser que l'intellect était déjà à l'œuvre dans ces opérations empiriques dont les mathématiques ont montré après-coup la nécessité intelligible – de même qu'il est à l'œuvre chez le petit enfant qui découvre son monde, apprenant à le manipuler et à le dire. La distinction qui s'impose alors n'est pas entre une expérience immédiate et une expérience construite, mais entre l'expérience d'emblée intellectualisée d'un être doué d'intellect, et celle dont est capable un être doué seulement de mémoire, bref entre l'expérience humaine et l'expérience simplement animale.

On objectera que la conception aristotélicienne de l'expérience implique la notion d'une intuition intellectuelle, généralement récusée depuis Kant. Ce dernier refuse d'attribuer à l'homme une telle intuition d'après l'idée que l'intellect, ou «

entendement », a pour caractéristique propre sa « spontanéité »¹⁴⁴, c'est-à-dire qu'il ne tire ses représentations que de lui-même : « c'est de lui que naissent les concepts »¹⁴⁵. Si l'intuition est ce par quoi un objet est *donné* à connaître, un intellect intuitif serait alors celui qui se donnerait ses objets du fait même qu'il les pense : sa spontanéité ne donnerait pas naissance seulement à une représentation (*Vorstellung*) permettant de penser quelque réalité existante, mais bien cette réalité elle-même. Autrement dit, il ferait être ou *créerait* originairement ses objets en les pensant, ce qui est impossible à l'intellect humain, lequel, dérivé, reçoit ses objets par la médiation de l'expérience. À quoi l'on peut répondre que cet argument est une pétition de principe, puisque la définition même de la spontanéité, donnée comme attribut essentiel de l'entendement, présuppose déjà qu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle par laquelle un entendement pourrait recevoir, et non pas seulement produire, le contenu intelligible de ses représentations. À cette pétition on peut opposer le fait que la privation d'un sens prive aussi de l'intellection des concepts qui lui correspondent. « C'est ainsi que l'aveugle-né ne peut avoir aucune connaissance (*notitia*) de ce qui se rapporte à la couleur »¹⁴⁶ : la distinction des teintes lui échappe, mais aussi celle des concepts tels que la perspective ou la profondeur de champ ; s'il peut être excellent musicien ou acousticien, les discussions d'esthétique picturale ou architecturale sont pour lui dépourvues de sens, et les sciences où l'observation visuelle a une part importante – de l'astronomie à l'éthologie – lui sont impraticables. Cet exemple montre que même si l'intellect joue un rôle actif¹⁴⁷ dans l'acquisition de ses concepts, c'est de l'expérience que ceux-ci tiennent leur contenu – non pas en ce sens que seule l'expérience attesterait l'existence de ce qui est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

en puissance »¹⁸¹. Or tout de même que le prédateur trompé par le comportement visible de sa proie, on ne peut se tromper sur l'identité d'une personne que l'on voit arriver de loin, ou sur la taille réelle du Soleil, que si l'œil les « discerne (*krinei*) »¹⁸² sur le fond de ce qui les entoure : il ne saurait y avoir d'erreur sur cela même qui rend l'erreur possible. Il convient donc de distinguer deux sortes de discernement, exprimées en grec par le même verbe, et d'opposer à la simplicité intuitive de l'acte de discernement perceptif des sensibles propres, la sorte de composition qui intervient dans l'appréciation des autres. Cette distinction se vérifie d'ailleurs dans l'ordre logique, « car c'est dans la composition ou la division », c'est-à-dire dans l'affirmation ou la négation, soit dans la *proposition*, « qu'il y a fausseté ou vérité » : pris séparément les *termes* d'une proposition « ne sont encore ni vrais, ni faux »¹⁸³. Ainsi, « bouc-cerf (*tragélaphos*) signifie bien quelque chose, mais rien de vrai ni de faux si l'on n'ajoute pas qu'il est ou n'est pas »¹⁸⁴. Or on peut tout aussi bien dire que sur un terme pris à part, c'est-à-dire en tant qu'élément simple d'un jugement composé, « il n'est pas possible d'être dans l'erreur »¹⁸⁵ : on ne peut se tromper en disant que la diagonale du carré est commensurable à son côté qu'à la condition de concevoir adéquatement ce que c'est qu'une diagonale et ce que c'est qu'une commune mesure. Il faut donc dire que l'erreur prédicative, intermédiaire entre l'ignorance et la vérité judicative, présuppose la vérité antéprédicative du concept, lequel est soit connu, soit ignoré. Et ce qui distingue l'acte de jugement n'est pas seulement la réunion de plusieurs termes, laquelle pourrait ne produire qu'un concept complexe – tel celui de commune mesure –, mais le fait de signifier par le moyen d'une composition de termes une vérité qui n'est pas signifiée comme telle dans le simple concept.

Ces distinctions aristotéliennes paraissent donner la solution d'une aporie sophistique à laquelle s'était heurté Platon. Celle-ci mettait en cause non pas tant l'erreur en général, sous les formes envisagées précédemment, que sa forme proprement humaine, logique, en contestant la possibilité de « dire faux »¹⁸⁶. L'argument sophistique se comprend en référence à la définition de la vérité héritée de Parménide, et assumée par Platon, à savoir sa corrélation à l'être. Le premier avait donné comme principe de la pensée vraie cette « merveille des merveilles »¹⁸⁷ dont parle Heidegger, à savoir que « l'étant (*to on*) » – ce qui est – « est (*émménaï*) »¹⁸⁸, et Platon en avait tiré la définition du discours vrai comme celui qui « dit ce qui est tel qu'il est (*ta onta hōs esti*) »¹⁸⁹, et, par suite, celle du discours faux comme celui qui dit « autre chose que ce qui est (*hétéra tōn ontōn*) »¹⁹⁰. À quoi le sophiste objecte, d'une manière en fait très conforme aux injonctions de Parménide, que ce qui n'est pas n'est rien ; que dire ce qui n'est pas, c'est donc ne rien dire ; et que la prétendue définition du discours faux est inconsistante, puisqu'elle le présente en fait comme un non-discours : parler, c'est toujours parler de quelque chose, et par conséquent, « personne ne dit ce qui n'est pas »¹⁹¹. Platon s'était en fait aperçu qu'on ne saurait, comme Parménide, opposer l'être véritable, objet de connaissance, et l'apparence, source d'illusion, sans accorder qu'*il y a* de l'apparence, c'est-à-dire sans lui prêter une réalité, et donc attribuer un certain être au non-être¹⁹². Par ailleurs, l'argument sophistique n'en paraît pas moins comporter un paradoxe insoutenable, que la langue grecque rend particulièrement évident : c'est en effet un même verbe – *pseudèsthai* – qui sert à y dénommer les deux manières de dire faux que sont l'erreur et le mensonge. Or si la première n'est pas possible, le second ne doit pas l'être non plus,

puisque'il consiste à induire quelqu'un en erreur par un discours dont celui qui le prononce sait qu'il est contraire à la vérité : le mensonge est la forme proprement humaine de la tromperie déjà rencontrée ailleurs dans le monde animal. Ce n'est pas sa péjoration morale qui importe ici, mais bien la possibilité qu'elle atteste, et qui montre que sa réfutation sophistique n'est pas plus consistante que l'ontologie qui la rend possible. Socrate n'a d'ailleurs pas de peine à montrer au sophiste que, si l'erreur est impossible, non seulement « il n'est pas possible de se tromper (*examartanein*) quand on agit »¹⁹³, mais encore celui-ci est enfermé dans un dilemme : « si je ne me suis pas trompé, ni tu ne me réfuteras, malgré tout ton savoir, ni tu ne sauras quoi faire de mon discours ; et si je me suis trompé, tu n'auras pas non plus raison en disant que l'erreur est impossible »¹⁹⁴. Il est clair que la prétention réfutative du sophiste ne suppose pas moins la possibilité de l'erreur que celle-ci n'est présumée à l'efficacité du mensonge.

Reste à expliquer comment on peut sans contradiction dire ce qui n'est pas, et attribuer un être au non-être. Il n'est pas question d'attribuer l'être à un « contraire de l'être »¹⁹⁵, pris absolument à la manière de Parménide. Il y a en revanche une forme de non-être, une manière de *ne pas être*, à laquelle il faut, contre Parménide, reconnaître une réalité, dans la mesure où on la découvre inhérente à l'opposition même qu'il pose entre l'être et le non-être : l'*altérité*, le fait de différer – pour autant que tout *même*, y compris l'être, n'est tel qu'en n'étant pas son *autre*¹⁹⁶. Il paraît alors possible de dire ce qui n'est pas tout en parlant de ce qui est, soit en disant les choses qui sont *autrement* qu'elles ne sont, ce qui se produit lorsque l'on attribue à quelque chose une manière d'être qui ne lui appartient pas – telle la commensurabilité à la diagonale. C'est pourquoi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme l'indubitable est, tautologiquement, ce dont on ne peut douter, il semble bien être ce à propos de quoi la suspension du jugement est impossible : il est « constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit »²⁶⁷. Mais si l'assentiment à une telle vérité est nécessaire, il ne saurait être contingent, et le jugement qui l'énonce ne paraît donc pas relever de la volonté. On peut certes s'abstenir volontairement de penser à l'évident, mais il faut bien définir le jugement évident comme celui dont il suffit de penser le contenu – la proposition qu'il énonce – pour que sa vérité apparaisse : c'est ce que les scolastiques appelaient l'évidence *ex terminis* des propositions *per se notae*.

L'assentiment réfléchi au vrai ne saurait donc être considéré comme volontaire, et c'est pourquoi Spinoza voyait dans le doute non pas une opération volontaire, mais une simple absence d'évidence : « Quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose adéquatement. La suspension du jugement est donc en vérité une perception, et non une libre volonté »²⁶⁸. On ne doute pas : on est dans le doute, aussi nécessairement que dans le vrai, quand il « se révèle lui-même (*auto phènéïén*) »²⁶⁹. Or si, dans le jugement vrai, l'assentiment qui constitue le jugement consiste en ce que l'entendement, non la volonté, voit la vérité de ce qu'il énonce, alors il faut définir le jugement faux comme un *faux jugement*, puisqu'il est exclu que l'entendement y voie quoi que ce soit de vrai. C'est ce que Kant semble admettre en écrivant que « l'on fait erreur quand on prend conscience, comme d'un jugement de l'entendement », de ce qui n'est qu'un « effet mixte » de celui-ci, et de ces « autres activités de l'âme »²⁷⁰ que Pascal dénonçait comme des «

puissances trompeuses »²⁷¹. Ainsi, de même qu'il y a du faux marbre, qui n'est pas « conforme à la nature propre »²⁷² du marbre, mais n'est que du bois peint ayant l'apparence du marbre, de même il y aurait des actes logiques d'énonciation n'ayant que l'apparence de jugements : les notions de diagonale et de commensurabilité n'ayant pas l'air de s'exclure, l'entendement s'en contente pour les conjoindre, croyant par là penser quelque chose dans la mesure où il signifie des concepts déterminés, mais ne pouvant apercevoir une implication qui n'existe pas. L'erreur logique est alors considérée comme un cas particulier de la fausseté ontologique. Cette solution doit pourtant paraître peu satisfaisante, puisqu'elle revient à dire que, dans l'erreur, l'entendement croit juger alors qu'il ne juge pas. On comprend que l'apparence du faux marbre, dissimulant la véritable nature de son support, induise en erreur celui qui en juge superficiellement, c'est-à-dire comme s'il voyait ce qu'en fait il ne voit pas. Mais on comprend beaucoup moins facilement que l'entendement puisse se tromper non pas sur une réalité qui lui est extérieure, et que les sens n'atteignent même pas directement, mais sur son propre acte. Or c'est bien ce qui se produit dans le jugement faux si, comme le veut Kant, « l'erreur autant que la vérité n'existe que dans le jugement », et que la première « est donc un jugement qui confond l'apparence de la vérité avec la vérité elle-même »²⁷³.

Si cette confusion est possible, c'est en fait l'idée même de vérité qui paraît ébranlée, et la difficulté de cerner l'erreur pourrait ne faire que refléter l'énigme de cet opposé sans lequel il paraît impossible de la définir. Si le faux peut être pris pour le vrai, à quoi s'adressera-t-on pour s'assurer de ce dernier, quand pourra-t-on savoir que ce qui paraît vrai l'est effectivement ? C'est bien ce que s'est demandé Descartes lorsque, s'inspirant

de l'argumentation des Sceptiques, il s'est efforcé de retourner leur doute en le transformant en méthode, soit en une voie d'accès (*methodos*) au savoir. Révoquer en doute le témoignage des sens parce que l'on a « quelquefois éprouvé » qu'ils « étaient trompeurs »²⁷⁴ n'a de sens que si l'on se dit non pas qu'ils étaient plus crédibles la deuxième fois – quand la tour vue de près paraît carrée – que la première – quand de loin elle paraissait ronde –, mais bien plutôt qu'ils ne sauraient montrer par eux-mêmes quand il faut les croire. Et assurément leur révocation n'a elle-même de sens que si l'on est déjà certain que la même chose ne saurait à la fois être telle et ne pas l'être, une même tour être ronde et carrée : la mise en cause de la « certitude sensible (*sinnliche Gewissheit*) »²⁷⁵ suppose la certitude intellectuelle du principe de contradiction. Or c'est ce deuxième type de certitude que Descartes ébranle lorsque, considérant les soi-disant vérités formelles des mathématiques, indépendantes de l'existence du sensible, il en vient à se demander si, dans leur démonstration, l'entendement ne pourrait pas être le jouet d'une puissance illusionniste, pieusement dénommée « un certain mauvais génie »²⁷⁶, c'est-à-dire s'il ne pourrait se faire que l'entendement soit dans l'erreur quand il croit être dans la vérité, puisque c'est cela même qui est censé se produire dans l'erreur. Et lorsque Descartes feint de découvrir, après beaucoup d'autres²⁷⁷, qu'on ne peut pas se supposer trompé sans être certain d'exister, il énonce une certitude qu'aucun sceptique n'a jamais mise en cause, parce qu'elle ne permet absolument pas de faire une distinction entre ce qui est et ce qu'on croit être : le *cogito* peut fort bien signifier que pour la conscience il n'y a rien d'autre, tautologiquement, que ce qui est pour elle, y compris elle-même. Aussi bien Descartes a-t-il besoin, pour échapper au solipsisme, de démontrer l'existence

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

poétique. Mais pour autant, l'on ne saurait chercher dans un tel discours la réponse aux questions de l'existence et de l'essence de l'erreur. Vouloir ainsi échapper à l'aporie suppose que la fiction refuse de se présenter comme telle, car elle ne le peut qu'en s'opposant à une réalité qui la précède et l'excède. Dissimulatrice d'elle-même en tant que telle, la fiction est alors ce « discours mensonger »³³¹ que Platon reproche aux genres littéraires de pure imitation, et qui fait tomber dans l'erreur si le fictif se fait prendre pour seule réalité. Or, sauf à s'interdire d'examiner et de prendre au sérieux l'aporie de l'erreur – ce qui n'est qu'un parti pris antiphilosophique –, on n'échappe à la contradiction qu'en reconnaissant qu'elle existe de droit comme de fait : elle apparaît comme possible pour une pensée qui ne peut être vraie qu'en se conformant à un être dont elle n'est pas le principe, et qu'elle doit reconnaître tel qu'il est, loin de pouvoir le déduire, ni le construire à partir d'elle-même.

Comment prouver ?

C'est une idée reçue, d'origine philosophique, mais encore prégnante dans l'opinion commune, que la science se caractérise par sa capacité de prouver la vérité des propositions qu'elle énonce. Depuis Platon, cette aptitude est en effet ce qui permet d'opposer la science à l'opinion, et de nos jours, l'autorité de ce qui passe pour « scientifiquement prouvé » a supplanté dans les esprits l'autorité des dogmes religieux. La preuve scientifique est tenue en général pour le moyen par excellence qu'a l'intelligence humaine de parvenir à une connaissance avérée.

Il serait assurément problématique qu'il n'y ait là qu'une opinion sur la science, et la capacité probatoire des démarches scientifiques doit donc sans doute être elle-même l'objet d'une preuve. Les Sceptiques ont toutefois depuis longtemps soulevé sur ce point une difficulté embarrassante : vouloir prouver la validité des preuves scientifiques, c'est vouloir fonder sur une preuve la validité des preuves, ce qui a tout l'air d'un cercle, ou d'une pétition de principe.

Or l'histoire des sciences a doublé cette difficulté générale d'une autre, qui tient à la nature de leurs procédures. Depuis la fondation des sciences dans l'Antiquité, pour l'essentiel dans le monde grec, deux méthodes de preuve se sont développées : la vérification empirique et la démonstration mathématique, le recours aux faits et la déduction *a priori*. Or il y a là plus qu'une distinction, puisque ces deux méthodes reposent sur des principes à certains égards opposés : la conformité à l'expérience d'une part, et d'autre part l'affranchissement vis à vis de celle-ci – c'est l'origine de notre distinction entre les

sciences dites « du réel » ou « positives » (sciences de la nature et de l'homme), et les sciences dites « formelles » (logique et mathématique).

Il apparaît pour le moins que les notions de preuve et de vérité scientifiques ne sont pas univoques. La question peut être alors de savoir si elles sont simplement équivoques, ou si l'adoption d'une méthode implique en fait une certaine récusation de l'autre, soit une contestation de son aptitude à prouver la vérité de ses résultats. C'est ainsi qu'il est devenu courant d'opposer les sciences « dures » aux autres, et que, plus traditionnellement, les mathématiciens ont toujours jugé suspects les approximations dont les physiciens, notamment, ne peuvent se passer.

On voit que c'est la science elle-même, dans sa diversité, qui suscite la question philosophique, mais scientifiquement nécessaire, de la nature et de la recevabilité des preuves scientifiques : les sciences ont-elles les moyens de ce qu'elles prétendent, et lesquels ?

*

Pour répondre à la question posée, on peut envisager de comparer les démarches scientifiques à celles que l'on pratique couramment dans d'autres domaines, et qui y reçoivent aussi le nom de preuves. C'est le cas notamment dans le domaine judiciaire, où par exemple un accusé peut faire la preuve de son innocence en produisant un alibi, de même que des empreintes digitales peuvent servir à prouver sinon que quelqu'un a été meurtrier, du moins qu'il a tenu l'arme d'un crime. Mais en dehors de ces cas remarquables, qui font tout le drame de la Justice, et tout le sel des romans et des films policiers, c'est constamment dans la vie quotidienne que nous pensons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

courante *prouver par a plus b*, le prestige des mathématiques vient de ce qu'elles sont réputées, plus que toute autre science, capables de prouver leurs conclusions, et peut-être seules à pouvoir vraiment le faire, et cela non seulement dans l'ordre purement formel et vide de la logique, mais à l'égard de ces objets déterminés, et susceptibles d'applications pratiques, que sont les grandeurs et les nombres. Or pour en arriver là, il a fallu que les mathématiques elles-mêmes fassent leur preuves, c'est-à-dire trouvent les moyens de prouver leurs théorèmes. Car la démonstration de ceux-ci, telle qu'on la trouve pour la première fois dans les *Éléments* d'Euclide, correspond à l'opération que, depuis Pappus d'Alexandrie, les mathématiciens appellent *synthèse* : ce mot grec signifie littéralement la composition d'un tout complexe à partir d'éléments simples, en l'occurrence la réunion des termes d'une proposition – le *théorème* – à partir de propositions plus simples, parce que plus universelles, qui impliquent, c'est-à-dire englobent la première, comme une conséquence particulière. Cette notion inspire la troisième règle de la méthode cartésienne³⁵⁹, mais celle-ci suppose la précédente, qui exige l'*analyse*, c'est-à-dire la décomposition des propositions à démontrer, en vue de la découverte des principes simples qui l'impliquent. Sous cet aspect, les mathématiques, jusque dans leurs aspects les plus contemporains, ressemblent aux autres sciences plus qu'elles ne s'opposent à elles : elles consistent en effet à chercher les moyens de prouver ce qu'elles énoncent d'abord sous forme de conjectures, souvent dénommées « théorèmes empiriques », telle la fameuse conjecture de Fermat, dont la démonstration était encore naguère en discussion.

La forte opposition, dans l'épistémologie contemporaine, entre les sciences formelles et les autres a fait oublier cette

ressemblance, pourtant soulignée par Aristote, au moment même où il anticipe le principe poppérien : « si la droite est telle, il est nécessaire que le triangle ait ses angles égaux à deux droits ; mais ceci n'implique pas cela ; en revanche, si ceci n'est pas vrai, il n'y aura pas de droite non plus »³⁶⁰. La droite en question est sans doute la parallèle dont Euclide postulera l'existence : selon le mathématicien Imre Töth, Aristote aurait eu conscience qu'il manquait à certaines démonstrations géométriques un principe sans lequel elles ne pouvaient pas conclure, et Euclide aurait comblé cette lacune. En tout cas Aristote fait-il apparaître que l'analyse mathématique recourt à la même logique que la science expérimentale : elle recherche ce qu'il est nécessaire de présupposer pour pouvoir établir telle propriété, de sorte que ce qui est à établir puisse d'abord paraître plus connu que ce qui sert à le prouver, alors qu'en toute logique, si les principes doivent faire connaître la conclusion, il faut qu'ils soient « plus connus »³⁶¹ qu'elle. La preuve mathématique paraît alors essentiellement ambiguë : elle est censée faire connaître la nécessité de sa conclusion, mais celle-ci n'apparaîtra comme une vérité nécessaire que si elle est rattachée à des propositions elles-mêmes nécessairement vraies. Or, si les prémisses sont seulement nécessaires à la déduction de la conclusion, cela n'implique pas qu'elles soient vraies, puisque celle-ci peut fort bien être vraie sans que celles-là le soient. La nécessité des prémisses consisterait alors seulement en ce qu'il faut les présupposer pour pouvoir déduire. Or, « si les premières propositions ne peuvent être objet de savoir, on ne peut pas non plus, absolument et à proprement parler, avoir la science de ce qui en découle, mais seulement sous la présupposition que celles-là soient vraies »³⁶² : s'il revenait au même de savoir et de présupposer, la science n'aurait pas de

quoi se distinguer de la croyance. C'est pourquoi Platon objecte aux mathématiciens qu'ils « prennent pour point de départ »³⁶³ de simples « présuppositions (*hupothéseis*) »³⁶⁴, qu'ils « laissent inébranlées bien qu'ils ne puissent en rendre raison (*logon didonai*) »³⁶⁵. Mais alors, « ce dont on ne sait pas le commencement, et dont le milieu et la fin impliquent ce début qu'on ignore, quel moyen que ce simple accord de la pensée avec elle-même devienne jamais une science ? »³⁶⁶

Esprit libre, Platon refusait en conséquence aux mathématiques le titre de science, ne leur accordant que celui de « discursion (*dianoïa*) »³⁶⁷, parce qu'elles ne lui semblaient pas avoir les moyens de donner de véritables preuves. Pourtant, en reprochant aux géomètres de ne pas rendre compte de leurs principes, Platon en demande peut-être trop. Si en effet des principes permettent de rendre raison de certaines conclusions, il semble exclu que l'on doive rendre raison des principes, puisqu'il faudrait chercher indéfiniment de quoi fonder les prémisses que l'on aurait adoptées : « il est impossible qu'il y ait une démonstration de tout, car on irait à l'infini, de sorte que même ainsi il n'y aurait pas de démonstration »³⁶⁸. Si donc il est possible de prouver quelque chose, il est impossible de tout prouver, et il ne peut y avoir de preuve qu'à partir de ce qu'il est impossible de prouver : les principes sont « nécessairement indémonstrables »³⁶⁹, et il n'y a donc pas à reprocher aux mathématiciens de ne pas rendre raison de leurs principes. Les Sceptiques ont pourtant vu là une limite et une faiblesse inéliminables de la preuve démonstrative : s'il est impossible d'éviter la *régression indéfinie* autrement que par la position d'une *hypothèse*, la conclusion qu'on tirera de celle-ci ne sera pas moins hypothétique qu'elle, et l'opinion qui posera directement la conclusion n'aura pas moins de validité logique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La raison est-elle suffisante ?

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. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? »³⁹³. La foi du mondain converti qu'était Pascal, doublé d'un découvreur génial en tout domaine, lui fait voir dans la revendication rationaliste, inhérente au libertinage philosophique, une illusion de la raison, qui consiste à croire qu'elle se suffit à elle-même, ignorant ses propres limites, et se fermant à l'accueil de ce qui s'offre à elle sans qu'elle en soit le principe. Se trouve par là dénoncée une *suffisance* de la raison, puisqu'on appelle ainsi la satisfaction immodeste de celui qui pense avoir réponse à tout, au mépris de tout appel d'une altérité qu'il ne maîtrise pas. Il se pourrait toutefois que la critique pascalienne se retourne contre la foi qui l'inspire. Car il n'est pas moins aisé pour la raison, libertine ou pas, de dénoncer l'*arrogance* d'une foi qui prétendrait se proposer, voire s'imposer, tout en refusant de « répondre (...) avec douceur et respect (...) à quiconque demande raison de l'espérance »³⁹⁴ qu'elle suscite, conformément à l'injonction de l'apôtre Pierre, premier pape. Cette arrogance, quel que soit le degré de violence des formes extérieures qu'elle se donne, peut être considérée, au sens le plus ancien du terme, comme du *fanatisme*, puisqu'elle se présente comme étant à elle-même sa propre justification : qu'elle se prévale de l'autorité d'un dieu invisible, ou d'un élan du cœur directement infusé par lui, elle ne peut manquer de susciter l'interrogation sur ce qui l'autorise à revendiquer une telle inspiration. Pareil fanatisme ne peut être qu'encouragé par

le fidéisme doublé de scepticisme qu'affiche Pascal en la matière. Mais il est remarquable que ce dernier, désespérant de rendre les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu suffisamment convaincantes pour convertir quiconque, juge encore bon de recourir à un argument – le *pari*³⁹⁵ – qui profite des derniers progrès que lui-même fit accomplir à la rationalité mathématique, en inventant le calcul des probabilités, comme si la foi avait encore et toujours besoin de recourir à la raison pour éviter d'attester par elle-même sa propre insuffisance. Et en effet, que pourrait-on opposer à la raison si ce n'est, pour ainsi dire par définition, ce dont il doit être impossible de « rendre raison », telle cette « créance »³⁹⁶ dont Pascal fait gloire aux chrétiens ? On en vient alors à se demander si la raison se suffit à elle-même, ou si elle suffit à attester l'exigence de son propre dépassement.

*

Il ne faut sans doute ni confondre la foi avec le fidéisme, ni mettre au compte de l'incroyance l'idée d'une suffisance de la raison. Les *Essais de Théodicée* de Leibniz s'ouvrent par un *Discours de la conformité de la foi* – et quant à son contenu, et quant à ses motivations – *avec la raison* : il s'agit pour Leibniz d'attester tout autant l'intelligibilité du dogme que les raisons d'y croire. Or l'auteur de ces textes n'est autre que l'inventeur de ce qu'on peut appeler en toute rigueur le rationalisme philosophique, puisque c'est à lui qu'il revient d'avoir énoncé le fameux « principe »³⁹⁷ dit « *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

»³⁹⁸. On voit qu'ici l'idée d'une suffisance de la raison n'est pas posée d'abord en opposition à un quelconque acte de foi, mais seulement comme exclusion de toute indétermination au sein de l'être. *Nihil est sine ratione* affirme, sous la forme d'une double négation, l'explicabilité intégrale de tout le réel : il n'est rien, en droit, qui soit tel qu'on ne puisse répondre, à son propos, à la question de savoir *pourquoi* il en est ainsi, c'est-à-dire dont on ne puisse assigner la cause. Le principe de raison énonce la coextensivité de l'être et de la raison, et signifie donc la suffisance de celle-ci puisque, par définition, il n'y a rien en dehors de l'être.

Que la raison ait pu être ainsi posée en principe s'explique sans doute par cela même dont elle s'est montrée capable, c'est-à-dire ce pour quoi elle apparaît à la fois nécessaire et suffisante. On ne saurait en vérité dire si une chose suffit, sans dire à quoi au juste elle sert, quelle est la fonction qui lui est assignée, ou la tâche qu'elle peut remplir. Or la raison, sous la dénomination grecque du *logos*, s'est imposée comme le moyen effectif et irremplaçable pour tout à la fois énoncer des connaissances vraies sûres d'elles-mêmes, et édicter des règles d'action déterminant avec une même certitude le bien qui est à faire. Dans un ordre comme dans l'autre, il y avait quelque risque à se fier aux perceptions ou aux inclinations sensibles, ou, pire encore, aux fantasmes qui en émergent : car la perception est sujette aux illusions perspectives, et l'appétit sensible est ignorant des moyens d'atteindre à bon escient le bien auquel il fait tendre. C'est ainsi qu'une éclipse peut être prise pour l'extinction d'un astre, et que le goût expose aux risques de la goinfrerie (*gula* : le péché de « gueule »). Dans l'un et l'autre cas, l'œuvre propre (*ergon*) du *logos* consiste à supprimer l'illusion, par les moyens que sont « la mesure et le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

démontre l'existence d'un tel être en disant qu'il y aurait contradiction à la nier puisque ce serait supposer que son essence n'enveloppe pas son existence. Que cet argument soit chez Spinoza préparé par de nombreux préambules donne l'apparence fâcheuse qu'il n'est pas le véritable commencement du système, mais celle-ci ne change rien quant au fond. Ces préambules consistent en effet eux-mêmes à déduire de la définition de la substance, comme « ce qui est en soi et est conçu par soi »⁴³⁷, qu'« il appartient à la nature d'une substance d'exister »⁴³⁸, c'est-à-dire que son existence ne suppose rien d'autre qui la causerait, et qu'elle est donc « cause de soi », par quoi Spinoza veut qu'on entende « ce dont l'essence enveloppe l'existence »⁴³⁹. Tout est donc ici affaire de définition : la preuve de Dieu consiste à construire sa définition comme substance infinie, auquel aucun attribut ne saurait manquer, et à en inférer qu'elle existe nécessairement. Thomas d'Aquin⁴⁴⁰ avait cependant douté, longtemps avant Kant⁴⁴¹, qu'on pût ainsi se contenter de définir un terme pour s'assurer de la réalité de ce qu'il est censé dénommer⁴⁴². S'il s'agit en effet d'une définition nominale, on n'en tirera rien que de nominal, et la soi-disant preuve reviendra à dire : cet être qu'on appelle Dieu, s'il existe, existe nécessairement – puisqu'on le conçoit, à la différence des autres, comme celui dont la perfection absolue ne saurait manquer de cette perfection qu'est l'existence, soit comme ce qui existe par essence et non pas en vertu d'autre chose. L'existence de Dieu reste alors purement hypothétique. Si l'on veut éviter cette conséquence, il faudra présenter sa définition comme « réelle », et non pas seulement nominale, c'est-à-dire la présenter comme la définition d'une chose dont l'existence est supposée connue : on ne pourra alors, sans pétition de principe, prétendre se fonder sur ladite définition pour en inférer une

existence qui lui est en fait présupposée. Le seul fondement possible du rationalisme nécessitariste apparaît donc bien fragile : si en effet l'argument ontologique ne prouve pas l'existence de Dieu, on n'en conclura pas mieux qu'il n'existe réellement qu'une seule substance, ni que tout ce qui existe en est un effet absolument nécessaire.

Reste alors à sortir de la pétition de principe en rejoignant l'existence divine par une autre voie. Il est à cet égard remarquable que Spinoza présente comme « plus aisée à percevoir (...) la preuve (...) *a posteriori* » de « l'existence de Dieu »⁴⁴³, mais ne la propose qu'en troisième lieu. En réalité, la logique de cette démarche est en radicale opposition avec celle de l'argument ontologique : c'est en effet dans la mesure où les êtres qui ne sont pas Dieu sont appréhendés comme non-nécessaires, soit comme contingents, que leur existence constatée permet de conclure l'existence nécessaire de leur cause première. Comme le souligne Michel Gourinat, les preuves *a posteriori* « partent de la contingence de l'être fini, et cette prémisse ne peut être niée dans la conclusion »⁴⁴⁴. Cela signifie, dans les termes de Kant, que « je ne peux jamais achever la régression vers les conditions de l'existence (*des Existierens*) sans admettre un être nécessaire, mais que je ne peux jamais *commencer* par lui »⁴⁴⁵, c'est-à-dire partir de lui pour en déduire le reste de telle sorte qu'il lui confère sa propre nécessité. C'était là reconnaître que la déduction nécessitariste de l'existant est incompatible avec la démarche qui consiste à déduire l'existence de l'être nécessaire, non pas d'un pur concept dans lequel on ne trouvera jamais l'existence, mais de l'existence donnée de l'être contingent. Si l'on va au bout de cette démarche, on conclura, comme Gourinat, que l'être originaire ne nécessite en rien l'existence de ce qui n'est pas

lui : si en effet « l'être infini est cause nécessaire, c'est pour un être contingent, c'est-à-dire que le commencement nécessaire est une liberté »⁴⁴⁶. On voit ainsi que, à l'opposé du panthéisme, la métaphysique *a posteriori* conduit à l'idée de création.

Sans doute convient-il alors d'éliminer ce qui, dans le rationalisme, rend cette idée impensable, c'est-à-dire précisément l'exigence de rendre raison de tout, prétention qu'Aristote dénonçait déjà comme une erreur⁴⁴⁷. Il ne s'agit pas de renoncer à expliquer, car ce serait se voiler la face devant le fait que certaines choses n'existent que comme effets d'autres choses, et moyennant certaines régularités intelligibles qu'il nous importe parfois au plus haut point de connaître, comme lorsque nous avons besoin d'identifier un virus et ses propriétés pour trouver les moyens – c'est-à-dire les *causes* – qui permettraient de juguler son épidémie. On ne renoncera pas non plus à inférer, régressivement, la cause originaire de toute causalité. Mais on renoncera à indiquer, même formellement, une raison déterminante de son action créatrice. Autrement dit : on renoncera à expliquer celle-ci comme déterminée par la perfection intrinsèque du meilleur des mondes possibles, dont nous n'avons en fait aucune connaissance effective, mais seulement une définition formelle dont nous pouvons nous demander si elle résiste à l'examen : s'il existe une perfection incréée, toute perfection créée sera par rapport à elle comme les points d'une courbe asymptote à une droite, toujours séparés des points de celle-ci, à quelque distance qu'ils s'en trouvent, par une infinité de points. C'est alors à l'idée de meilleur des mondes possibles que l'on renonce, le monde existant ayant par rapport à tous les possibles, suivant la logique même que revendique la pseudo-preuve ontologique, la perfection supplémentaire d'exister. Aussi Thomas d'Aquin n'hésitait-il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'intellect, la raison accède à *l'étant donné*, on n'en tirera assurément pas la même conclusion que Kant en ce qui concerne la connaissance métaphysique. On peut alors reconsidérer la question des rapports entre la raison et la foi, entendue comme adhésion non plus à un inconcevable tel que l'infinie divisibilité, mais à un *mystère* surnaturel, c'est-à-dire à une vérité énonçable que la raison n'est pas naturellement capable de connaître. Pascal a pour ainsi dire inculqué à la conscience moderne l'idée qu'un tel acte de foi ne pouvait être qu'irrationnel, thèse que l'on retrouve dans la définition kierkegaardienne de la foi comme un *saut*, et qui revient à imposer aux croyants l'exigence non pas seulement surhumaine, mais littéralement inhumaine, de renoncer à leur raison pour pouvoir croire. Pascal voulait toutefois faire comprendre qu'« il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison »⁴⁸⁵. Si en effet la raison est capable, comme l'a montré la critique interne du rationalisme, de prendre conscience par elle-même de ses propres limites, elle s'interdira par là même de vouloir interdire un assentiment intellectuel au seul prétexte qu'elle n'est pas capable d'en rendre compte. On peut se dire alors que la raison ouvre elle-même l'espace de son propre dépassement, mais à s'en tenir à cette généralité purement négative, on trouvera qu'une telle ouverture expose au risque de la remplir par n'importe quelle croyance, qui apparaîtrait recevable pour la seule raison que la raison est tout aussi incapable de la nier que de la fonder : la soi-disant « conformité de la foi avec la raison »⁴⁸⁶ s'identifierait alors à un arbitraire évidemment irrationnel. C'est bien pourquoi Leibniz pense qu'une foi authentique ne peut pas consister à admettre quelque chose que la raison réfute – auquel cas elle n'est qu'une illusion –, alors même qu'elle admet ce que la raison ne peut prouver. Il

y a ici deux sortes d'irrationnel à distinguer : 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 »⁴⁸⁷ – tels les *miracles*. C'est ainsi que le travail d'une théologie dogmatique ou d'une apologétique consiste à expliciter l'intelligibilité du dogme, alors même que celui-ci se donne à croire comme radicalement indémontrable. La foi ne peut consister à croire l'absurde, parce que l'absurde, étant intrinsèquement impossible, est ce qui ne peut absolument pas être cru, serait-il l'objet d'une répétition verbale inlassable.

Leibniz veut donc que la raison ne suffise ni à démontrer, ni à réfuter les dogmes, mais qu'en revanche elle permette de donner à la foi des raisons de croire, autrement appelés *motifs de crédibilité*. Or ceux-ci ne sauraient se réduire à l'intelligibilité interne du dogme, une fois qu'on a trouvé les concepts nécessaires à son explicitation – tel celui de *relation subsistante* pour penser la Trinité divine comme unité intrinsèquement relationnelle, quoiqu'indivise⁴⁸⁸. La foi consiste en effet, même dans un ordre purement humain, à admettre la vérité d'une parole reçue, alors qu'on n'en a pas la preuve. Ce qui caractérise la foi dite surnaturelle ou *théologique*, c'est seulement que ladite parole y est reçue comme parole divine, ce qui lui donne sa certitude propre. Mais, dans un ordre comme dans l'autre il est impossible de croire quelqu'un sans savoir qu'il existe : si en effet cette existence est elle-même l'objet d'une foi, on ne croira qu'en ses propres postulations, et non pas en un être réel auquel on se rapporte. Une telle foi ne pourra éviter d'être du fanatisme. Aussi Thomas d'Aquin n'hésitait-il pas à dire que la foi ne pourrait se présenter comme une vertu humaine, sans disposer de ce qu'il appelait des «

préambules »⁴⁸⁹ rationnels, dont le premier est l'existence de Dieu, à ses yeux démontrable, auquel doit s'ajouter tout ce qu'il faudra de raisonnement pour s'assurer de l'authenticité divine de la parole humainement médiatisée à laquelle on dit croire – ce qui est assurément requérir du croyant une lourde tâche⁴⁹⁰. Quant à la question de savoir pourquoi l'intelligence aurait besoin d'adhérer à des vérités révélées que la raison ne suffit pas à connaître, la réponse de Thomas est que la raison peut bien connaître, en ce qui concerne Dieu, tout ce qui lui appartient nécessairement en tant que cause première nécessaire de l'étant créé, mais que cela ne donne aucunement à connaître ni ce qu'est Dieu en lui-même indépendamment de son rapport à ses créatures, ni ce qui relève de cette pure contingence qui résulte du caractère absolu de la liberté créatrice : quant au sens de la création, et de l'existence de l'homme en son sein, c'est-à-dire à ce qui peut, sous le nom de *salut*, importer le plus à ce dernier, mais d'un point de vue existentiel plutôt que simplement théorique, sans doute faut-il que Dieu révèle ses *secrets*⁴⁹¹ à ce sujet, faute de quoi, pense Thomas, l'homme resterait ignorant du plus essentiel⁴⁹².

Reste que si la raison est ainsi capable, comme l'admet Thomas, de donner au croyant ses raisons de croire, elle reste radicalement insuffisante à produire l'acte de foi lui-même. Démonstrera-t-on l'existence de Dieu et la crédibilité de la révélation, l'acte de foi ne saurait être la conclusion d'un syllogisme. Pascal a sans doute raison de penser que les preuves de l'existence de Dieu n'ont jamais converti personne, parce que ce n'est pas leur office, et qu'elles en sont incapables. Il y a une logique dans la foi, mais c'est, si l'on veut, une logique de l'amour plus que de la raison : ce qui est donné à croire, c'est le contenu d'une parole dont on ne peut pas *savoir* qu'elle est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

par les conditions de son appréhension subjective, mais à faire de la conscience morale le critère de ce qui doit être affirmé au-delà de la science, non pas pour *constituer* la science elle-même, mais pour la *réguler* ⁵⁴¹.

La pensée de l'inconnaissable est donc « une extension (*Erweiterung*) de la raison pure au point de vue pratique », qui cependant « n'étend pas pour autant sa connaissance (*Erkenntnis*) du point de vue spéculatif » ⁵⁴². Kant peut ainsi redonner un statut philosophique à des affirmations caractéristiques de l'ancienne métaphysique, que la *Critique de la Raison pure* avait fortement ébranlées en les déclarant inconnaissables : il s'agit non seulement de la liberté – dont la supposition à l'intérieur de la nature entraînerait, du point de vue scientifique, une contradiction – ; mais encore de l'existence de Dieu ⁵⁴³ – c'est-à-dire d'une liberté originaire sans laquelle l'explication causale est condamnée à une régression infinie qui annule en fait sa valeur explicative ⁵⁴⁴ – ; et de l'immortalité de l'âme – sans laquelle la belle exigence du devoir est en butte à la perspective absurde d'être due *pour rien* ⁵⁴⁵. On voit que la deuxième révolution copernicienne consiste bien à fonder la métaphysique sur la morale, condition, aux yeux de Kant, pour sauver l'une et l'autre ⁵⁴⁶. Or les affirmations qui, dans la tradition du rationalisme classique, faisaient l'objet de deux des parties de la *métaphysique spéciale*, ont désormais pour propriété d'être à la fois nécessaires, et indémonstrables théoriquement. C'est pourquoi Kant recourt, pour qualifier leur statut logique, au concept de *postulat* ⁵⁴⁷. Il y a ainsi trois postulats de la raison pure pratique : la liberté en tant que pouvoir causal présupposé à la décision et à l'imputation morales, l'existence de Dieu, et l'immortalité personnelle. Tous trois relèvent de la pensée telle

que la définit la *Critique de la Raison pure*, à savoir comme l'activité intellectuelle qui prend en considération non seulement les *concepts purs de l'entendement*, constitutifs de la science, mais encore les *idées de la raison*, qui s'imposent à la limite de l'explication scientifique, lorsque d'une connaissance effective toujours partielle, on passe à la représentation purement idéale d'une connaissance totale. Et l'on voit que la pensée ne consiste pas seulement à s'assurer de la possibilité interne de telles idées, c'est-à-dire de leur cohérence conceptuelle, mais encore à en affirmer la réalité avec autant et même plus de force qu'en ce qui concerne les objets de la science, puisqu'il ne s'agit plus ici de simples phénomènes et qu'il y va de la cohérence, dans la visée pratique, des plus hauts « intérêts »⁵⁴⁸ humains, sans lesquels la science elle-même serait dépourvue de sens.

*

L'originalité du criticisme est assurément d'avoir introduit en philosophie la notion d'une *vérité pratique*, non pas au sens pragmatique d'une règle empirique de conduite acquise à l'expérience de la vie, mais comme un ensemble de propositions abstraites, nécessaires *a priori*, et commandant moralement toutes les autres déterminations de l'action. Cette notion comportait assurément un paradoxe qui n'a pas échappé à Kant. Car, dans son acception traditionnelle, une vérité nécessaire, et reconnue comme telle, fait par là même l'objet d'un savoir, par opposition à une simple opinion, dans laquelle on ne fait que croire sans pouvoir s'assurer de la vérité de son objet. Or la *Critique de la Raison pure* interdit de considérer que les vérités pratiques, quoique connues comme nécessaires, puissent augmenter en rien notre savoir. C'est pourquoi Kant, tout en

accordant à la liberté, on l'a vu, le privilège d'être l'objet d'une connaissance, recourt pour définir celle-ci non pas au concept du savoir, mais à celui de la croyance : « J'ai dû abolir le savoir pour faire place à la foi »⁵⁴⁹. La pensée de l'inconnaissable ne peut être qu'un acte de foi, une « foi de la raison (*Vernunftglauben*) »⁵⁵⁰, sans quoi la primauté accordée à la raison pratique reviendrait à récuser la définition de la connaissance donnée par la raison théorique : la *Critique de la Raison pure* ayant déclaré les idées de la raison inconnaissables, il apparaît contradictoire que l'une d'entre elles au moins puisse être connue, à moins de reconnaître une forme de connaissance qui soit distincte du savoir. Aussi bien Kant prend-il la précaution de faire porter la connaissance de la liberté sur la simple « possibilité »⁵⁵¹ de celle-ci, sa réalité ne pouvant être affirmée que par un acte de foi : j'ai le droit de me croire libre parce que, malgré la science, ce n'est pas impossible, et je n'ai pas le droit de nier que je le sois, parce que la morale m'enjoint de le croire. On voit cependant que la restriction kantienne dissimule mal le paradoxe d'une vérité nécessaire qui est censée pourtant ne rien nous apprendre.

Il y a en fait ici plus qu'une opposition entre la science et la morale. Kant a prétendu pacifier celle-ci par la distinction du phénomène connaissable et de la chose-en-soi pensable. Pourtant cette distinction peut bien apparaître comme une contradiction, cette fois intérieure à la philosophie théorique elle-même. Car il est impossible de déclarer la chose-en-soi inconnaissable, et d'affirmer par ailleurs qu'elle existe nécessairement en tant que « cause non sensible »⁵⁵² du phénomène. Ou alors il faudra renoncer à définir la connaissance comme la disposition qui rend capable d'énoncer le vrai sur quelque chose. Il n'était à vrai dire pas difficile de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conclusion du raisonnement n'est pas susceptible d'être vérifiée par l'expérience : le raisonnement n'aboutirait qu'à une simple « idée », c'est-à-dire à un concept dépourvu de tout contenu empirique, et non pas à la reconnaissance de l'existence réelle d'un être non sensible. Ainsi la science ne saurait se passer de l'idée de Dieu, mais serait incapable de reconnaître son existence, et par là même de le connaître, au lieu de seulement le penser. À quoi l'on peut sans doute objecter qu'il n'y a là qu'un effet du postulat empiriste selon lequel le « réel » est « ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience »⁵⁸¹, c'est-à-dire ce dont l'existence est révélée par la sensation. La contradiction de Kant est d'avoir tout à la fois dénoncé l'incapacité de l'empirisme à rendre compte de l'existence d'une vérité intelligible, et conservé le préjugé empiriste selon lequel, en dehors des vérités purement formelles, le seul critère de vérification serait l'expérience. Il faut alors aller au bout de la critique de l'empirisme, en prenant au sérieux la proposition kantienne selon laquelle « l'expérience n'est jamais pleinement suffisante pour la raison »⁵⁸².

Il faut pourtant rendre justice à un autre aspect de l'argumentation par laquelle Kant entend montrer qu'il ne suffit pas de penser pour connaître, à savoir sa critique de l'argument ontologique. Celle-ci a bien une importance décisive pour autant qu'elle met en question tout le rationalisme métaphysique classique, qui s'y était suspendu, le spinozisme notamment, et qu'elle a retenu Kant sur la voie de l'idéalisme absolu où s'engageront ses successeurs. De ce que l'on reconnaît la possibilité intrinsèque de la notion d'un être absolument nécessaire, on ne tirera jamais plus que cette possibilité, c'est-à-dire qu'on n'en pourra conclure la nécessité de l'affirmation qu'un tel être existe : même s'il n'existait pas, l'on pourrait

continuer à penser – tautologiquement – que, s’il existait, ce serait d’une manière absolument nécessaire. « Dans le simple concept d’une chose, on ne peut trouver aucun caractère de son existence »⁵⁸³, puisque le fait que quelqu’un possède ou ne possède pas cent euros change quelque chose à son état de fortune, mais rien au concept de cent euros. De même, je peux juger absurde l’idée d’un absolu fictif, mais celle d’un absolu existant reste la même, qu’il existe ou non. Ainsi on ne saurait conclure l’existence de Dieu de sa définition, comme l’ont voulu tous ceux qui se sont inspirés du fameux argument de saint Anselme. Thomas d’Aquin avait déjà exposé cette critique sous une forme qu’on peut ainsi résumer : si la définition initiale est nominale, elle ne fait que fixer le sens d’un mot, et l’on n’en tirera rien quant à la réalité de son objet ; et si elle est réelle, elle présuppose l’existence de ce dernier, et ne peut donc servir à la prouver⁵⁸⁴. L’on peut ainsi penser Dieu en énonçant ce qui distingue sa notion des autres, sans que par là soit connu autre chose que la notion elle-même, et sans que l’existence de son objet soit rendue connaissable par elle.

La proximité sur ce point des doctrines kantienne et thomasiennne a quelque chose de paradoxal, qui peut apporter un éclaircissement sur les inconséquences de la première. Car la critique de l’argument anselmien avait assurément interdit à Thomas d’Aquin la voie de l’idéalisme. La *Somme de Théologie* fait d’ailleurs remarquer que cet argument ne serait pas à proprement parler une preuve, puisqu’il reviendrait à faire de l’existence de Dieu une évidence intellectuelle⁵⁸⁵, ce que Thomas récuse. Il n’en conclut pourtant pas qu’on ne peut que penser Dieu sans pouvoir le connaître : car s’il n’est possible de démontrer son existence, pas plus qu’aucune autre, *a priori*, à partir de son concept présumé, reste la possibilité d’une

démonstration *a posteriori*, dans laquelle on passe d'une existence donnée – celle du conditionné – à une existence conclue – celle de l'être absolu. Dans une telle démarche, non seulement il n'est pas fautif de conclure une existence, puisque celle-ci était donnée au départ, et n'a donc pas à être fallacieusement tirée d'un simple concept, mais il serait bien plutôt fautif de ne pas conclure à une existence, comme si autre chose qu'un être effectivement existant pouvait suffire à expliquer l'existence d'autres êtres. Or cette faute est précisément celle que commet Kant lorsqu'il déclare que la preuve cosmologique de l'existence de Dieu passe de l'existence de l'être contingent au *concept* de l'être absolument nécessaire, et qu'il faut encore conclure l'existence de celui-ci à partir de son concept, c'est-à-dire revenir à l'argument ontologique⁵⁸⁶. La réfutation de ce dernier est ainsi censée valoir pour toutes les preuves, alors qu'elle montre bien plutôt qu'un simple concept ne saurait suffire à expliquer une existence, et qu'il est donc impossible que l'argument cosmologique aboutisse à un concept, et non pas à un existant. Les deux réfutations kantienne sont en fait en contradiction l'une avec l'autre, et il faut accorder à Hegel qu'il est « faux que, comme Kant le prétend, la preuve cosmologique repose sur la preuve ontologique, ou même seulement qu'elle en ait besoin pour son accomplissement »⁵⁸⁷. Mais puisqu'on est passé d'une existence à une autre, rien ne manque à la conclusion pour que la pensée, c'est-à-dire le pur raisonnement par lequel on rejoint l'absolu, en soit aussi une connaissance.

On aperçoit alors quelles voies s'offrent pour sortir de l'impasse kantienne. Hegel semble avoir parfaitement compris la logique d'un réalisme métaphysique moins inconséquent que l'idéalisme transcendantal, et qui permette du même coup à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

significations de ces signes sont connues au préalable »⁶³⁶.
Rendre compte de la « signifiante » d'une proposition doit donc bien consister à rendre compte de la signification toujours présumée des termes conceptuels qui la rendent possible. En effet « comprendre une proposition, c'est savoir ce qui arrive, quand elle est vraie. (On peut donc la comprendre sans savoir si elle est vraie). On la comprend quand on comprend ses parties constitutives »⁶³⁷.

D'où les éléments de la proposition – les termes – tiennent-ils leur signification ? Pour qu'une parole puisse être signifiante, il faut que ses éléments puissent être corrélés à une réalité extra-linguistique, et celle-ci être telle qu'elle puisse être ainsi représentée par des signes distincts, en sorte que ladite parole, lorsqu'elle prend la forme du discours déclaratif, se trouve, de fait, conforme ou non conforme à ladite réalité. Aristote est sans doute le premier à avoir assumé le « misérable principe »⁶³⁸ auquel Platon avait abouti ironiquement dans le *Cratyle*, à savoir l'affirmation du caractère conventionnel des termes par lesquels nous signifions les « états de choses »⁶³⁹. En l'absence de rapport naturel de ressemblance entre la plupart de nos mots et ce qu'ils représentent, il faut comprendre leur usage comme résultant d'abord de l'association habituelle de symboles et de classes d'objets également présents à notre expérience sensorielle. Saussure en a tiré le premier principe de la linguistique structurale, en définissant le signe comme l'association d'un « concept » et d'une « image acoustique »⁶⁴⁰ : « ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept 'arbre' »⁶⁴¹ que le mot *arbor* peut servir en latin à représenter l'un quelconque des arbres qui s'offrent au regard. Le concept, ou *signifié*, est la médiation par laquelle un symbole sensible arbitraire, ou *signifiant*, peut être *référé* à la chose distincte de lui à laquelle il

renvoie. Se demander ce qui permet à une proposition d'avoir un sens, c'est donc s'interroger sur l'origine de nos concepts, question à laquelle Aristote n'hésitait pas à répondre qu'ils proviennent tous, quant à leur contenu intelligible, de l'expérience. Si l'on admet en effet qu'aucun signe logique n'est tel par lui-même, mais seulement par institution, autrement dit qu'aucun signe n'est capable de se donner à lui-même son propre sens, il faut que le corrélat auquel on l'associe, et qui fait sa signification, soit donné à connaître indépendamment de lui. Or c'est la sensation qui nous fournit pareilles données, en même temps qu'elle nous permet d'appréhender les symboles par lesquels nous apprenons à les représenter.

Nul doute par conséquent que pour Aristote ce soit d'abord la sensation qui nous permette d'avoir des signes représentatifs de ce qui existe, et par là même de pouvoir énoncer le vrai ou le faux à son sujet. Aristote semble avoir été ainsi conduit par sa propre analyse du discours signifiant à énoncer la thèse qui devait devenir, dans le néo-positivisme, la principale objection contre l'usage métaphysique de ce discours. La métaphysique se serait condamnée à l'insignifiance, dès lors qu'elle a prétendu « découvrir et présenter une connaissance sur laquelle la science empirique n'a pas de prise »⁶⁴². En effet, il est impossible de conférer un sens à un mot – tel le *babu* de Carnap – si ce n'est en le ramenant à des mots déjà connus, et en dernière instance à des mots tels que l'on puisse indiquer quel objet ils désignent dans l'expérience : « le mot reçoit sa signification de cette procédure de réduction » à des « énoncés dits 'd'observation' ou 'énoncés protocolaires' »⁶⁴³. Ainsi un mot ne peut avoir de sens que si ses « *critères empiriques* (...) sont connus »⁶⁴⁴, et « la signification d'un énoncé est la méthode par laquelle ce dernier est empiriquement confirmé ou infirmé »⁶⁴⁵. Par exemple, « le

mot ‘*Dieu*’ » garde une signification tant qu’on l’entend dans ses acceptions mythologiques, païenne ou animiste : il donne lieu alors à des énoncés que la science naturelle, fondée sur l’expérience, peut réfuter : ces énoncés « sont pleins de sens même s’ils sont faux »⁶⁴⁶ ; mais il la perd dans son « emploi *métaphysique* », parce qu’alors il « désigne quelque chose de supra-empirique »⁶⁴⁷. Telle est pour l’empirisme logique la forme proprement métaphysique du non-sens, distincte de celles qui résultent de l’incorrection grammaticale (« César est dont »), de l’incongruité dans l’attribution (« César est un nombre premier »), ou de la *contradictio in terminis* (« X et Y ont chacun un an de plus que l’autre »). C’est « l’analyse logique » des conditions de la signification qui rend « un verdict de non-sens contre toute prétendue connaissance qui veut avoir prise par-delà ou par-derrière l’expérience »⁶⁴⁸.

Reste alors à assigner aux propositions métaphysiques un sens qui ne soit pas d’ordre logique. C’est ce que fait Carnap en y dénonçant « un moyen inadéquat pour rendre le sentiment de la vie »⁶⁴⁹. Si l’on voit dans « la musique (...) le moyen le plus pur pour exprimer ce sentiment », il faudra dire alors que « les métaphysiciens sont des musiciens sans talent musical »⁶⁵⁰. On peut voir ici une version affaiblie de l’interprétation kantienne de la métaphysique. Dans son impuissance à connaître ses objets, celle-ci n’en était pas moins pour Kant l’expression d’un besoin inamissible de la raison humaine⁶⁵¹, lequel ne trouvait qu’à s’éprouver dans la théorie, et ne pouvait se satisfaire que dans l’ordre de la raison pratique : « La détermination théorique d’un être [divin] se réduit à de simples mots dépourvus de signification aussi longtemps que l’on n’envisage pas ce concept comme principe de l’usage pratique, en quoi il y a un intérêt absolument nécessaire »⁶⁵². Le sens des propositions

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui le constitue comme *Dasein*, c'est-à-dire tout à la fois celui qui est présent à l'être, et celui en qui l'être comme tel vient en présence. Heidegger identifie d'emblée la question de l'être et la question du « sens de être », parce que c'est selon lui l'homme, et l'homme seul, qui dit que l'étant est, et que cela est pour l'homme l'objet d'une question dans la mesure où « le *Dasein* est un étant pour lequel il y va dans son être de cela même »⁷⁰³ : l'homme est cet étant dont la manière propre d'être consiste à se poser la question du sens de son existence ; pour qui exister consiste à chaque fois à donner implicitement une certaine réponse à cette question, et par là même à donner sens à ce qui est, d'abord en le dénommant comme tel – car « dans la mesure où pour la première fois la langue dénomme l'étant, cet acte de dénommer est cela seul qui permet à l'étant d'accéder à la parole et à l'apparaître »⁷⁰⁴. C'est ainsi par l'homme que le sens vient à l'étant, et c'est cela même que tendent à faire oublier les sciences, comme avant elles une métaphysique qui a cru devoir et pouvoir se couler dans leur moule : « 'Il y a' être (*Sein*) – non pas étant (*Seiendes*) – seulement pour autant qu'il y a vérité (*Wahrheit*). Et celle-ci est seulement pour autant et aussi longtemps qu'il y a *Dasein* »⁷⁰⁵. En répondant à leurs questions, les sciences sont oublieuses de ce qui fait leur sens, c'est-à-dire le projet humain auxquelles elles répondent, et d'autant plus oublieuses qu'elles s'enferment dans la positivité, et ne s'ordonnent plus qu'à un arraisonnement dévastateur de tout l'étant, ou du moins de la Terre. À l'encontre, la métaphysique, telle que Heidegger la réinterprète, oppose à cet oubli une vigilance qui s'exprime à travers deux questions indissociables : « La question de savoir qui est l'homme doit toujours être posée dans un rapport essentiel à la question : 'Qu'en est-il de l'être ?' »⁷⁰⁶. Si en effet l'homme est celui qui donne sens à l'étant, la

question du sens de l'être n'a elle-même de sens que par rapport à lui. Mais d'un autre côté, c'est le propre du *Dasein* qu'il y ait pour lui question du sens de son être, et, par là même, de l'être en général.

Du fait de cette circularité, il faut dire que « la détermination de l'essence de l'homme n'est jamais une réponse, mais bien essentiellement une question »⁷⁰⁷. Cela signifie que ce n'est pas sous la forme de propositions que la métaphysique sauvegarde le sens, mais sous la forme d'un questionnement qui proclame résolument sa volonté de demeurer tel : « Les réponses essentielles ne sont jamais que les étapes ultimes du questionnement (...). C'est pourquoi la question authentique n'est pas supprimée par la réponse trouvée »⁷⁰⁸. Si donc il y a des propositions par lesquelles le sens s'exprime – d'une manière « historiquement méta-physique »⁷⁰⁹ – sans se supprimer, ce sont des propositions *interrogatives* et non pas des propositions *catégoriques*. La grandeur de la métaphysique a été de radicaliser la question du sens de l'être sous la forme : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? »⁷¹⁰. Par là se trouvait portée à la parole l'épreuve humaine de « *l'angoisse* », qui « *révèle le néant* »⁷¹¹ : l'être comme tel ne prend sens que lorsque l'on envisage sa négation absolue, et « lorsque l'on interroge sur le néant, on dépasse l'existant en tant qu'existant considéré en totalité. Cette question s'atteste ainsi comme une question 'métaphysique' »⁷¹². Il y a en fait ici une étonnante et problématique proximité entre les positions de Heidegger et les jugements que Carnap, avec une arrogance certes simpliste, dirigeait contre lui. Situer dans l'angoisse du néant la source du questionnement sur le sens de l'être, c'est bien montrer dans la métaphysique l'expression d'un certain « sentiment de la vie ». Or ce que Heidegger reproche à la métaphysique héritée des

Grecs, c'est d'avoir prétendu répondre à sa question radicale sur un mode *logique* : « depuis que l'idée et la catégorie ont commencé de régner, la philosophie cherche vainement à expliquer par tous les moyens, possibles et impossibles, le rapport entre la proposition (la pensée) et l'être ; en vain, parce que la question sur l'être n'est pas ramenée au sol où elle prend racine »⁷¹³. Ainsi la grandeur de la métaphysique héritée a trouvé sa limite dans le fait que « la 'logique' est seulement *une* interprétation de l'essence de la pensée, celle qui repose, comme le mot l'indique, sur l'épreuve de l'être atteinte dans la pensée grecque »⁷¹⁴ ; or « la logique est incapable d'expliquer elle-même et de fonder ce qui concerne sa propre origine et la légitimité de sa prétention à être l'interprétation déterminante du penser »⁷¹⁵. Reste alors à savoir comment cette destitution de la logique « ne signifie pas la suppression de la pensée et le règne des simples sentiments, mais une pensée plus originaire et plus rigoureuse, dans la fidélité à l'être »⁷¹⁶.

On peut toutefois se demander si la destitution de la logique n'a pas été le fait de la métaphysique héritée avant d'être celui de sa réinterprétation heideggérienne. Parmi les raisons majeures opposées par Kant à la métaphysique dite dogmatique, il y a l'affirmation que, livrée à elle-même lorsqu'elle veut connaître une réalité *inconditionnée* dont nous ne saurions avoir l'expérience, la raison humaine tombe dans l'absurdité puisqu'elle se trouve conduite à conclure équivalement une thèse et sa contradictoire : qu'il puisse y avoir, en métaphysique, une *antinomie de la raison pure* était bien pour Kant le signe que, sauf à s'appuyer sur l'expérience, la raison serait incapable de rester fidèle à son propre principe de sens – le principe de contradiction, premier principe de toutes les propositions analytiques, en cela condition nécessaire sinon suffisante de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

matérialiste, qui consiste à identifier toute la substance des choses à des corps élémentaires supposés inengendrables et indestructibles, et la causalité naturelle à la nécessité mécanique qui résulte du déplacement de ces corps dans l'espace, ainsi que de leur choc, ou de leur concaténation au gré de leurs rencontres. Or, s'il y a de la nécessité dans la subsistance et dans le mouvement des éléments, il n'y en a aucune dans leurs effets : tout état organisé de ces éléments doit être considéré non pas comme substantiel, mais au contraire comme purement accidentel. C'est donc seulement par *convention*, soit par fiction linguistique, que l'on attribue aux choses une nature autre que celle de leurs éléments composants. Ce qu'on appelle fictivement leur nature, ou leurs propriétés naturelles, se réduit au hasard de leur composition, et à celui de leur effet sur nos propres organes : « Nous ne connaissons rien en réalité sur quoi que ce soit, mais pour tout homme, sa manière d'opiner (*doxis*) vient de ce qui afflue sur lui »⁷⁴⁹, soit de « ce qui nous affecte conformément à la disposition de notre corps et aux choses qui le frappent et lui offrent résistance »⁷⁵⁰.

Cette doctrine paraît néanmoins ambiguë dans la mesure où elle ne peut dénoncer le caractère conventionnel des représentations ordinaires de la nature des choses qu'en invoquant une vérité de cette nature, censément distincte de ces conventions. Si l'on se réfère à la célèbre *trichotomie* sophistique, on distinguera ce qui arrive par *nature* de ce qui arrive par *art*, ou par *hasard*, la première désignant ce qui existe ou arrive indépendamment du second, et antérieurement au troisième, qui n'est jamais que son résultat : dans sa notion grecque, la nature désigne en effet un ordre des choses indépendant de la volonté humaine, et régulier plutôt qu'aléatoire. Tel est bien le cas du mouvement des atomes, sinon

dans la théorie démocritéenne, du moins dans sa révision épicurienne. Il ne serait donc pas exact de faire dire à cette doctrine qu'il n'y a rien de tel que la nature, ou que celle-ci n'est qu'une fiction de l'esprit humain : elle est bien plutôt ce qui existe indépendamment de pareilles fictions, et doit permettre à la fois de les expliquer et de les juger. C'est pourquoi Démocrite, d'après Sextus, « déclare qu'il existe deux connaissances, l'une due aux sens, l'autre à l'intellect ; à celle due à l'intellect, il donne le qualificatif de *légitime*, en lui accordant crédit pour juger de la vérité ; à celle due aux sens, il donne le nom de *bâtarde*, en lui ôtant l'infailibilité dans le discernement du vrai »⁷⁵¹. Ainsi, en tant qu'explication des phénomènes tenus pour naturels, le matérialisme atomistique relève non pas de leur appréhension empirique, mais d'une construction théorique qui vise à montrer qu'il n'est pas nécessaire de supposer autre chose pour en rendre compte. Or, pour ce faire, il demande de se représenter ce qu'on ne saurait *voir* à proprement parler : à cet égard il correspond très exactement à ce que l'on peut appeler, sans péjoration, une *vue de l'esprit*, et de lui seul. Cet aspect devient plus évident encore dans l'épicurisme où ledit matérialisme n'est pas invoqué comme la seule explication possible, mais recommandé comme le moyen suffisant pour éliminer toute conception du monde qui en ferait l'effet d'une volonté divine, et l'objet de sa providence : l'atomisme se présente alors explicitement comme une *fiction utile*, exploitée à des fins de polémique antireligieuse⁷⁵². Mais on voit du même coup l'ambiguïté d'une position qui ne peut dénoncer le caractère fictif de l'idée de nature qu'en prêtant à celle-ci une réalité.

Cette contradiction semble d'ailleurs affecter surtout la position de Rosset, dans la mesure où elle veut être un

artificialisme radical, qui fait gloire à Lucrèce d'avoir désencombré l'épicurisme de la notion même de nature⁷⁵³ : « *Natura* n'est (...) qu'un mot utilisé par Lucrèce pour désigner l'absence de toute cause, (...) pour dire que rien n'a été créé, que tout ce qui existe est production hasardeuse, indépendante, non de tout précédent, mais de toute origine et de toute raison »⁷⁵⁴. Dans l'épicurisme, la pure factualité du hasard est invoquée pour ôter toute nécessité à l'idée de création du monde. Mais cela revient, d'une part, à substituer à l'idée d'une volonté divine celle de la spontanéité nécessaire et régulière du mouvement atomique, qui correspond très exactement à la notion de nature. D'autre part, il apparaît contradictoire de ramener cette factualité, comme le fait Rosset, à une *facticité*⁷⁵⁵ : car ou bien cela revient à confondre, contre toute apparence, une production technique et une production fortuite ; ou bien cela revient à voir dans le cours des choses l'effet d'un art qui, n'étant pas celui de l'homme, ne pourrait être que celui d'un dieu. Il conviendrait en fait de s'interroger plus que ne le fait Rosset sur la possibilité même d'un art, soit d'une efficacité technique, dans un monde supposé n'avoir d'autre principe que le hasard. Car ladite efficacité consiste à mettre en œuvre des causes, en raison de la connaissance empirique ou de la compréhension rationnelle de leur aptitude à produire certains effets : si la nature des choses consistait à aller avant tout au hasard, il n'y aurait rien pour garantir pareille efficacité – ce dont on a la preuve *a contrario* quand un accident fortuit, toujours possible, mais toujours second par rapport aux causalités qui l'entraînent, vient empêcher le succès d'une action techniquement réglée. Rosset souligne en fait lui-même que ce qu'il appelle *artificialisme* est avant tout la dénégation de ce qui est la condition même de la possibilité de l'art : car dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

donc le donné sensible peut résister à celles-ci, c'est sans doute qu'il n'est pas sans forme, mais a au contraire sa forme propre, à laquelle il appartient à la connaissance de se conformer afin d'éviter l'erreur. Ainsi « la législation de la conscience serait sans objet » si « le monde » n'était pas « déjà d'une certaine façon organisé », et en tout cas « organisable »⁸⁰¹, mais pas n'importe comment ; ou en d'autres termes – aristotéliens –, si le monde sensible n'était pas « intelligible en puissance »⁸⁰², sinon en acte.

Il convient alors de reconsidérer la signification de l'expression : *vue de l'esprit*. Car l'entendement humain, tel que le conçoit Kant, ne voit rien, pour autant que lui est dénié toute possibilité d'une *intuition intellectuelle*. Cette dénégation est la raison majeure de l'apriorisme, qui fait écrire à Kant que « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »⁸⁰³, et non pas ce que nous y voyons. Sa justification paraît toutefois discutable. Elle consiste en effet d'abord dans la thèse empruntée à l'empirisme de Hume, selon laquelle rien d'universel ni de nécessaire ne peut être connu *a posteriori*, c'est-à-dire tiré de l'expérience, parce que cette dernière est toujours la constatation singulière d'un fait singulier. Or, plutôt que de reprendre à son compte une thèse centrale de l'empirisme qu'il prétendait critiquer, Kant aurait pu faire valoir que l'argument empiriste est auto-réfutant, car l'affirmation selon laquelle toute expérience est singulière, censément connue par expérience puisqu'on ne voit pas bien comment on pourrait la connaître autrement, énonce une vérité universelle et nécessaire : l'empirisme fait ainsi la preuve de ce qu'il nie, en attestant la capacité de l'intellect à saisir l'universel dans l'expérience, comme le voulait la noétique aristotélienne. Reste cependant que, comme celle-ci l'avait pour la première

fois souligné, les concepts universels, et par suite les jugements qu'ils permettent d'énoncer, sont des représentations que l'intellect doit produire lui-même⁸⁰⁴, faute de simplement les rencontrer comme tels au sein des représentations que la perception sensible lui fournit. Cette capacité productive de l'intellect est ce que Kant dénomme la *spontanéité* de l'entendement. D'où il conclut qu'un entendement intuitif serait celui à qui il suffirait de penser pour se donner par là même ses objets, soit un entendement créateur de ses propres objets, autrement dit un intellect divin, que Kant dénomme « *intuitus originarius* »⁸⁰⁵. À l'homme au contraire, il ne suffit pas de penser pour connaître : la preuve en est qu'il se trompe. Il faut que des objets lui soient donnés, ce qui signifie que sa faculté de connaissance est un « *intuitus derivativus* »⁸⁰⁶. C'est pourtant par une pure pétition de principe que Kant, au début de l'Esthétique transcendantale, passe de l'affirmation que la capacité humaine d'intuition « s'appelle *sensibilité* »⁸⁰⁷ – définition purement nominale – à l'affirmation point du tout nominale que l'homme ne dispose pas d'intuition intellectuelle : s'il est contradictoire de nier que l'universel soit connaissable à partir de l'expérience, il s'ensuit bien plutôt que c'est de cette dernière que l'intellect peut *recevoir* tout le contenu de ses concepts, et qu'en cela il peut être considéré comme intuitif – *réceptif* –, même s'il est le producteur actif des représentations qui lui sont propres.

*

On peut alors envisager que le concept de nature – la *légalité* des phénomènes – ne soit pas un simple *a priori* de la conscience humaine, mais une appréhension d'abord intuitive de

l'intellect, à partir de ce que les sens donnent à voir, sans le voir eux-mêmes. À suivre Aristote, on pourra juger absurde de vouloir prouver que la nature n'est pas une simple vue de l'esprit au premier sens, s'il est vrai que son existence est indémontrable. Il n'en a pas moins polémique contre des thèses qui tendaient à réduire celle-ci au statut d'apparence⁸⁰⁸, pour attester que son existence est une réalité que l'esprit voit. Le terme latin *natura* connote l'idée de naissance tout comme le grec *phusis* celle de croissance : dans les deux cas, il s'agit d'une forme de devenir, ou de mouvement au sens général du terme, et plus précisément de cette sorte de mouvement que nous appelons *génération*, signifiant par là que quelque chose vient à être qui auparavant n'était pas, ce qui est à certains égards le cas dans toute forme de changement. Selon une tradition rapportée par Sextus Empiricus, Parménide d'Élée a écrit un poème intitulé *De la Nature*, dans lequel il met au compte de « l'opinion des mortels »⁸⁰⁹ l'affirmation à ses yeux erronée que le changement est une réalité. Pour se convaincre qu'il n'en est rien, il faut se placer au point de vue de « la pensée visant la vérité »⁸¹⁰, et se demander : qu'est-ce qui *est* ? À quoi l'on répondra que ce qui est, c'est l'être. Le principe de toute vérité, entendue comme une pensée énonçant ce qui est, doit être que *l'être est*, et que *le non-être n'est pas* : si en effet on énonçait de l'être autre chose que lui-même, on lui attribuerait un non-être, ce qui serait contradictoire. Or, une fois posée en principe l'identité de l'être, Parménide en déduit aussitôt que l'être ne saurait provenir d'autre chose, qui, pour autant, ne serait pas ; et qu'il ne saurait être ni divisible, ni mobile, pour autant que la multiplicité et le mouvement comportent cette sorte de non-être qu'est *l'altérité*. S'il faut dire que l'être est, il faut dire paradoxalement que *les êtres* ne sont pas, parce qu'aucun être ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

strictement concomitante à celle des prémisses dont elle est dite s'ensuire. Or il en va tout autrement lorsque l'on dit qu'un événement antérieur en a entraîné un autre, par exemple qu'une pluie diluvienne a causé un glissement de terrain.

L'empirisme consiste alors à prendre au pied de la lettre la thèse d'Aristote sur l'impossibilité d'une science par la sensation. Si celle-ci ne nous fait connaître que des « *faits (matters of fact)* »⁸⁵¹, il paraît exclu que nous puissions apercevoir une quelconque nécessité dans ce qui ne nous est connaissable que par le moyen de la sensation. Celle-ci, comme Aristote paraît l'avoir reconnu, ne suffit pas à nous faire connaître l'universel, et si ce dernier est nécessaire pour connaître par raisonnement une relation nécessaire, cette connaissance ne sera possible que s'il s'agit de relations d'idées, dans l'ordre logique, et non pas s'il s'agit de faits, dans l'ordre physique : la sensation étant toujours factuelle et singulière, nous pourrions seulement voir des événements se succéder les uns aux autres, sans que jamais puisse nous apparaître entre eux une liaison nécessaire, comme celle que nous établissons entre une définition et un théorème. Seule en effet la sensation peut nous faire savoir ce qui s'ensuit d'une quelconque réalité de fait, par exemple que l'étanchement de la soif s'ensuit de l'absorption de certains liquides. « À la première apparition d'un objet, nous ne pouvons jamais conjecturer quel effet en résultera. Mais si le pouvoir ou l'énergie d'une cause pouvait se découvrir par l'esprit, nous pourrions prévoir l'effet, même sans expérience, et nous pourrions, dès l'abord, nous prononcer avec certitude à son sujet, par la seule force de la pensée et du raisonnement »⁸⁵².

Si donc la causalité doit être définie comme une *connexion nécessaire*, la prétention à la connaître, c'est-à-dire à donner une

explication causale, est exposée à un dilemme. Car dans l'ordre logique, une telle connexion est bien connaissable, mais il ne s'agit pas alors d'une causalité au sens propre, c'est-à-dire de la production d'une chose ou d'un événement constatables. Et dans l'ordre physique, nous parlons de causalité sans qu'aucune nécessité véritable ne puisse nous y apparaître : je peux juger possible que le Soleil ne se lève pas demain, parce qu'il n'y a pas de contradiction entre le sujet et le prédicat de cette proposition, tandis que toute démonstration consiste à montrer qu'il y aurait contradiction à ne pas énoncer une certaine conclusion, eu égard aux prémisses. Si donc la contradictoire d'une proposition de fait – telle : le Soleil se lèvera demain – est toujours logiquement possible, cela veut dire qu'une vérité factuelle est toujours contingente, et jamais nécessaire. Ainsi, « par expérience (...) nous apprenons la fréquente *conjonction* des objets, sans jamais être capable de comprendre rien de semblable à une *connexion* entre eux »⁸⁵³. Reste alors à « former une autre définition de la cause et l'appeler *un objet suivi d'un autre et dont l'apparition conduit toujours la pensée à l'idée de cet autre objet* »⁸⁵⁴ : seule en effet l'habitude de voir des événements se succéder de façon régulière nous fait juger que le premier est cause et le second effet, *comme si* celui-ci ne pouvait pas ne pas se produire à la suite de l'autre. La notion de causalité ne saurait selon Hume renvoyer à une liaison nécessaire réelle et vraiment connaissable. Elle traduit seulement une « association [d']idées »⁸⁵⁵ devenue pour nous habituelle, de telle sorte que l'une ne se présente plus à notre conscience sans que l'autre s'y présente aussi. Bref le terme de causalité ne peut désigner qu'une « *conjonction* » régulière et non pas une « *connexion* »⁸⁵⁶ nécessaire.

Il y a certes quelque contradiction de la part de Hume à

prétendre expliquer pourquoi nous portons des jugements de causalité en disant que « l'accoutumance »⁸⁵⁷ en est la cause⁸⁵⁸, tout en prétendant montrer par là qu'aucune causalité réelle ne nous est connaissable, et qu'il n'y a donc pas de science explicative dans le domaine des faits : la thèse de Hume est bien qu'un lien causal ne peut être pour nous qu'un objet de « croyance (*belief*) »⁸⁵⁹, et jamais de science, et sa propre explication doit dès lors être considérée comme une croyance résultant d'une habitude effectivement répandue de conclure du *post hoc*, lorsqu'il est fréquent, au *propter hoc*. Il y aura cependant quelque difficulté à expliquer de cette manière pourquoi nous ne disons pas, pour reprendre un exemple donné plus haut, que l'obscurcissement du Soleil résulte de l'éclairement qui le précède, et cause celui qui le suit – puisque c'est ainsi que ces événements se succèdent dans toute éclipse –, au lieu que nous les rapportons tous à une cause qui ne se laisse pas voir comme eux. C'est bien évidemment « la mesure et le calcul »⁸⁶⁰ qui suppléent ici ce que la sensation à elle seule ne peut pas révéler, tout en étant ce à partir de quoi et sur quoi peuvent s'effectuer de pareilles opérations logiques. Il paraît difficile de ne pas reconnaître que celles-ci font comprendre pourquoi le Soleil, la Terre et la Lune, telles étant leurs positions, leurs vitesses et leurs trajectoires, doivent se trouver alignés à un certain moment. En jugeant qu'il est impossible de *savoir* que le Soleil se lèvera demain, et que l'on ne peut qu'y *croire*, l'empirisme de Hume donne l'impression étrange de vouloir interdire à l'entendement humain d'être intelligent⁸⁶¹.

Il y avait quelque chose de choquant à réduire au statut de croyance ce que beaucoup considéraient comme un possible objet de science, et c'est sans doute cela qui a réveillé Kant de son « sommeil dogmatique », et lui a fait chercher « la *solution*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

n'existerait pas – sa cause – existe indépendamment d'elle, mais aussi indépendamment de l'action de la causer. La cause ne peut donc être cause sans produire son effet, mais cela n'implique pas qu'elle ne puisse exister sans le produire, ou que l'existence de ce qui est cause entraîne nécessairement d'elle-même l'existence de l'effet. Et assurément, il y a des effets que le sculpteur produit toujours et malgré lui : comme tout corps pesant du fait de la gravitation, il exerce une pression sur tous les sols qu'il foule. L'expérience témoigne donc ici de ce que certains effets apparaissent plus nécessaires que d'autres, mais cela signifie bien évidemment que toutes les causes ne sont pas également nécessitantes.

L'expérience atteste par là même que, en dépit des postulations de l'apriorisme humien et kantien, il n'y a ici aucune espèce de contradiction. Car, quand bien même on considérerait la gravitation comme une détermination aussi nécessitante qu'universelle, la production contingente d'un *Moïse* par Michel-Ange, ou d'un mobile par Calder, n'y changera absolument rien, non plus qu'aux lois de la mécanique qui permettent à un marteau et un burin de contribuer au premier, ni aux lois de l'équilibre qui donnent ses charmes au second. C'est pourquoi on peut trouver un peu délirant l'argument de Kant qui vise à établir que la liberté est scientifiquement inadmissible : s'il est clair – et pour nous encore plus que pour les générations antérieures – que des initiatives humaines peuvent modifier le cours de la nature au point d'y causer certains désordres plus ou moins destructeurs, il est tout aussi clair que l'effet de ces initiatives ne change rien aux lois naturelles qui fondent leur efficacité, qu'il s'agisse de retenir de l'eau par un barrage, de provoquer une fission nucléaire, ou de lutter contre la pollution. Que l'intelligence des causalités naturelles ait sa source dans l'expérience de

l'efficacité technique signifie que les effets que la nature et ses lois rendent possibles ne sont pas toujours ceux qu'elle produit d'elle-même nécessairement. C'est pourquoi Aristote disait que l'art « d'un côté achève ce que la nature n'est pas capable d'accomplir, d'un autre côté l'imite »⁸⁹⁹ – ce qui ne désigne pas deux opérations différentes, mais la même, et n'est qu'une première manière de dire qu'on ne maîtrise la nature qu'en lui obéissant. Aucun art ne serait possible si la nature n'était pas ordonnée, c'est-à-dire si elle ne comportait pas en elle-même, et non seulement pour nous, des déterminations causales. Mais il ne le serait pas non plus si ces déterminations n'étaient pas une ouverture de *possibilités*, plutôt que l'imposition d'une nécessité intégrale – un *déterminisme*.

Kant a toutefois exposé de ce dernier une critique qui semble décisive, puisqu'elle montre qu'il comporte une contradiction interne. La preuve de la thèse de la troisième antinomie de la raison pure vise à établir que la détermination naturelle n'est pas la seule forme de causalité, mais qu'il doit exister en outre une causalité libre. Kant l'établit dialectiquement en réfutant la supposition inverse, c'est-à-dire la thèse déterministe selon laquelle tout ce qui arrive est naturellement explicable comme effet nécessaire d'une cause antécédente. L'argument tire parti de ce caractère intégral du déterminisme, qui implique que « rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée *a priori* »⁹⁰⁰, autrement dit, que les conditions antérieures de l'événement soient suffisantes pour qu'il en dérive nécessairement. Dès lors, de deux choses l'une. Ou bien la cause assignée à un événement est elle-même l'effet d'une autre cause : elle ne suffit donc pas à l'explication, puisqu'elle renvoie elle-même à sa propre cause, et on peut en conclure que l'explication restera à tout jamais insuffisante tant

qu'elle n'invoquera que des causes qui sont elles-mêmes des effets, si grand qu'en soit le nombre, et fût-il infini. Ou bien on admettra que la causalité des causes dérivées n'est possible que si elles ont à leur principe une cause dont ni l'existence ni la causalité ne sont l'effet d'autre chose, soit une cause capable de « commencer par elle-même une série de phénomènes »⁹⁰¹, ou encore une cause que rien ne précède, non pas quant au temps, mais quant à la causalité⁹⁰², autrement dit : une *liberté*. Le déterminisme se réfute donc lui-même, et l'on peut douter que, contrairement à ce que dit Kant, il y ait sur ce point une antinomie inévitable, car lorsque, pour faire apparaître celle-ci, il prétend prouver l'antithèse en arguant que l'idée d'une causalité libre contredirait « la loi de la causalité »⁹⁰³, il suppose ce qui est en question – à savoir que toute causalité est nécessaire et nécessitante – et commet donc une pétition de principe. Si donc la thèse (la liberté) est effectivement prouvée par la réfutation de l'antithèse (le déterminisme), cette dernière ne l'est en apparence qu'au prix d'un sophisme.

Comme Kant le souligne lui-même, la preuve de la thèse n'est rien d'autre que la classique preuve de l'existence de Dieu « par la causalité », la deuxième des « voies »⁹⁰⁴ thomistes, qui conclut de l'existence constatable et scientifiquement théorisable d'un ordre des causes efficientes, à l'existence d'une cause première qui n'est l'effet de rien. On peut assurément accorder à Kant qu'une telle conclusion fait sortir des limites de l'observable, pour nous faire envisager intellectuellement une réalité qui excède les conditions limitatives de la spatio-temporalité. Mais s'il est faux que cette conclusion entraîne une antinomie, on en conclura qu'elle est plutôt le seul moyen d'éviter la contradiction du déterminisme. Et l'on accordera aussi à Kant que rien de tel qu'une cause incausée ne nous est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, comme cause première incausée de toute réalité contingente.

Dieu apparaît ainsi comme le seul être dont la possibilité n'exige pas une cause extérieure pour se réaliser : il « a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible »⁹³¹. C'est en effet ce que montre *l'argument ontologique*, que Leibniz hérite d'Anselme de Cantorbéry à travers Descartes, non d'ailleurs sans le perfectionner. Il accorde en effet à ses prédécesseurs qu'on ne saurait concevoir « un être souverainement parfait »⁹³², ou « ce qui est tel qu'on ne saurait rien concevoir de plus grand »⁹³³, sans lui attribuer cette première perfection, condition de toutes les autres, qu'est l'existence : un dieu inexistant serait une contradiction dans les termes. Il leur reproche toutefois de ne pas avoir suffisamment attesté la possibilité logique de l'essence divine, soit la compatibilité des nombreuses perfections impliquées par la notion de l'être infini. Aussi fait-il valoir à cette fin que « rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquent, aucune contradiction »⁹³⁴ : les opposés contradictoires se nient en effet l'un l'autre, et par là même se limitent ; or une telle limitation est de soi exclue de l'essence d'un être infini. « Cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori* »⁹³⁵, non pas au sens où l'on déduirait Dieu d'une cause antérieure, mais au contraire au sens où sa possibilité logique – la définition de son essence – exclut qu'il ait besoin d'une cause pour assurer sa possibilité réelle. Ainsi la possibilité réelle des choses contingentes est fondée sur « l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel »⁹³⁶. La notion de possible trouve ainsi un contenu réel dans la mesure où elle renvoie premièrement à la nécessité

absolue de l'être divin, et par dérivation à l'existence des êtres contingents qui dépendent ontologiquement de lui.

On comprend alors que Leibniz ait aussi cherché à rendre compte de cette dépendance, et de la manière dont les êtres autres que Dieu proviennent de lui. Conformément à la définition du possible réel, il s'agit de rattacher l'être contingent à l'exercice d'une puissance divine. C'est à cette dernière que renvoie le concept traditionnel de *création*, en entendant par là une causalité dont le terme n'est pas un effet particulier parmi d'autres, mais l'existence même de tout ce qui n'est pas Dieu. La fondation du possible contingent dans le possible nécessaire ne répond en effet que partiellement au principe de raison qui l'exige. De la notion de Dieu ne découle en effet que la nécessité de Dieu lui-même : l'existence de Dieu est absolument nécessaire, mais à s'en tenir là, il n'y aurait aucune contradiction à ce que Dieu existât seul, car aucune autre possibilité que la sienne n'implique l'actualité. Son existence apparaît en cela même insuffisante pour rendre compte de l'existence et de la nature de ses effets : elle est la condition nécessaire de l'existence de toutes les autres choses, mais elle n'en constitue pas à elle seule l'explication suffisante, s'il s'agit de montrer non seulement comment elles sont ontologiquement possibles, mais quelle causalité les produit réellement. Le rationalisme de Leibniz lui impose donc non seulement d'affirmer que le contingent ne pourrait exister sans être créé, mais en outre d'indiquer la raison suffisante pour laquelle il l'est.

Le problème se pose à lui comme celui du choix par lequel Dieu fait exister un univers, et tel univers. L'affirmation qu'il n'en existe qu'un relève de la possibilité logique : l'univers désignant la totalité des créatures, soit l'ensemble des êtres distincts de Dieu, il est un à ce titre, toutes les créatures

appartenant au même ensemble du seul fait qu'elle ont en commun la même propriété de ne pas être l'être divin. Mais le rationalisme conduit assurément à entendre l'unité de l'univers en un sens plus fort, non pas comme celle d'un simple ensemble, mais comme celle d'un tout unifié. Épicure et Lucrèce eux-mêmes admettaient qu'il n'y avait qu'un seul univers, censément incréé, mais leur atomisme casualiste les conduisait à admettre plusieurs mondes en son sein. Leibniz pour sa part exclut qu'il puisse en aller ainsi d'un univers créé. Ce dernier terme signifie en effet que l'univers n'existe que par le libre exercice de la causalité divine, c'est-à-dire par un choix volontaire de la part de Dieu. Or on ne saurait concevoir un choix divin qui ne réponde à la sagesse divine infinie, ce qui implique, plus encore que pour n'importe quel choix humain raisonnable, qu'il soit motivé par une bonne raison. Mais l'infinité divine n'implique pas moins l'infinité de la puissance active de Dieu, et la capacité infinie de son entendement : dès lors, « comme il y a une infinité d'univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre »⁹³⁷. La pensée du possible conduit donc le rationalisme à affirmer son infinité : d'abord en ce que le premier possible, fondement nécessaire de tous les autres, est l'être divin infini ; ensuite parce que l'infinité de la toute-puissance divine implique que tout lui soit possible, hormis cet impossible qu'est le contradictoire, qui comme tel n'est rien.

On ne saurait en outre concevoir un choix divin qui contrevienne à l'infinie bonté divine. Il faut donc que le choix divin d'un univers entre tous les possibles soit motivé par la bonté intrinsèque de l'univers créé : « cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance* ou les degrés de perfection, que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

n'aura pas la sensation, à moins d'être actuellement en train de sentir ; si donc est aveugle celui qui n'a pas la vue, (...) les mêmes seront aveugles plusieurs fois par jour, et sourds »⁹⁷⁴. Et assurément, une puissance n'est révélée que par le passage à l'acte : c'est l'œuvre qui révèle le génie, et non pas la prétention de pouvoir produire une œuvre qu'on ne produit jamais. Mais cela n'implique pas que la puissance ne soit réelle que dans l'acte. Comme l'attestent les exemples précédents, il y a une différence objective, visible à l'intellect sinon aux sens, entre un état de choses où le passage à l'acte est possible, et un état de choses où il ne l'est pas : Rostropovitch pouvait jouer les *Suites* de Jean-Sébastien Bach ; un débutant ne le peut pas. Il faut tout l'aveuglement volontaire du sensualisme empiriste, ou positiviste, pour refuser de voir une différence aussi manifeste. Mais cet aveuglement discrédite ces doctrines, et non pas la notion du possible.

Aristote complète sa réfutation de la thèse mégarique en faisant valoir qu'elle conduit logiquement à « supprimer le mouvement et le devenir »⁹⁷⁵, pourtant objets d'une évidence universelle. Si en effet il n'est pas possible qu'une chose devienne autre qu'elle n'est, elle est nécessairement ce qu'elle est, et ne peut donc en changer : « celui qui est debout sera toujours debout, et celui qui est assis toujours assis ; il ne pourra en effet se lever, car il est impossible que se lève celui qui ne peut pas se lever »⁹⁷⁶. Si une chose n'était pas possible avant d'être, elle était impossible, mais alors ne devrait pas être : la thèse mégarique annule en fait tout à la fois la notion d'impossible et celle de possible. Il faut dire alors qu'avant d'être, la chose n'était ni possible, ni impossible, c'est-à-dire, tout aussi bien, à la fois l'un et l'autre, puisque chacun de ces termes est la négation de l'autre. Ainsi, reconnaître le devenir –

ce qui est le cas des Mégariques, pour qui la même chose n'est pas toujours en acte –, sans admettre la réalité du possible, implique l'abandon du principe de contradiction. Autrement dit : pour penser le devenir de façon cohérente, il faut admettre que l'être en devenir n'est pas nécessairement ce qu'il est, puisqu'il peut devenir autre. Sans doute n'est-il pas possible d'être à la fois assis et debout. Mais il n'est pas impossible à celui qui est assis de se lever, et cette possibilité caractérise réellement sa manière d'être : elle signifie en effet que le prédicat *être assis* lui appartient de façon contingente, et non pas nécessaire. D'une manière générale, le mouvement – par exemple un déplacement d'ici à là – suppose qu'un *même sujet* soit en puissance de deux états distincts – les *contraires* d'Aristote –, non pas en ce sens qu'il pourrait s'y trouver à la fois, mais au sens où il peut s'y trouver tour à tour, sans que cela supprime son identité de sujet, et sans qu'il soit essentiellement lié à aucun d'eux. Tel est le statut ontologique qu'Aristote reconnaît à l'être *mobile*⁹⁷⁷.

Reconnaître la réalité du changement, c'est donc reconnaître la réalité du possible, et, pour autant, c'est aussi admettre une certaine indétermination au sein de l'être – thèse aristotélicienne que ne pouvaient accepter ni les Éléates, du fait de leur monisme ontologique qui réduisait le mouvement à une pure apparence, ni les Mégariques, qui professaient le déterminisme et le Destin, comme le feront à leur suite, non sans embarras, les Stoïciens. Pour justifier cette position, Diodore avait inventé un argument appelé « le Dominateur (*kurieuôn logos*) », sous la forme de trois propositions telles que la vérité des deux premières exclut celle de la troisième. D'abord, « tout ce qui est vrai du passé est nécessaire »⁹⁷⁸, puisqu'il est désormais impossible qu'il en soit autrement. Ensuite, « l'impossible ne s'ensuit pas du possible

»⁹⁷⁹, puisque la modalité d'un antécédent doit logiquement se retrouver dans son conséquent. Enfin, « est possible ce qui n'est vrai ni ne le sera »⁹⁸⁰, autrement dit : ce qui n'a pas été réalisé, ou ne le sera pas, n'en est pas moins possible, c'est-à-dire était, ou est encore, réalisable ; ou encore, ce qui n'a pas été n'en était pas pour autant impossible, et ce qui ne sera pas n'en est pas moins tout aussi possible que ce qui aura été. La deuxième proposition objecte qu'il n'est pas possible d'admettre que ce qui a été pouvait ne pas être, car on ne peut pas à la fois reconnaître que les énoncés sur le passé ont désormais le statut de vérité nécessaire, et supposer que le contraire aurait pu avoir lieu : cela reviendrait à dire que ce contraire, de possible qu'il était, est devenu impossible. Dès lors qu'on voit dans cette consécution une contradiction, il faut renoncer à considérer comme possible ce qui ne sera pas vrai, tout autant que ce qui ne peut plus l'être, puisque le contraire s'est réalisé. Ainsi, non seulement l'éventail des possibles est fermé en ce qui concerne le passé comme tel, mais il faut considérer que l'avenir n'est pas moins déterminé que le passé, sans quoi la vérité à son sujet devrait devenir nécessaire après avoir été contingente, ce qui paraît contradictoire.

Sans citer Diodore, Aristote a polémique contre la conception déterministe que son argument vise à justifier, pour autant qu'elle interdit de reconnaître aucune contingence aux événements futurs, qu'il s'agisse de la contingence d'un hasard, ou de celle d'un choix. La question était en fait pour Aristote de savoir si l'admission d'une telle contingence était compatible avec ses propres principes. L'axiome aristotélicien de contradiction, s'étendant à tout l'être, doit s'appliquer aussi aux énoncés sur le futur : il ne peut être vrai à la fois que telle chose sera et qu'elle ne sera pas – chacune des propositions exclut

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il est une existence inexplicable. Mais du fait de la nécessaire antériorité du par soi sur l'accidentel, il faut admettre que c'est l'existence de l'explicable qui explique la possibilité de l'inexplicable¹⁰⁰³.

*

Si c'est la détermination causale qui permet l'explication, on doit considérer comme inexplicable ce qui échappe à une telle détermination. La contingence du *hasard* n'est pas, à cet égard, la seule envisageable, ni peut-être la plus radicale, dans la mesure même où elle présuppose la causalité des causes. L'absence de nécessité déterminante caractérise aussi ce que nous pouvons considérer comme l'effet non pas d'une cause naturelle, mais d'une *liberté*, soit l'action humaine en tant qu'elle résulte d'un choix volontaire. Descartes voulait que cette liberté nous fût « connue sans preuve, par la seule expérience que nous en avons »¹⁰⁰⁴, en l'occurrence celle du pouvoir que nous avons toujours de suspendre notre jugement, et par suite d'accorder ou de refuser à volonté notre assentiment à quelque pensée que ce soit. Ce pouvoir n'en pose pas moins un problème, dont Kant a donné l'analyse. Car la liberté doit être définie comme un « pouvoir de commencer absolument »¹⁰⁰⁵, c'est-à-dire d'être l'origine d'une série de phénomènes : les actes et leurs conséquences, qui, en tant que libres, ne sont pas les effets nécessaires de causes antérieures. Or, si ce commencement est absolu en tant qu'il ne dépend pas de ce qui précède, il n'est pas chronologiquement premier, mais toujours précédé par d'autres phénomènes que ceux dont il cause l'existence. Et si l'on admet, comme Kant, que la science est par essence déterministe, car elle ne chercherait pas à expliquer les

phénomènes sans présupposer qu'ils sont explicables, il s'ensuit qu'elle ne peut faire de place à l'idée d'un effet de liberté, parce que celui-ci apparaît doublement inexplicable : il implique l'idée d'une *rupture* dans la succession des phénomènes réglée suivant les lois de la nature, et cette rupture doit elle-même être mise au compte d'un pouvoir causal qui ne peut exister qu'en dehors des phénomènes, au-delà d'eux, et dont par conséquent l'existence n'a pas d'explication naturelle. Reconnaitrait-on, comme Kant, que cette liberté est révélée, en ce qui concerne l'homme, par la conscience que celui-ci a de la loi morale, celle-ci apparaîtra comme un *Faktum*¹⁰⁰⁶, lui-même inexplicable. Et l'on s'expliquera encore moins, Kant le souligne, qu'une liberté non phénoménale puisse produire des effets d'ordre phénoménal qui, en tant que tels, doivent pouvoir aussi être considérés comme les effets nécessaires des phénomènes qui les ont précédés : il y a là un problème « qui dépasse tous les droits que [la raison] a de se poser des questions »¹⁰⁰⁷. Si l'homme était Dieu, sa liberté ne poserait pas de problème parce qu'il pourrait se considérer comme l'origine absolue de tout ce qui existe, et non pas comme une cause seconde toujours conditionnée. Ce conditionnement de fait, aisément constatable, explique que la liberté ait pu être déniée à l'homme, ou réduite à une abstraction vide, au nom de l'explicabilité des réalités naturelles, dont l'existence humaine fait partie.

Le kantisme ne peut en fait sauver la liberté qu'au prix d'une contradiction concernant l'existence en général. Ce terme désigne en effet la « catégorie »¹⁰⁰⁸ correspondant au jugement dit « assertorique »¹⁰⁰⁹, à savoir celui qui énonce un simple fait, indépendamment de toute considération modale de possibilité ou de nécessité. Comme catégorie, l'existence est un concept pur de l'entendement, que celui-ci possède indépendamment de

toute expérience : si en effet on admet avec Aristote que l'opposition entre exister et ne pas exister est la plus universelle de toutes, et si l'on admet, avec Kant et Hume, que rien d'universel ne peut être connu à partir de l'expérience, toujours factuelle et singulière¹⁰¹⁰, il faudra conclure que l'entendement ne pense pas cette opposition à partir de l'existence donnée des réalités empiriques, mais au contraire qu'il ne pense celle-ci que moyennant sa catégorie *a priori* de l'existence. D'un autre côté, cette catégorie, concept premier, resterait vide si elle ne trouvait à s'appliquer aux existants donnés dans l'expérience : c'est pourquoi le « deuxième postulat de la pensée empirique » définit le « réel » comme « ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience », c'est-à-dire « la sensation »¹⁰¹¹. La notion d'existence n'a d'objectivité qu'autant qu'elle s'applique à ce qui existe *pour nous*, c'est-à-dire à ce qui nous apparaît comme objet d'une perception sensible. Et l'explication objective d'une existence consistera aussi à rattacher un phénomène à un autre phénomène, c'est-à-dire une autre existence empiriquement donnée. Kant affirme pourtant que l'existence empirique d'un phénomène requiert aussi une autre explication, qui consiste à y voir l'effet en nous d'une chose qui subsiste *en soi*, indépendamment de la perception que nous en avons : « car autrement il s'ensuivrait cette proposition absurde qu'il y aurait manifestation (*Erscheinung*) sans rien qui s'y manifeste »¹⁰¹². Sauf à être la *manifestation* de quelque chose, le phénomène ne serait qu'une pure *apparence*, et la prétendue connaissance scientifique une illusion. Le phénomène sensible n'est ainsi tenu pour seule réalité connaissable qu'à la condition d'être considéré comme l'effet d'une chose en soi qui est sa « cause non-sensible (*nichtsinnliche Ursache*) »¹⁰¹³, comme telle inconnaissable. Les contemporains de Kant, tel Jacobi, ont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

même terme *être*, lequel apparaît sans doute irrémédiablement polysémique, mais doit du même coup faire l'objet d'une élucidation à laquelle ne se livre aucune des sciences précitées. Aussi Aristote conclut-il qu'il doit exister une *science de l'être en tant qu'être* (ou, pour serrer le grec de plus près, de l'étant en tant qu'étant : *to on hêi on*). Si en effet l'on ne rendait pas compte de ce que c'est que d'être, si en d'autres termes on ne répondait pas à la question : « qu'est-ce que l'étant (*ti to on*) ? »¹⁰⁶², la science ne pourrait être distinguée d'un discours sophistique ou fictif, et c'en serait fait de la science en tant que science. Comme œuvre propre du *logos*, la science paraît donc requérir la constitution d'une *ontologie*.

L'effort d'Aristote en ce sens paraît expliquer le terme heideggérien, puisque ce qu'il fonda sous le nom de *philosophie première*, et qui reçut par la suite celui de *métaphysique*, consista pour l'essentiel à montrer que le projet d'une science de l'être en tant qu'être ne pouvait aboutir que sous la forme d'une science du divin¹⁰⁶³. Rendre compte de l'étant en tant qu'étant devait en effet consister d'abord à découvrir le sens fondamental de l'être, c'est-à-dire à comprendre la question de l'être comme celle qui demande : *qu'est-ce qui est l'étant ?* Certaines réalités n'existant que comme attributs d'autres choses, c'est ces dernières qu'il faut désigner avant tout comme étants – les *substances* –, tandis que le reste sera traité comme leurs *accidents*. La science toutefois ne saurait se réduire à une telle catégorisation des êtres : elle demande leur explication, et non pas seulement la définition de ce qu'ils sont. Or expliquer consiste à montrer *pourquoi* une chose est, c'est-à-dire pourquoi elle est comme elle est : la science veut une connaissance par les causes¹⁰⁶⁴, de telle sorte qu'elle énonce ce que l'étant comporte de nécessité intelligible, sous la forme de vérités elles-mêmes

nécessaires, qui échappent ainsi aux aléas de l'opinion. Aristote en conclut sans peine que si la science doit expliquer la manière d'être des substances, ce ne peut être qu'en montrant comment certaines substances sont causes pour les autres, qui ne sont qu'en dépendant de ce qui les fait être¹⁰⁶⁵. Expliquer les êtres en tant qu'ils sont, et non pas seulement en tant qu'ils sont ceci ou cela, expliquer l'être en tant que tel, reviendra alors à rattacher tout ce qui existe substantiellement à une substance première, qui ne soit elle-même l'effet de rien d'autre. C'est un tel être que traditionnellement l'on dénomme Dieu – ou le dieu (*ho théos*) –, et l'ontologie accomplie doit alors s'appeler *théologie*.

Heidegger ne met nullement en question cet accomplissement¹⁰⁶⁶. La pensée grecque est bien pour lui celle qui a fait surgir la *question de l'être*, sous une forme qu'Aristote déjà présentait comme ancienne, et toujours en attente de réponse¹⁰⁶⁷. Que, notamment chez ce dernier, ladite pensée ait répondu à sa question par une affirmation de l'être divin, comme objet de la connaissance suprême, s'explique du fait même qu'elle a recherché cette réponse sur un mode *logique* : une ontologie ne pouvait qu'être théologie dès lors que son discours ne se contentait pas d'être énonciatif, voire d'être une simple parole, mais voulait être vrai par le moyen d'une explication, d'une justification, bref d'une fondation rationnelle. Là commençait le fameux *oubli de l'être*, qui est moins le fait des Grecs eux-mêmes que de ceux qui ont pensé jusqu'à nos jours à partir d'eux : il s'agit en fait de l'oubli que la conception rationnelle de l'étant a été et demeure une *interprétation* de l'étant propre à la pensée grecque, interprétation ignorée auparavant et ailleurs, interprétation qui pas plus qu'aucune autre ne peut se prévaloir d'être définitive, ni la seule

possible¹⁰⁶⁸. On pourrait chercher une confirmation du jugement de Heidegger dans ce qui est peut-être le moment crucial de cette interprétation, à savoir la justification aristotélicienne de l'axiome de contradiction¹⁰⁶⁹. Ce dernier affirme la cohérence logique de l'étant, et entend fonder sur elle toute démarche démonstrative. Or Aristote le justifie en montrant qu'il est indéniable, parce que celui qui prétend le nier ne peut le faire sans l'affirmer : c'est s'installer dans le *logos* pour attester la validité du *logos*, assurer de sa pertinence ontologique en vérifiant qu'il est logiquement inamissible. Dès lors, l'interprétation théologique de l'ontologie consiste à retrouver dans l'être la nécessité logique selon laquelle il n'est de vérité dérivable qu'à partir de vérités premières qui ne le sont pas : l'étant en totalité, l'étant comme tel suppose inévitablement, de ce point de vue, un *étant premier*.

Ce jugement sera confirmé si l'on considère l'assomption de la rationalité grecque dans le rationalisme métaphysique classique. Elle s'exprime en son point culminant dans la formulation leibnizienne du principe de « raison suffisante » : *nihil est sine ratione*, principe qui selon Leibniz vaut pour toutes les existences autant que pour toutes les vérités énonçables¹⁰⁷⁰. Ce principe permet à Leibniz de conclure que c'est en Dieu qu'est la raison de tout, ce qui revient à concevoir celui-ci comme l'être qui est à lui-même sa propre raison d'être, soit l'être absolument nécessaire par soi¹⁰⁷¹. Heidegger fait pourtant finement remarquer que le principe du rationalisme métaphysique est voué à une circularité, et même à une contradiction inévitable¹⁰⁷². Car le principe est lui-même une proposition, et il tombe donc sous la nécessité qu'il énonce. Or si l'on pouvait rendre raison du principe de raison, il ne serait pas un principe, mais une conséquence. Il y aurait bien alors un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conduites humaines, est la forme de cette donation de sens qui s'avère oublieuse de ce qu'elle est, il paraît absurde de vouloir penser de cette manière l'être qui par excellence ne saurait recevoir son sens d'un autre. Une telle pensée serait une forme de ce que les Écritures bibliques ont depuis longtemps dénoncé comme *idolâtrie*, soit un culte rendu à une figure du divin faite de main d'homme, c'est-à-dire un dévoiement de l'adoration du Créateur en direction de la créature¹¹⁰⁸. Il faudra en conséquence juger idolâtrique toute prétention à expliciter la foi sous la forme de propositions, qui énonceraient prédicativement ce qu'est le dieu auquel la foi se rapporte. La théologie ne sera pas pour autant condamnée au mutisme, dès lors qu'existe, en dehors de la proposition, un discours non déclaratif, dans lequel Aristote incluait déjà « la *prière* »¹¹⁰⁹ : l'expression adéquate de la foi sera la louange, et la véritable théologie sera une *doxologie*.

On peut toutefois se demander à qui au juste s'adresse cette prière de louange. Un « dieu sans l'être » ne veut sans doute pas signifier un dieu qui n'existe pas. Mais comment éviter cette interprétation si ce n'est en énonçant – prédicativement – qu'il existe ? On voit ici quelle difficulté peut-être insurmontable se présente lorsque l'on veut faire avec la philosophie de Heidegger la même opération qu'en son temps Thomas d'Aquin voulut accomplir, au bénéfice de l'intelligence de la foi, avec celle d'Aristote. Car la foi entend bien réserver le culte de latrie au Créateur en tant que tel. Or la signification propre de ce terme est que Dieu est la cause originaire et libre qui fait exister tout ce qui n'est pas lui, ou qui cause tout à la fois l'existence et l'essence de ses créatures, contrairement à l'homme selon Heidegger, qui donne du sens à ce qu'il ne peut faire exister¹¹¹⁰. On peut certes voir là une conception ontique de la divinité,

mais la question est de savoir si précisément la notion de création peut être pensée d'un autre point de vue. En revanche, la notion heideggérienne de l'existence, comme de ce qui est en soi dépourvu d'intelligibilité, est sans doute inapplicable à ce qui est représenté comme la cause originaire, et aussi comme la cause finale de tout ce qu'il fait exister. Autant dire que croire au dieu créateur, et par suite le louer, c'est précisément récuser la conception heideggérienne de l'existence, inhérente à la conception proprement ontologique de l'être, et conséquemment la conception heideggérienne du rapport de l'homme à l'étant. Mais du même coup, la prétention à rendre un culte à un *dieu sans être* apparaîtra autant sinon plus idolâtrique que la théologie métaphysique qu'elle rejette : comment en effet louer quelqu'un dont ne peut savoir qu'il existe, si ce n'est en le posant comme ce qui donne sens à sa louange, tout comme d'autres ont voulu le postuler comme garant de l'ordre moral¹¹¹¹ ?

*

S'il s'agit de sortir de la double impasse que constituent une *théologie sans l'être* et une *ontologie sans Dieu*, on peut envisager de récuser l'une et l'autre. Cette double récusation fut le geste philosophique – ou antiphilosophique – de Nietzsche. La déconstruction heideggérienne du rationalisme métaphysique paraît en effet fortement anticipée par l'irrationalisme nietzschéen, dans la mesure où celui-ci, s'inspirant du vieux scepticisme, dénonce l'impuissance de la raison à accomplir son vœu de fondation absolue, mais dépasse en même temps le scepticisme en dénonçant chez ce dernier une croyance rémanente en la logique¹¹¹² : il faut en effet croire en la logique pour s'apercevoir, en la poussant, comme son inventeur Aristote,

au bout d'elle-même, qu'il est impossible de rendre raison de tout, au rebours des prétentions rationalistes. D'où chez Nietzsche l'installation non pas dans un doute sans cesse réalimenté par la mise en évidence logique de nouvelles apories, mais plutôt dans la renonciation à faire du *logos* le mode d'appréhension privilégié, voire exclusif, de ce qu'on n'appellera même plus des *choses*, tant ce terme est lesté de l'ontologie substantialiste dont il s'agit justement de se départir. Par là se trouve récusée non seulement la prétention d'un discours sur une transcendance divine, rejetée comme l'idole d'un arrière-monde, d'un *monde vrai*, à peine bonne à consoler de celui-ci pour autant qu'elle sert surtout à le dénigrer, mais encore toute prétention à un discours sur ce qui *est*, comme si un tel discours pouvait être autre chose qu'une *interprétation*, partielle et passagère, tentative apollinienne pour imposer la marque d'une forme fixe sur un devenir dionysiaque qui ne peut que l'emporter comme tout le reste. Nous croyons en Dieu parce que nous croyons en la grammaire, c'est-à-dire parce que nous prenons l'ontologie implicite de nos structures linguistiques pour des traductions d'un ordre des choses à la fois réel et intelligible, quand elles ne sont que le résidu de métaphores dont on a oublié qu'elles l'étaient¹¹¹³. Le perspectivisme nietzschéen entend dès lors substituer le point de vue du *devenir* à celui de l'être, mettant à son principe non plus l'absolue actualité du Dieu de la métaphysique, mais au contraire l'absolue indétermination de la *volonté de puissance*, cette volonté qui par définition ne saurait savoir *ce qu'est* ce qu'elle *veut*, et que pour cette raison Heidegger a très justement interprétée comme une « volonté de volonté »¹¹¹⁴.

Le rapport de ce dernier à la pensée nietzschéenne apparaît du même coup ambigu. D'un côté en effet, en dénonçant dans la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

faim, il y a, sous diverses formes, et antérieurement à tout jugement de la raison comme de toute visée de la volonté, une appréhension passionnelle de ce que nous éprouvons comme détestable : le mal comme tel est objet de *haine* comme le bien est objet d'*amour* ; s'il est présent, il cause *douleur*, *tristesse* ou *colère* – *aversion* et *crainte*, s'il est envisagé au futur – quand le bien est, lui, source de *plaisir*, de *joie*, de *désir*, d'*espoir*, voire d'*audace*.

Il n'y a aucune raison de penser qu'une telle expérience du mal soit le propre de l'homme, ou n'ait de signification qu'humaine. Les bêtes manifestent de la même façon que les hommes leur répulsion spontanée à l'égard de ce qui atteint ou menace leur intégrité physique, ou leur bien-être. Et même si, à l'instar de Descartes, on les considère comme des machines tout à fait dépourvues d'une conscience dont nous ne pouvons vérifier directement l'existence, reste que nous pouvons observer comment cette répulsion a une efficacité sélective dans leur comportement : c'est ainsi que l'oiseau tente de fuir quand le chat l'attaque, et pousse des cris perçants quand il est capturé. Quant à Pavlov, il induisit chez ses chiens des réactions d'allure névrotique en les amenant, par le conditionnement de leurs réflexes, à éprouver tout à la fois l'attrait pour la nourriture et la crainte du coup de bâton : l'intervention artificielle de l'homme ne fait ici qu'exploiter une disposition naturelle à identifier et sélectionner les êtres ou les situations en tant que favorables ou défavorables, et cette disposition peut être mise au compte, antérieurement à toute rationalité éthique, de la vie elle-même. Aussi bien Nietzsche a-t-il vu dans la valorisation morale des conduites la forme humaine d'une évaluation qui lui apparaissait coextensive à la manière d'exister qui est celle des vivants en général. C'est très clair si l'on considère la forme animale – sensitive et motrice – de la vie : les bêtes ont besoin pour vivre,

que ce soit par instinct ou par apprentissage, de savoir identifier sélectivement ce qui est propre à assurer leur subsistance, ou risque de la compromettre. C'est ainsi que le koala connaît d'instinct les rares espèces d'eucalyptus, parmi les quelque cent vingt-cinq existantes, dont les feuilles ne sont pas toxiques pour son organisme, tandis que le lionceau a besoin d'apprendre avec sa mère à chasser ses proies, au lieu et au moment convenables : un lionceau domestiqué, et relâché dans la nature, est condamné à mort, faute d'avoir bénéficié de cet apprentissage. On voit ainsi qu'il y a du mal pour les êtres vivants dans la mesure où ils sont par essence des êtres de besoin, et les végétaux, même sans système nerveux, ni conscience, ni capacité de réaction, sont à cet égard logés à la même enseigne que les animaux : eux aussi meurent du manque d'eau, ou de l'absorption de substances toxiques, la toxicité consistant dans une incompatibilité, virtuellement destructrice, avec le métabolisme physiologique d'un organisme.

Que le mal soit ce qui fait mal n'a donc pas seulement une signification sensible ou affective : il y a mal quand un désordre ou un déséquilibre vient affecter l'ordre d'un tout organisé – un *organisme* –, et le mettre momentanément dans un état tel que, consciemment ou non, il tende à s'en départir. Claude Bernard définissait la vie comme « l'ensemble des forces qui luttent contre la mort », et la biologie nous a appris que celle-ci résulte finalement de l'accumulation d'accidents dans la réplication du génome au cours de la reproduction cellulaire, tribut payé par le vivant à ce qui apparaît comme un destin inévitable lié à l'existence matérielle, et à la mobilité qu'elle implique. En-deçà de la souffrance du deuil et de la qualification morale de sa provocation, la mort apparaît comme la hantise essentielle du vivant, ce dont la menace est constitutive du sens d'être de ce dernier. Qu'elle finisse toujours par l'emporter n'empêche pas la

biologie de la concevoir comme l'effet d'un désordre, eu égard à la propriété naturelle d'un certain ordre : la perpétuation par réplication d'une structure génétique. C'est pourquoi les biologistes opposent le *normal* et le *pathologique* : la maladie, douloureuse ou pas, est elle aussi une forme naturelle du mal – naturelle au sens où elle est rendue possible par la nature qu'elle affecte, mais toujours vécue comme une contrariété de laquelle ladite nature cherche spontanément à s'affranchir : Aristote savait, après Hippocrate, que c'est l'organisme qui guérit, l'art du médecin ne pouvant jamais que l'aider à le faire. On peut dire alors que le mal apparaît là où il y a quelque chose comme un *ordre dû*, et une certaine *privation* de l'intégrité de cet ordre – un *désordre* – du fait d'un empêchement momentané et partiel. La manifestation biologique la plus éclatante du mal ainsi défini est la monstruosité, échec d'une orthogenèse résultant de ce qu'Aristote dénomme une « erreur de la finalité dans les êtres naturels »¹¹³⁷. C'est cette dernière notion qui permet de rendre compte de l'idée d'un ordre dû. La finalité est en effet la relation par laquelle un moyen est nécessaire à la réalisation d'une fin. C'est pourquoi Kant, après Aristote, veut qu'on reconnaisse une finalité là où des mécanismes sont coordonnés de telle sorte qu'ils produisent un résultat d'ensemble dont aucun d'eux n'est à lui seul la cause, ce qui est évidemment le cas dans un organisme, dans lequel il y a une relation causale involutive entre le tout et les parties¹¹³⁸. Dans certains cas, par exemple la cécité, un organisme est privé d'une disposition qu'il devrait posséder, sans que sa subsistance en soit du même coup détruite. Tel est le sens de la définition du mal comme *privation*, c'est-à-dire négation, dans un sujet, d'une perfection qu'il devrait naturellement posséder¹¹³⁹, et dont la possession se trouve accidentellement empêchée par une autre cause, non moins

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

peut nous faire juger qu'une chose est mauvaise, dans quelque ordre que ce soit, et notamment dans l'ordre moral, où le mal est censé pouvoir être imputé à une volonté libre, et comme telle responsable. « Les hommes (...) se croient libres », parce « qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes par lesquelles ils sont déterminés »¹¹⁷³. Le mal comme la liberté sont des voiles imaginaires jetés sur des lacunes de notre connaissance.

On comprend ainsi la formule d'Alain commentant Spinoza. Le nécessitarisme moniste et panthéiste du second conduit en effet à voir dans le mal une *idée inadéquate*, par opposition à la connaissance adéquate, dite « du troisième genre »¹¹⁷⁴, qui consiste à savoir, à partir de « l'idée vraie »¹¹⁷⁵ qu'est la définition de l'essence divine, que et comment toute chose en découle nécessairement. L'inadéquation consiste en ce que, jugeant une chose mauvaise, nous prétendons parler d'elle alors que nous n'exprimons que nous-mêmes, en tant que nous ne sommes pas Dieu parce que nous ne sommes pas tout l'être : « si l'âme humaine n'avait que des idées adéquates, elle ne formerait aucune notion de mal »¹¹⁷⁶. Ainsi, « toutes les idées, pour autant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies »¹¹⁷⁷, mais « la fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses »¹¹⁷⁸. Spinoza paraît ici très proche de ce qu'il réfute, puisqu'il ne peut expliquer l'illusion du mal qu'en y voyant l'effet d'une privation de connaissance, soit de son caractère partiel, car « il n'y a rien dans les idées de positif qui constitue la forme de la fausseté »¹¹⁷⁹ : celle-ci ne peut exister dans le cas d'une « ignorance absolue »¹¹⁸⁰, mais seulement là où une certaine connaissance se trouve être déficiente parce que limitée.

Le problème est ici que l'inadéquation de l'idée fallacieuse est, comme tout le reste, en Dieu, comme l'un de ses modes, soit comme une modification de ce mode de Dieu qu'est l'âme humaine. Il faut donc dire de Dieu, du fait même qu'il est censé être l'unique substance, qu'il est à la fois nécessairement adéquat à lui-même de par la perfection immuable de son essence, et nécessairement inadéquat à lui-même puisque cette inadéquation est une conséquence nécessaire de celle-ci. Cela peut certes signifier qu'en tant que modes finis de la substance divine, nous sommes condamnés à l'inadéquation et à l'illusion, notamment celles du mal et de la responsabilité : il nous faudrait alors avouer l'impossibilité pour nous d'être sages, c'est-à-dire spinozistes – seul Dieu pourrait l'être. Et l'on pourrait s'expliquer ainsi la présence dans le texte de Spinoza de propositions qui ont l'air de contredire ses principes, par exemple celles qui déclarent que « la Haine ne peut jamais être bonne »¹¹⁸¹, ou que « la Commisération », parce qu'elle est « une Tristesse », est « par soi mauvaise »¹¹⁸² ; ou encore celles par lesquelles Spinoza dénonce au nom de la liberté politique la censure contre ses écrits¹¹⁸³ ; ou encore sa prétention à enseigner le « bien suprême »¹¹⁸⁴ de l'homme, en avouant que « toutes les belles choses sont aussi difficiles que rares »¹¹⁸⁵.

Le problème posé par la nécessaire inadéquation de Dieu à lui-même peut apparaître comme le cas particulier d'une difficulté plus générale du monisme nécessitariste. Spinoza dénonce le mal et la liberté comme des illusions, au nom d'une nécessité universelle censément saisissable par la raison, soit par ces « yeux de l'âme » que sont « les démonstrations »¹¹⁸⁶. C'est assurément pourquoi il expose une éthique « démontrée suivant l'ordre géométrique (*ordine geometrico demonstrata*) »¹¹⁸⁷. Il s'agit en effet de faire admettre que les modes de Dieu découlent

de son essence de la même façon que les propriétés du triangle s'ensuivent de sa définition. Il y a toutefois ici un problème en ce que la vérité des théorèmes sur le triangle est strictement concomitante à la définition qu'ils explicitent : ils ne deviennent pas vrais au terme de leur démonstration, qui ne fait que révéler leur vérité, impliquée dans celle des prémisses. Au contraire, les modes qui sont censés être impliqués nécessairement dans l'essence divine ne lui sont pas coéternels : à tout moment, on peut dire que Dieu, substance unique, existe nécessairement, sans qu'il soit vrai que tous ses modes soient, bien qu'ils soient tous impliqués nécessairement dans son essence. L'essence du *Deus sive natura* implique donc nécessairement des modes qui pourtant n'existent pas alors qu'il existe. Hegel a vu là une contradiction qui semblait mettre en échec le monisme nécessitariste pour autant que celui-ci paraît incapable d'éliminer, comme autant de fictions, les notions de possible et de contingent : d'un côté, il faut dire que « la puissance de Dieu est son essence même »¹¹⁸⁸, c'est-à-dire que Dieu est tout ce qu'il peut, et ne peut que ce qu'il est ; d'un autre côté, il faut dire qu'à aucun moment, Dieu n'est tout ce qu'il peut être, puisqu'il produit la suite de ses modes, dont certains ne sont plus ou pas encore, ce qui revient à dire qu'il peut être autre qu'il n'est. Or, loin de voir là une réfutation du nécessitarisme, Hegel y voit plutôt ce que sa pensée requiert. La contradiction de Spinoza vient de ce qu'il en est resté à une conception « pétrifiée »¹¹⁸⁹ de la substance : il a continué de penser Dieu, l'être absolu, à la manière de ceux auxquels par ailleurs il s'oppose, à savoir comme « éternel »¹¹⁹⁰ et « immuable »¹¹⁹¹. Si l'être absolument nécessaire est celui qui existe par essence, et non pas sous l'effet d'une cause autre, soit celui dont l'essence implique l'existence (définition spinoziste de la *causa sui*)¹¹⁹²,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

existe, avec tout ce qu'il inclut, il « manquerait à ce qui est dû à l'univers, c'est-à-dire à ce qu'il se doit à soi-même »¹²⁴⁴, autrement dit : il pécherait contre sa propre bonté à ne pas faire exister la plus grande perfection créée qu'il conçoit. Il est clair qu'un tel rationalisme, selon lequel la raison exige de penser que Dieu ne pouvait créer un monde autre, obtient ce même acquiescement à la réalité que Nietzsche va chercher dans l'Éternel Retour – celui-ci n'ajoutant à celui-là que la conscience d'un mensonge à soi-même consenti – : « Si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur qui l'a choisi »¹²⁴⁵.

On peut toutefois se demander si le rationalisme leibnizien ne compromet pas ses propres intentions. Leibniz entendait d'une part rendre raison de ce qui est, sans réduire cette raison à une nécessité aveugle, forme de fatalité en définitive assez peu discernable de celle du hasard auquel Spinoza prétendait l'opposer. La notion de création permettait d'autre part de sauver la liberté en Dieu comme en l'homme, pour autant que le meilleur des mondes n'est que l'un des possibles, et non pas, comme Dieu, un être absolument nécessaire. Ce qui donne ici son sens à la création, c'est, premièrement, la bonté divine, et, secondairement, la perfection intrinsèque qui constitue la possibilité même du meilleur des mondes : « C'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer ; et cette même bonté, jointe à la sagesse, le porte à créer le meilleur ; cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir »¹²⁴⁶. Or, si c'est la perfection intrinsèque de son œuvre qui motive Dieu à la créer et l'en justifie, il s'ensuit qu'à ne pas le faire, Dieu ne ferait pas autant de bien qu'il peut, et

pécherait contre sa bonté, autant qu'en ne créant pas le meilleur des mondes. Et si « tout est lié dans chacun des mondes possibles »¹²⁴⁷ – sans quoi Dieu ne pourrait juger de leur degré de perfection –, il devient illusoire de penser que le cours des choses pourrait être autre qu'il n'est : la responsabilité morale que l'homme s'attribue apparaît alors illusoire puisque, quoi qu'il fasse, il devra se dire *a posteriori* que cela faisait partie de la perfection du meilleur des mondes, alors même qu'il ne pouvait se flatter de le savoir à l'avance. Un monde dans lequel Pierre se refuserait à renier, et Judas à trahir, ne serait pas le meilleur des mondes possibles. L'homme est ainsi condamné à se tenir pour libre parce qu'il ignore ce que Dieu connaît, mais celui-ci n'était pas lui-même *moralement* libre de faire exister autre chose que ce qu'il fait. On ne voit pas dès lors ce qui distingue le rationalisme finaliste de Leibniz du nécessitarisme spinoziste qu'il prétend réfuter. Et quoi qu'en dise Leibniz, on peut juger bien fondé ce que Bayle déduisait de ses thèses : « Il n'y a donc aucune liberté en Dieu, il est nécessité par sa sagesse à créer précisément un tel ouvrage, et enfin à le créer précisément par telles voies »¹²⁴⁸. On jugera même à bon droit préférable de suivre Spinoza, plutôt que d'aller penser que l'homme paie, que ce soit par les souffrances qu'il éprouve, ou les peines qu'il subit – jusqu'à l'éventuel enfer –, pour la bonne conscience de ce *boy-scout* métaphysique qu'est le dieu de Leibniz. Or leur opposition même est sans doute révélatrice de l'échec de leur commun rationalisme à penser le mal, c'est-à-dire à répondre par le moyen de la pensée à une expérience du mal au regard de laquelle toutes les consolations philosophiques apparaissent comme des cache-misère – expérience que l'irrationalisme nihiliste de Nietzsche n'a pas voulu dissimuler, a mise au contraire au centre de toute interrogation humaine,

mais sans lui offrir d'autre réponse que ce consentement à l'absurde qui pouvait apparaître comme une nouvelle forme de son annulation, seul moyen pour lui de « sauver le monde ».

L'intérêt d'un échec philosophique est toutefois d'indiquer ce qui est peut-être la seule voie possible pour l'éviter. Si le mal est pour la pensée un problème, ce n'est pas parce qu'il serait difficile de donner à cette notion une signification physique ou éthique, mais parce qu'elle paraît impliquer une affirmation métaphysique qu'elle rend en même temps énigmatique. Dès lors en effet qu'il ne s'agit plus seulement de combattre des réalités réputées mauvaises, médicalement (le sida), ou politiquement (le racisme), en fonction d'idées reçues, mais de s'interroger spéculativement sur ce qui peut donner leur sens à de tels combats, on en viendra sans doute à admettre que la notion même de mal suppose celle d'un *monde créé*, c'est-à-dire d'un monde qui pourrait être autre qu'il n'est, ou du moins aller autrement qu'il ne va, parce que, fondamentalement, il pourrait ne pas être : c'est bien ce que paraissent confirmer les efforts du rationalisme philosophique, soit pour éliminer, soit pour sauver ensemble, les deux notions, tout autant que leur commune dénégation nihiliste. La solution aux contradictions du rationalisme est alors de renoncer à ce qui apparaît comme leur source, à savoir le *principe de raison*, ou ce qu'il en reste dans le consentement nihiliste à l'absurde. Il s'agit en fait ici de sortir d'une fausse alternative entre sens et non-sens. Ce qui produit la contradiction n'est pas l'idée qu'il y aurait un sens aux choses, intelligible pour nous au moins en partie, mais l'idée que Dieu ne pourrait créer qu'en étant motivé par la perfection de son œuvre, faute de quoi rien ne pourrait l'excuser du mal qu'elle comporte. Renoncer à cette supposition n'est pas dénier tout sens à ce qui existe, mais revient seulement à admettre la pleine *gratuité* de la création. C'est en effet par un pur sophisme que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conscience, n'est jamais suffisamment présent à lui-même, présence à ce qui est présentement, comme si, plutôt qu'ici et maintenant, on vivait dans un ailleurs imaginaire. Ou alors faut-il ne voir dans ce passé trop présent qu'un faux passé, le passé devant plutôt être défini comme ce qui n'est plus susceptible de peser d'aucune manière ?

*

Sans doute pourrait-on se dire que le paradoxe du passé n'est autre que celui de la temporalité en général. Lorsque saint Augustin cherche à répondre à la question « qu'est-ce que le temps ? »¹²⁸⁵, il rencontre d'abord la difficulté que celui-ci semble se réduire à trois *non-êtres* : ce qui n'est plus, ce qui n'est pas encore, et ce qui n'est pas du temps, dans la mesure où le seul temps qu'on puisse reconnaître comme existant – le *présent* – n'est qu'un point de passage instantané, sans durée, entre les deux autres¹²⁸⁶. Reste alors à exprimer l'essence de la temporalité à l'aide de la problématique métaphore d'un « étirement de l'âme (*distensio animae*) »¹²⁸⁷, lequel n'a évidemment rien de spatial, mais signifie la présence simultanée en l'âme des trois parties du temps : le « présent des choses présentes », le « présent des choses passées », et le « présent des choses futures »¹²⁸⁸, sous les trois formes d'intentionnalité que sont la conscience (*attention*), le souvenir (*rétenion*), et l'anticipation (*protension*). Le paradoxe du temps est que, selon la logique de son intuition primordiale, ses parties ne sauraient coexister¹²⁸⁹, et que pourtant, selon la même logique, elles n'ont de réalité qu'à coexister au sein de cette instance trans-temporelle qu'est l'âme.

Cette analyse augustinienne donne sans doute son sens à la

conception bergsonienne selon laquelle l'appréhension véritable, non spatialisante, de la temporalité – l'intuition de la *durée* – consiste à percevoir le temps comme « indivisible »¹²⁹⁰. Nous éprouvons *l'épaisseur* de ce que nous appelons « notre présent », et auquel nous ne « pensons » que comme « à un certain intervalle de durée »¹²⁹¹. Bergson oppose à cette expérience de la réalité du temps l'échec de l'analyse conceptuelle à rendre compte de celle-ci, puisqu'elle le réduit à trois néants logiques. Mais d'un autre côté, dire que, dans la perception du changement, non seulement « nous sentons » le temps « indivisé », mais que « nous devons le déclarer indivisible »¹²⁹², c'est lui prêter le prédicat qui sert précisément à définir l'instant présent en tant que limite entre un passé et un futur : on pourrait sinon se contenter de dire comme Aristote que le temps est « continu »¹²⁹³, c'est-à-dire à la fois indivis, potentiellement divisible, et irréductible à une somme d'éléments simples. Il y a en fait convergence entre l'analyse intellectuelle et l'appel bergsonien à l'intuition : car le présent ne peut être qu'instantané, et comme tel indivisible, mais il n'en est pas moins lourd de notre passé et « gros »¹²⁹⁴ de notre avenir. Le souffleur d'Anouilh, qui explique au public que « le temps, c'est tout en même temps », ne s'y trompe pas, et c'est pourquoi Bergson enseigne que « la mémoire n'a (...) pas besoin d'explication » : car « le passé se conserve automatiquement »¹²⁹⁵, et « la conservation du passé dans le présent n'est pas autre chose que l'indivisibilité du changement »¹²⁹⁶. Or « sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité »¹²⁹⁷, c'est-à-dire l'identité vide de l'instant, limite indivisible.

On est tenté d'en conclure que le présent n'a d'autre réalité

que celle de tout ce passé qui, de droit, lui est encore présent. Il y a là un nouveau paradoxe, car il faudrait admettre, contre l'expérience ordinaire, que rien du passé n'est jamais perdu, ou que le passé ne passe pas. Or Bergson n'ignore évidemment pas le fait de « l'oubli », mais il y dénonce une simple apparence : « ce n'est plus la conservation du passé qu'il s'agira d'expliquer, c'est au contraire son apparente abolition »¹²⁹⁸. C'est dans « la structure du cerveau » que Bergson trouve l'explication : « la nature a inventé un mécanisme pour canaliser notre attention dans la direction de l'avenir, pour la détourner du passé »¹²⁹⁹. La « fonction du cerveau » consiste à « amener » à la conscience, « sous forme de “souvenirs”, telle ou telle simplification de l'expérience antérieure, destinée à compléter l'expérience du moment »¹³⁰⁰. Ce serait donc le présent, envisagé sous l'aspect de l'activité, qui donnerait du poids – de *l'importance* – au passé, sous la forme de ce que nous appelons l'expérience acquise : celle-ci désigne le passé présentement mis en œuvre, et susceptible d'efficacité actuelle, par opposition à « cette partie de notre histoire qui n'intéresse pas notre action présente »¹³⁰¹. L'oubli est ainsi expliqué comme un détournement de l'attention, au moyen du filtre cérébral, qui la concentre sur le présent en focalisant les organes sensoriels qu'il commande. La nécessité pragmatique de cette focalisation est ce qui nous rend momentanément ignorants de l'unité indivisible de notre durée personnelle, que le travail de l'intuition doit nous permettre de retrouver. Que le passé soit présent, et même tout entier présent, telle serait donc l'essence même de la temporalité consciente, laquelle n'aurait aucune réalité sans « la mémoire », qui « n'a pas besoin d'explication »¹³⁰².

La prégnance du passé dans le présent ne suffit toutefois pas à en définir le *poids*, car celui-ci y ajoute la connotation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

»¹³⁵⁵. Il faut aussi dès lors faire tenir ensemble, paradoxalement, les deux propositions apparemment contradictoires : « que rien ne me vient qui *ne soit choisi* », et que chacun soit en condition d'« “avoir à être son propre passé” »¹³⁵⁶. Sartre formule aussi clairement que possible la contradiction de sa conception du rapport au passé, en écrivant que « la nécessité de notre contingence implique que nous ne pouvons pas ne pas le choisir »¹³⁵⁷.

Il est également clair que cette contradiction est pour lui une difficulté essentielle, qui le conduit à expliquer comment il est possible à la fois d'avoir et de n'avoir pas le choix. La solution sartrienne est que la liberté consiste à toujours décider absolument non pas de l'existence de ce qui existe, mais du sens qu'elle lui confère : le Pour-Soi ne décide ni de l'existence de l'en-soi, « incréé, sans raison d'être », et « de trop pour l'éternité »¹³⁵⁸, ni de sa propre appartenance à l'en-soi, mais seulement de la valeur qu'il leur accorde et en fonction de laquelle il existe comme Pour-Soi, c'est-à-dire en se donnant sa propre essence. Ainsi « le projet fondamental que je suis décide absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour les autres le passé que j'ai à être »¹³⁵⁹ : « tout mon passé est là, pressant, urgent, impérieux, mais je choisis son sens et les ordres qu'il me donne par le projet même de ma fin »¹³⁶⁰. Sartre en conclut une intéressante inversion, car cela revient à dire que « la seule force du passé lui vient du futur » : en effet, « sa valeur absolue dépend de la confirmation ou de l'infirmité des anticipations qu'il était. Mais c'est précisément de ma liberté actuelle qu'il dépend de confirmer le sens de ces anticipations (...) ou de les infirmer »¹³⁶¹. Sartre note qu'on peut voir ici une analogie entre la personne et la société : « si les sociétés humaines sont historiques, cela ne provient pas simplement de

ce qu'elles ont un passé, mais de ce qu'elles le *reprennent* à titre de *monument* »¹³⁶², et, tout comme elles, « la personne humaine a un passé *monumental* et *en sursis* »¹³⁶³. Du point de vue de la liberté, ce qui importe n'est pas que le passé ait été, mais le sens qu'on lui donne pour décider de l'orientation du futur. On peut donc ne reconnaître au passé qu'une « nécessité conditionnelle »¹³⁶⁴, celle qui selon Aristote n'était pas exclusive de tout choix : « le passé est indéfiniment en sursis parce que la réalité-humaine “était” et “sera” perpétuellement en attente »¹³⁶⁵. La solution du problème sartrien est donc que « notre passé » ne « s'impose et nous dévore » que dans la mesure où nous le « choisissons (...) à la lumière d'une certaine fin »¹³⁶⁶. Dès lors en effet, « la force de contrainte de mon passé étant empruntée à mon choix libre et réfléchissant, et à la puissance même que s'est donnée ce choix, il est impossible de déterminer *a priori* le pouvoir contraignant d'un passé »¹³⁶⁷.

C'est là sans doute ce qu'il faut admettre pour pouvoir attribuer à l'homme cette liberté absolue et cette responsabilité sans limites que lui prête Sartre. On ne peut certes lui contester qu'il ne saurait y avoir de liberté s'il y a contrainte¹³⁶⁸, ni, par suite, si l'avenir perdait toute indétermination du seul fait de ce qui l'a précédé : il n'y a de liberté projective et élective qu'autant qu'il est possible de faire de ce qui a été fait quelque chose qui n'est pas toujours déjà tout fait. Pourtant, comme le reconnaît Sartre lui-même, c'est toujours de tel passé déterminé qu'il s'agit de faire éventuellement autre chose, et rien n'indique *a priori* qu'on puisse en faire n'importe quoi. Sartre a beau prétendre que pour le marcheur fatigué, sa fatigue « est simplement un des nombreux modes possibles pour [lui] d'exister [son] corps »¹³⁶⁹ – c'est-à-dire que celle-ci n'est qu'à

la condition de faire partie de son projet existentiel –, celui qui souffre physiquement et moralement des conséquences d'une déficience héréditaire a sans doute le choix entre ne rien faire et se soigner, mais acceptera difficilement de considérer la racine de son état comme l'objet de son propre choix. Aussi bien Sartre est-il conduit à soutenir des propositions radicales, aussi logiques que paradoxales : « en un certain sens, je *choisis* d'être né »¹³⁷⁰. Un tel choix se manifeste assurément dans le fait de ne pas se suicider et d'adopter une attitude consciente, approbatrice ou réprobatrice, à l'égard de ses origines familiales et sociales. Mais il a fallu pour cela être né tout court, malgré qu'on en ait, et né avec des dispositions naturelles – potentielles – à opérer de tels choix, ce qui, aux dires de Sartre, est le strict privilège d'une espèce, la nôtre, dont il nie qu'elle ait une nature à seule fin d'affirmer la liberté de ses membres, comme si ces derniers pouvaient tenir cette liberté d'ailleurs que de leur naissance. Il est donc contestable que la liberté soit seule à pouvoir donner du sens et le reprendre à tout moment, puisqu'elle présuppose une nature qui l'en rende capable, et qui n'est autre que le passé héréditaire de l'espèce. Et assurément, ce passé n'est pas d'abord un poids, si la nature offre un sens déjà là, qui est de rendre possible la liberté elle-même : comme ouverture et réserve de sens, la nature fonde une liberté qui n'est réelle qu'à n'être pas absolue. Mais la manière dont Sartre s'emploie à nier le poids du passé pour sauver sa conception de la liberté consiste à assimiler, d'une manière qui ne peut être que problématique, une assomption rétrospective et une décision prospective, ce qui revient, au fond, à nier la temporalité elle-même.

*

Cette négation engendre une étonnante proximité entre le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

quelque chose que l'on pourrait posséder à l'instar d'un bien quelconque, ni de désigner celui qui serait censé en être le possesseur, s'il est vrai que le pouvoir circule entre une diversité d'instances dont chacune n'exerce le sien qu'en dépendance des autres. On peut alors se demander si la difficulté de désigner ce possesseur ne conduit pas à mettre en question la notion de pouvoir elle-même.

*

Il paraît certes absurde de douter qu'il existe quelque chose comme un pouvoir. La forme la plus évidente de celui-ci est en effet ce que nous appelons la *force*, concept auquel nous donnons d'abord une signification physique. Chacun peut faire l'expérience qu'il est incapable de soulever certaines masses, tandis qu'un autre le peut : un adulte peut en général faire, dans cet ordre de choses, ce qu'il ne pouvait faire enfant. C'est une loi élémentaire de la nature que la plus grande force l'emporte sur la plus faible, la force étant ici ce qui est susceptible de produire un déplacement dans une direction donnée, et que la physique définit comme le produit de la masse par l'accélération. Cette loi trouve à se vérifier dans la conception et le fonctionnement des balances autant que des barrages. Mais de tels exemples suggèrent que la réalité physique de la force est moins brute qu'on ne pourrait le croire. Par exemple, si je ne peux soulever une masse à bout de bras, je peux en devenir capable en me munissant d'un levier : les forces en présence sont les mêmes, mais l'effet qu'on en obtient diffère grâce à la machine simple, ce dont la physique fait la théorie en ajoutant à la notion de force celle de *moment*¹⁴⁰². Conformément à l'étymologie du mot, la machine se présente ici comme une ruse (en grec : *mèchanè*), qui permet de multiplier le pouvoir d'une

certaine force grâce à l'intelligence d'un dispositif.

Il ne semble pas très difficile d'étendre ces considérations à l'ordre politique. Max Weber caractérisait l'État par la confiscation de la force coercitive et répressive¹⁴⁰³ : la manifestation la plus empiriquement vérifiable de son pouvoir est en effet la présence et l'action des *forces de l'ordre*. La menace qu'elles représentent – la « crainte du gendarme » – est sans doute le moyen le plus répandu et apparemment le plus simple d'obtenir l'obéissance sans laquelle un pouvoir cesse d'exister comme tel : chacun se sent mieux en mesure d'exercer son droit de circuler, s'il sait que tout contrevenant, donc aussi lui-même, s'expose à des poursuites. De même en appelle-t-on aux amendes, voire à l'emprisonnement, pour opposer un obstacle aux fraudes ou aux escroqueries de ceux qu'un civisme déficient ne suffirait pas à dissuader. Pascal opposait le vrai pouvoir du « roi » qui « a la force » au « faux » pouvoir des « juges, médecins, etc. » qui « n'ont que l'imagination » : ceux-ci ont besoin « d'ornements », telles leurs robes, qui font croire à leur supériorité et impressionnent ceux qui recourent à eux, fussent-ils incompetents ; le roi, lui, « n'a que faire de l'imagination »¹⁴⁰⁴. Le pouvoir de la force est le plus évident parce qu'il est seul immédiatement reconnaissable, et qu'il est par là même indiscutable, ce qui, d'un point de vue politique, lui confère un grand avantage, comme garant de la paix civile : « La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute »¹⁴⁰⁵. Il est tautologique d'affirmer qu'« il est juste que ce qui est juste soit suivi », mais la définition du juste donne lieu à des conflits d'opinions qui sont un facteur de dissension sociale : seule la force empêche cette dérive, car « il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi »¹⁴⁰⁶. Si donc on peut préférer « l'empire fondé sur l'opinion et l'imagination

», parce qu'il « est doux et volontaire », sa faiblesse est de ne régner que « quelque temps », tandis que « celui de la force règne toujours »¹⁴⁰⁷.

Pascal montre toutefois lui-même la limite de ce point de vue. S'il est tautologique que la force – c'est-à-dire la puissance coercitive supérieure – s'impose quand elle s'exerce, il semble que son pouvoir ne dure qu'à se soutenir de ce qui ne relève plus de sa pure immédiateté. C'est ainsi que « tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant (...), il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant »¹⁴⁰⁸ : la logique de l'affrontement fondé sur le rapport de force est de tendre à sa propre fin, qui est la défaite du vaincu. « Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît ; les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc. »¹⁴⁰⁹. L'institution se substitue alors à la contrainte, « et c'est là que l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait : ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers, etc. »¹⁴¹⁰. Le pouvoir de la force est évident, mais provisoire : si elle est « le tyran (...) du monde », c'est « l'opinion » qui en est « la reine »¹⁴¹¹. Ce qui revient à dire que la réalité du pouvoir politique est essentiellement d'ordre symbolique, et qu'il n'en est pas moins réel pour cela.

C'est sans doute pourquoi Rousseau écrit 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 »¹⁴¹². L'état de droit est celui dans lequel la force n'a plus à s'exercer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

apparemment le plus durable, pourvu qu'il conserve la conscience qu'il en est capable, et qu'à terme le pouvoir ne peut rien sans lui. En droit comme en fait, c'est donc le peuple qui est la source du pouvoir, même si l'on ne saurait prétendre vérifier cette formule de façon simpliste à tout moment de l'histoire, en affirmant que le peuple a toujours et partout le pouvoir. Lorsqu'il disait que la démocratie est l'essence de la politique, Marx n'en appelait assurément pas à une simple constatation, mais plutôt à une forme de conscience – pour tout dire : à une *vérité* – telle que, lorsqu'elle fait défaut, cela entrave la capacité d'un peuple à exercer effectivement sa souveraineté. C'est en ce sens que l'on peut accorder à Hegel, nonobstant les connotations racistes dont il entoure sa proposition, que celui qui ne sait pas « qu'il est libre (...) est esclave et satisfait de sa servitude », car « il ne sait pas que l'esclavage est contraire à sa nature »¹⁴⁴⁷. Comme le pensait La Boétie, il y a sans doute plus de servitudes volontaires qu'on ne croit, ce qu'il n'attribue pas à une absurde abdication volontaire de la volonté, mais d'abord à « la coutume »¹⁴⁴⁸, c'est-à-dire l'habitude d'une condition asservie, et de la relative sécurité qu'elle comporte, puis à « cette ruse des tyrans d'abêtir les sujets »¹⁴⁴⁹, c'est-à-dire de les maintenir en état d'ignorance, enfin et surtout à ce « secret de la domination »¹⁴⁵⁰ qui est que « le tyran asservit les sujets les uns par le moyen des autres »¹⁴⁵¹, à savoir de ses complices ou « tyranneaux »¹⁴⁵² – les *petits chefs*.

Engels disait qu'une société a les gouvernants et les lois qu'elle mérite, proposition qui, à nouveau, prête à une interprétation simpliste dépourvue d'intérêt, mais qui signifie au moins que le degré de démocratie dont un peuple est capable est relatif à la conscience politique dont il fait preuve. Comme l'a écrit Aragon, « Rien n'est jamais acquis à l'homme... », et la

liberté politique, si elle doit appartenir au peuple et non seulement à certains, est un pouvoir qui est l'objet d'une conquête plutôt que d'une possession. C'est ainsi que Montesquieu écrivait que le ressort du régime républicain est « la vertu »¹⁴⁵³ – entendons : le *civisme* –, et Rousseau, tout en lui reprochant de n'avoir pas vu qu'elle est nécessaire à « tout État bien constitué », conclut qu'« un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes », mais seulement à « un peuple de dieux »¹⁴⁵⁴. Quoi qu'il en soit de ce pessimisme, le jugement des deux auteurs paraît bien signifier que « la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui » n'est pas seulement un « acquis de l'état civil », mais bien une condition de la liberté civile : « car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »¹⁴⁵⁵. On rejoint ici la leçon de Socrate, qui objectait à Calliclès qu'il pouvait difficilement prétendre satisfaire sa volonté de puissance en imposant sa domination (*archein*) sur les autres, sans acquérir ce pouvoir sur soi-même qu'on appelle la maîtrise de soi (*héautoû archein*)¹⁴⁵⁶. Que pourrait signifier une liberté politique qui n'aurait pour principe et fondement le pouvoir d'un libre arbitre, et la capacité personnelle d'acquérir par l'éducation les dispositions nécessaires à son bon usage ? Tel est sans doute le sens profond des doctrines du contrat social, qui donnent pour fondement à l'État le consentement volontaire de ses membres, ainsi que de la définition kantienne de ce « pouvoir moral »¹⁴⁵⁷ qu'est le droit comme « ce qui permet au libre arbitre de chacun de s'accorder avec la liberté de tous suivant des lois universelles »¹⁴⁵⁸.

La question se pose alors de savoir selon quelles modalités un tel pouvoir peut devenir effectif. Selon Rousseau, une condition restrictive s'impose pour que l'on ait affaire à un

véritable pouvoir du peuple sur lui-même. Car les lois sont « des actes de la volonté générale »¹⁴⁵⁹, mais celle-ci « est inaliénable »¹⁴⁶⁰ : par suite, « la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui »¹⁴⁶¹. Rousseau ne conçoit donc, en matière législative, qu'une démocratie directe, et sans doute est-ce une des raisons de son pessimisme quant à la possibilité de réaliser un tel régime, qui « suppose (...) premièrement un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres ; secondement une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses »¹⁴⁶². S'ajoute à cette première difficulté le fait que la volonté générale ne puisse s'exprimer que sous la forme du suffrage populaire¹⁴⁶³ : elle s'identifie alors à l'opinion majoritaire, qui reçoit ici le pouvoir légal de s'imposer aux minorités. Le pouvoir du peuple consiste dès lors en ce que tous consentent par avance à se soumettre à un tel arbitrage, si arbitraire qu'il puisse paraître, en général ou sur tel point particulier de législation. Par ailleurs, si un peuple devrait s'interdire toute délégation de « la *puissance législative* », il ne peut qu'y recourir en ce qui concerne « la *puissance exécutive* » : car « il faut (...) à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du Souverain (...). Voilà quelle est dans l'État la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n'est que le ministre »¹⁴⁶⁴. Cette subordination de principe ne suffit toutefois pas à empêcher que tout gouvernement n'ait une « pente à dégénérer »¹⁴⁶⁵, car, comme le rappelle Claude Lefort, « il n'y a pas de garantie objective contre l'abus de pouvoir »¹⁴⁶⁶ : c'est que « la volonté particulière agit sans cesse contre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

inconnaissable, celle de Dieu ne peut être *a fortiori* qu'objet de foi, et non de science¹⁵¹⁷.

Nous sommes dès lors devant une situation conceptuelle singulière. Si l'on reconnaît, à partir de l'expérience, la réalité d'une efficace réelle de causes secondes, c'est-à-dire dérivées, on en inférera, selon une logique que Kant a fortement réaffirmée¹⁵¹⁸, la dépendance de toutes les causes secondes à l'égard d'une cause première inconditionnée. Mais comme c'est le pouvoir causal reconnu aux causes secondes qui reconduit à celui de la cause première, la prémisse ne saurait être niée dans la conclusion, et c'est pour cela que Thomas d'Aquin, tout à l'opposé de Malebranche, ne pensait nullement diminuer la puissance et la gloire divines en jugeant Dieu capable de créer des êtres eux-mêmes capables d'exercer leur propre causalité, naturelle ou libre¹⁵¹⁹. D'un autre côté, pareille conception suppose que tout à la fois l'on distingue et articule une omnipotence divine et un pouvoir des créatures, réel mais limité par leur nature propre, quand Dieu peut, lui, être déclaré puissant absolument. On jugera sans doute que la compatibilité de ces deux pouvoirs peut difficilement être pensée sans comporter un élément de mystère : comment penser une toute-puissance créatrice sans la juger engagée en toute causalité créée¹⁵²⁰, et sans du même coup résorber la seconde dans la première ? Or le mystère réside peut-être moins dans ce problème que dans la manière dont paraît s'exercer le seul pouvoir qu'on puisse considérer comme absolu, à l'égard de ce qu'il fonde dans l'être. À s'en tenir à l'expérience, l'homme peut bien avoir conscience, d'une part, de pouvoir mettre efficacement en œuvre des causes efficientes, dont l'ignorance lui fait parfois cruellement défaut, par exemple quand il ne sait pas enrayer une épidémie ; et, d'autre part, de sa propre capacité

d'indépendance radicale, dans la mesure où, comme Marx le souhaitait, l'homme peut se rendre tout à fait indifférent à l'égard de l'idée même d'une toute-puissance divine. Si l'on admet celle-ci, il faudra donc concevoir qu'elle exerce sa causalité, dans un cas comme dans l'autre, sous la forme d'un *laisser-être*, c'est-à-dire que le pouvoir qui peut être réputé le plus absolu s'exerce pour ainsi dire sous la forme d'un *non-pouvoir*, condition – aux conséquences éventuellement tragiques – pour qu'il puisse exister quelque chose comme des libertés au sein d'une nature.

*

Au moins peut-on conclure qu'on répondra difficilement au singulier à la question posée, s'il est vrai que le pouvoir est le propre d'une cause, et que les causes sont multiples. L'usage absolu du terme en matière politique a en fait une signification proprement idéologique, qui consiste à parler du gouvernement de l'État comme s'il avait le caractère unique et total d'une toute-puissance divine, bref à diviniser implicitement le pouvoir politique, forme d'idolâtrie dont les régimes totalitaires ont été une tentative concrète, explicite ou dissimulée. Il y a du pouvoir pour autant qu'il y a de la causalité, et tout pouvoir réel apparaît comme la mise en œuvre d'une multitude de causes, surtout le pouvoir politique, qui tire sa force non seulement de la coopération active, mais tout aussi bien de l'abstention frileuse ou résignée de ceux qu'il administre. C'est pourquoi la plus grande illusion qu'un tel pouvoir puisse chercher à susciter, ou entretenir, est celle de son caractère absolu. S'il convient, dans l'intérêt général, que les compétences soient attribuées, et que l'on sache qui peut décider quoi, il peut aussi paraître profitable qu'il soit impossible de dire qui a le pouvoir, pour autant que

l'absence d'unité soit ici le signe d'une absence de confiscation, et que leur dépendance mutuelle impose aux pouvoirs humains limite et relativité. À tout le moins chacun peut-il, par la réflexion, faire l'expérience que sa « volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte », et comprendre qu'aucun pouvoir d'État n'anéantira ce « pouvoir de l'âme »¹⁵²¹, quelque entrave que le premier veuille imposer à la mise en œuvre pratique de l'autre.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

c'est-à-dire en un ensemble de choses organisées en fonction de projets humains. Or « l'affrontement entre monde et Terre est un combat (*Kampf*) »¹⁵⁵¹. C'est que l'homme ne peut être principe du sens que dans la mesure où l'existant qui le précède en est dépourvu : ainsi « la terre est l'afflux inépuisable de ce qui n'est là pour rien »¹⁵⁵². Dès lors, « reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer »¹⁵⁵³, c'est-à-dire à donner du sens à ce qui n'en a pas : il n'existe rien d'antérieur à l'homme – aucune vérité des choses – qui puisse être la norme du sens qu'il leur prête ; et par suite, tout sens humain donné aux choses est condamné d'avance à retomber dans le *non-sens* originel qui le précède. Si donc par nature, on entend ce qui existe avant l'homme et indépendamment de lui, alors il faut y voir l'obstacle par excellence, parce que son caractère insensé contrarie le sens que l'homme veut y introduire : la manifestation majeure de ce non-sens est la *mort*. Mais « être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*) »¹⁵⁵⁴, ce n'est pas seulement être condamné à mourir : c'est se savoir dressé contre le non-sens de l'existant, en étant voué à lui donner du sens, ce que Heidegger met au compte non pas d'un choix humain, mais d'un « destin voilé »¹⁵⁵⁵. Quant à la notion de nature héritée de la philosophie grecque, il faut y voir, dans la mesure où elle est la représentation d'un étant censément sensé, un moyen du combat que l'homme livre contre l'existant insensé, c'est-à-dire contre la nature comme ensemble des existants.

*

L'anthropologie philosophique de Heidegger peut être ramenée à une proposition fondamentale : l'homme, comme *Dasein*, est le principe non de l'existence, mais du sens.

Autrement dit : il n’y a de sens assignable à ce qui existe – aux *choses* – que par et pour l’homme. Cette affirmation est ce qui distingue le point de vue du philosophe, tel que Heidegger le comprend, et qu’il dénomme *ontologique*, du point de vue *ontique* qui caractérise tout à la fois le comportement des hommes dans la « banalité quotidienne », et la science dans son projet explicatif. Le concept classique de nature relève de l’ontique. Ce dernier point de vue consiste en effet à considérer l’étant sans le considérer quant à son *être* : l’étant est envisagé comme ayant un sens, c’est-à-dire comme identifiable et utilisable par l’homme – par exemple l’arbre comme fournissant du bois de charpente –, mais dans l’*oubli* de son *être*, c’est-à-dire du fait que ce sens lui est donné par l’homme. Le réveil de la question de l’être au début de *Sein und Zeit* visait en fait cette dernière affirmation, qui caractérise le point de vue ontologique du philosophe. C’est pourquoi Heidegger écrit d’une part que « “sens de l’être” et “vérité de l’être” disent la même chose »¹⁵⁵⁶, sont pour lui des expressions synonymes ; et d’autre part qu’« “Il n’y a” de l’être – non pas de l’étant – que pour autant qu’il y a vérité. Et la vérité n’est que pour autant et aussi longtemps qu’il y a *Dasein* »¹⁵⁵⁷. Il faut d’ailleurs noter que ce dernier terme ne renvoie pas principalement à l’homme individuel, ni à ce que la pensée moderne appelle sa subjectivité. Car l’individu trouve en naissant un sens déjà donné aux choses par une culture qui le précède, et qui est d’essence collective : l’individu se représente notamment les choses d’après ce que sa langue lui a appris à en dire. Or une langue n’est pas propre à un individu, mais à un peuple (*Volk*). C’est donc essentiellement en tant que peuple que l’homme est *Dasein*, soit ce par quoi l’étant reçoit son sens d’être : « Chaque langue est avènement du dire dans lequel, pour un peuple, s’ouvre historiquement son monde, et

« dans lequel la Terre est sauvegardée comme réserve »¹⁵⁵⁸, c'est-à-dire comme susceptible de recevoir un autre sens.

La thèse heideggérienne pourrait être rapprochée d'un argument couramment dirigé contre le recours aux causes finales en physique, et plus généralement dans les sciences de la nature. Le concept aristotélicien de cause finale, et le principe aristotélicien de finalité ont été exclus de l'explication physique comme *anthropomorphiques*. Le présupposé sous-jacent à cet argument est précisément qu'il n'y a de finalité connaissable que pour l'homme, qui oriente son activité d'après certains buts¹⁵⁵⁹, et que par conséquent, interpréter le devenir des êtres naturels en termes de moyens et de fins revient à projeter sur eux une structure d'être qui ne vaut que pour l'action humaine. Cette critique de l'anthropomorphisme a conduit la physique – momentanément – à renoncer à toute interprétation téléologique de la nature, et à lui substituer une explication purement mécaniciste. Il apparaît alors que la thèse heideggérienne donne une portée « ontologique » à ce qui n'avait dans la physique qu'une portée « ontique », qui en tant que telle n'intéresse pas Heidegger. Il est clair en effet que le mécanicisme n'est pas moins anthropomorphique que la téléologie puisque, d'une part, il trouve dans la machine, produit de l'art humain, le modèle d'explication des phénomènes naturels, et que, d'autre part, il répond au projet, consciemment formulé par Descartes, de rendre l'étant calculable et, comme tel, manipulable. Heidegger dénonce par là même une illusion de la physique classique : elle a prétendu se rendre plus « objective » que la physique aristotélicienne en ne reconnaissant d'autre causalité que la causalité mécanique, et Kant a fait la théorie de cette conception de l'objectivité scientifique dans sa *Critique de la Raison pure*. Mais cette objectivité comporte en fait l'illusion d'offrir une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

présenter comme un hasard ce à quoi précisément le hasard vient faire obstacle, à savoir l'orthogenèse, c'est-à-dire le développement d'un individu vivant conformément à la norme (*orthotès*) de son espèce. Sur ce point aussi, Kant a réactualisé le point de vue d'Aristote, en présentant la monstruosité comme une réponse spontanée de l'organisme pour sauvegarder sa finalité en dépit de ce qui lui fait obstacle¹⁵⁸⁹ : la finalité et son caractère normatif se révèlent ainsi jusque dans leur échec même.

Il n'y a dès lors aucun préjugé anthropomorphique à considérer la nature comme normative. Car l'existence et la nature des normes orthogénétiques ne dépendent pas d'abord de l'homme : il s'agit bien plutôt pour lui d'un donné qui existe en soi, et dont il fait l'expérience négative lorsque sa propre intervention vient faire obstacle à une orthogenèse, par exemple en administrant aux femmes enceintes une molécule tranquillisante, mais tératogène¹⁵⁹⁰, ou en assurant insuffisamment la maintenance de ses centrales nucléaires. L'écologie a en fait étendu la portée de ce que fait connaître la génétique. Car l'orthogenèse découle de la fonction structurante du génome, en tant que principe de cohésion et de cohérence internes de la substance individuelle, ce qui correspond très exactement à la fonction de la cause formelle dans le système aristotélicien des quatre causes. Mais la genèse d'une telle substance trouve aussi sa condition de possibilité dans l'ensemble des relations qu'elle entretient avec le milieu dans lequel et grâce auquel elle s'effectue. Or nous avons plus que jamais conscience que les modifications que nous imposons volontairement à ce milieu peuvent affecter ces conditions de possibilité. C'est pourquoi Castoriadis dénonce comme une illusion moderne l'idée qu'une invention technique et sa mise en

application constituent par elles-mêmes un accroissement de la puissance humaine, alors qu'il est devenu trop clair que cette sanctification de la technique conduit en fait à un accroissement des formes d'impuissance¹⁵⁹¹. Eu égard à certaines thèses philosophiques, on peut juger que, lorsque les hommes prétendent créer du sens, c'est-à-dire introduire un sens qui ne serait pas *supporté* – dans tous les sens du terme – par leur socle naturel, ils réussissent surtout à introduire du non-sens dans l'étant, plutôt que du sens. On comprend dès lors aisément que la conscience contemporaine soit devenue très méfiante et très sourcilleuse non seulement quant à la défense de l'environnement, mais aussi quant aux entreprises de manipulation génétique à des fins commerciales. On peut seulement s'étonner que les hommes n'exercent pas la même prudence quant aux interventions artificielles sur leur propre fécondité, comme si l'interférence avec ce processus naturel majeur devenait inoffensive et innocente du seul fait qu'elle concerne l'usage par les humains de leur sexualité.

La reconnaissance d'une normativité inhérente à la nature ne semble toutefois pas suffisante pour répondre à la question de savoir si cette normativité vaut non seulement pour les êtres qu'elle régit naturellement, mais aussi pour la volonté humaine en tant précisément qu'elle n'est pas l'effet d'une motricité naturelle. S'il est clair que les êtres naturels sont en tant que tels normés, il est tout aussi clair que le propre de l'humanité est de n'être soumise à de telles normes que si elle en fait le choix. C'est ainsi que nos connaissances en matière de génétique nous assurent que nous ne sommes pas, pour parler comme Edgar Morin, les « pantins de l'ADN », puisqu'elles nous ont rendus capables de modifier notre génome à *volonté* : nous disposons aujourd'hui de ce que Kant jugeait impossible, à savoir d'une

preuve scientifique et quasi-expérimentale de notre liberté, qu'il faudrait beaucoup d'aveuglement ou de préjugés pour ne pas reconnaître comme telle. Il n'y a aucune contradiction entre le fait que nous soyons, comme tous les vivants, programmés, et l'affirmation de notre qualité d'agents libres, puisque c'est précisément notre programmation biologique qui nous a ouvert la possibilité d'une modification volontaire des êtres naturels que nous sommes. Or cette proposition peut être généralisée, car toutes les propriétés naturelles des êtres offrent aux hommes, dès lors qu'elles sont connues, des possibilités pour, comme dit Aristote, faire faire à la nature ce qu'elle ne fait pas d'elle-même – par exemple : s'élever dans les airs grâce, entre autres, à la loi de la pesanteur, plutôt qu'à son encontre. On en conclura qu'il n'est pas plus naturel à l'homme d'être un bipède terrestre que de devenir un ingénieur capable de piloter une machine volante. Et sans doute reste-t-il vrai que, selon le mot de Bacon, « on ne commande à la nature qu'en lui obéissant », mais l'obéissance dont il s'agit consiste à tourner à son profit un mécanisme naturel, et non pas à laisser la nature en l'état. La nature ainsi considérée semble n'offrir aucune contre-indication quant à la production d'organismes transgéniques, ou au clonage humain, puisqu'elle en donne au contraire tous les moyens. En d'autres termes, la légalité des êtres naturels paraît n'offrir à l'homme que des moyens utilisables à volonté, qui en tant que tels ne peuvent constituer une norme pour celle-ci : si norme il y a, elle doit plutôt être cherchée du côté des fins qui peuvent faire considérer comme nécessaire le recours à certains moyens. C'est bien pourquoi Kant établissait une distinction si tranchée entre l'ordre du *technico-pratique*, dans lequel tous les impératifs ne peuvent être qu'*hypothétiques*, et l'ordre de l'*éthico-pratique*, dont les principes sont des impératifs *catégoriques*¹⁵⁹². Ce qu'il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

où il lui devient impossible de développer ses facultés humaines spécifiques : il est dénaturé, et vérifie *a contrario* que l'homme, parce qu'il possède en propre le *logos*, est aussi un *koinônikon zôion*, un animal naturellement fait pour la vie en communauté¹⁶¹⁶.

La solution de la difficulté consiste donc à ne définir la nature humaine ni comme un pur donné, tout fait d'avance – comme si c'était le cas de toute nature –, ni comme une prédétermination nécessitante de tout ce que l'homme fera et sera, mais plutôt comme une virtualité à accomplir, et, en tant que telle, la norme d'un devenir. Il faut donc distinguer deux significations de la notion d'humanité : l'appartenance à l'espèce humaine, et l'accomplissement des potentialités spécifiques de l'homme – distinguer, si l'on peut dire, *l'humanité* et *l'hominité*. Naître homme, c'est être humanisable, et de telle sorte qu'il puisse être fait obstacle à cette humanisation. L'inhumanité est donc possible, et l'on voit que, comme caractère moral, elle présuppose *l'hominité*, et chez celui qui la met en œuvre, et chez celui qui la subit. Ici la phrase de Térence retrouve un sens profond au-delà de ce qu'elle pouvait avoir de paradoxal : la dénonciation de l'inhumain ne nie pas, mais affirme la communauté de nature humaine, en tant que celle-ci comporte la possibilité d'accepter ou de refuser volontairement les exigences qu'elle implique.

Ainsi définie, l'idée de nature humaine peut servir de fondement aux exigences morales : car l'humanité n'est pas seulement un état de fait, une condition native, c'est aussi l'accomplissement de certaines dispositions rendues possibles par cette appartenance native à l'espèce, qui fait que « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition »¹⁶¹⁷. Montaigne nous ramène à Aristote, pour qui la nature est à la

fois *forme* et *fin* : l'humanité, accomplie par la culture, est la fin naturelle de quiconque possède la différence spécifique de l'homme. Or cet accomplissement ne dépend pas seulement de cette condition naturelle, mais aussi de la conduite volontaire de chacun, et de celle de son entourage, au cours de la période de formation de l'individu : car l'homme, selon Platon¹⁶¹⁸, est l'animal qui, capable d'en domestiquer d'autres – ce qui est pour eux un *accident* –, est voué par nature à se domestiquer lui-même. L'humanisation est donc un résultat contingent obtenu par le moyen d'actions contingentes, et la question morale est de savoir à quelles conditions celles-ci peuvent servir adéquatement à cette fin-là. N'ayant pas de nécessité physique, l'action n'a de nécessité morale que si elle est motivée par une fin nécessaire et, pour autant, universelle. L'accomplissement, pour chaque homme, de son humanité est une fin qui répond à ces deux conditions. Par suite, chacun ne peut considérer une action comme humainement nécessaire pour lui, sans admettre qu'elle l'est tout autant pour autrui : l'humanité, comme fin naturelle de l'homme, est donc bien au principe de l'universalité des lois morales, c'est-à-dire, concrètement, de l'identité des droits et de la réciprocité des devoirs. Il est intéressant de noter à cet égard que Kant, après avoir critiqué et rejeté le naturalisme eudémoniste des Grecs, est revenu à une conception en fin de compte identique à la leur du fondement de la moralité. Dans sa première formulation, la « loi fondamentale »¹⁶¹⁹ demande en effet de ne considérer comme moralement valide que ce qui peut être voulu universellement sans contradiction. Mais la deuxième dit que cela revient à n'agir que d'après une maxime qui puisse être considérée comme une « loi universelle de la nature »¹⁶²⁰. Et la troisième donne le sens des deux autres en disant qu'il s'agit de traiter « l'humanité », en soi autant qu'en autrui, «

comme une fin et jamais seulement comme un moyen »¹⁶²¹. L'humanité au sens moral consiste alors dans la conscience de la dignité de toute personne humaine en sa qualité de « fin en soi »¹⁶²², c'est-à-dire comme sujet de toutes les fins possibles, qui lui sont subordonnées à titre de moyens d'accomplir son humanité. En un sens, l'*Éthique à Nicomaque* ne disait pas autre chose, mais Kant, instruit par le christianisme, fut beaucoup plus clair qu'Aristote sur l'attribution universelle de la *dignité* à tout homme en tant que tel.

Cela permet de comprendre le sens courant de la notion d'inhumanité en tant qu'elle représente la forme extrême du mal moral. Si le bien moral consiste avant tout à reconnaître l'humanité de l'autre, et à le traiter d'après elle, le mal sous sa pire forme consistera dans la négation de cette humanité : non pas seulement la lésion d'un droit humain particulier – comme, par exemple, le vol – mais le refus de reconnaître à autrui la dignité d'un sujet de droits. Ce fut le cas dans l'esclavage – talon d'Achille de l'humanisme aristotélicien¹⁶²³ –, dont Hegel dit qu'il est pour l'homme « contraire à sa nature »¹⁶²⁴. Ce fut le cas dans les formes modernes de l'exploitation, voire de l'extermination des « sous-hommes »¹⁶²⁵, d'autant plus inhumaine qu'elle fut rationnellement programmée, c'est-à-dire que la différence spécifique de l'humanité y fut mise en œuvre pour anéantir certains de ses membres. Plus généralement, on parle d'inhumanité partout où l'on a le sentiment d'un excès dans l'infliction du mal par rapport à la mesure ordinaire des conduites humaines – mesure dont on peut assurément reconnaître le caractère culturellement variable, dans le temps et dans l'espace, sans pour autant en inférer un relativisme moral. Ainsi en va-t-il de la cruauté, de l'insensibilité, ou du raffinement dans la souffrance infligée. Ainsi en va-t-il aussi du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

plus apte à la souffrance de tous les animaux, ne rejette pas la souffrance en soi : il la cherche même, pourvu qu'on lui montre la raison d'être, le *pourquoi* de cette souffrance. Le non-sens de la douleur, et *non* la douleur elle-même est la malédiction qui a jusqu'à présent pesé sur l'humanité »¹⁶⁸⁵. Nietzsche trouve là l'explication du succès autrement incompréhensible de « l'idéal ascétique », c'est-à-dire de la forme aboutie, à ses yeux, de l'humanisme gréco-chrétien. Selon Nietzsche, et bien que l'Évangile dise parfois exactement le contraire¹⁶⁸⁶, c'est en faisant « voir dans toute souffrance le châtement d'une *faute* »¹⁶⁸⁷ que l'ascétisme a donné sens à la souffrance. L'ascétisme sauvait ainsi l'homme du nihilisme, quoique d'une manière contradictoire puisqu'il était lui-même nihiliste à l'égard de la vie : « haine de ce qui est humain, et plus encore de ce qui est "animal", et plus encore de ce qui est "matière" (...) – tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté d'anéantissement*, une hostilité à la vie », mais « l'homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout »¹⁶⁸⁸. La « volonté du néant », c'est la renonciation au vouloir-vivre, prônée par Schopenhauer, c'est la quête bouddhique du Nirvâna, que Schopenhauer assimilait, sans rigueur excessive, au christianisme. On peut, quoi qu'il en soit, accorder à Nietzsche que c'est une volonté contradictoire et impossible que celle qui veut se supprimer elle-même comme volonté. Mais elle révèle, par sa contradiction même, que le vouloir est pour l'homme une condition inéliminable. Or vouloir, c'est viser un *but*, et c'est pourquoi l'on vise le néant comme un but, faute de pouvoir s'abstenir volontairement de vouloir.

Si le nihilisme révèle ainsi la notion d'un inhumain fondamental, cela veut dire qu'il comporte tout aussi bien un certain sens de l'homme. L'homme s'éveille à lui-même dans la

confrontation à cet inhumain. L'homme est cet animal que sa souffrance amène à faire du sens de son existence l'objet d'une question : « Si l'on fait abstraction de l'idéal ascétique, on constatera que l'homme, l'*animal*-homme, n'a eu jusqu'à présent aucun sens. Son existence sur la terre était sans but ; "pourquoi l'homme existe-t-il ?" – c'était là une question sans réponse »¹⁶⁸⁹. Tout autre animal a sans doute pour la souffrance et la mort de la répulsion, mais il souffre apparemment sans se poser de question, et sans redoubler sa souffrance par un questionnement lancinant sur le sens de sa vie. L'homme en revanche prend conscience que vivre, c'est vouloir, et que vouloir, c'est tendre à un but. Pour un être qui n'a pas à déterminer son existence par la conscience, voire le choix, de son but, le problème du sens de son existence ne se pose pas. Mais pour un être qui vit de manière consciente, la vanité de l'existence est insupportable, et le sens devient objet d'« angoisse »¹⁶⁹⁰, ou de « souci »¹⁶⁹¹. C'est pourquoi « le *Dasein* [l'homme] est un étant pour lequel il y va dans son être de cela même »¹⁶⁹². On ne peut donc pas dire que le nihilisme élimine toute sorte de définition de l'homme : il en comporte bien une, même si elle est plus dubitative que celle d'Aristote. Et à vrai dire, elle est passablement traditionnelle, puisqu'elle présente l'homme comme l'être qui se demande : *pourquoi ?*, ce qui est le commencement de la rationalité. Plus encore, l'homme du nihilisme est un être qui s'interroge sur sa destination ultime, et il ne faut pas s'étonner à cet égard que Heidegger rapproche sa conception du souci (*Sorge*) de la notion augustinienne de « *sollicitudo* »¹⁶⁹³ – inquiétude de soi qui, selon saint Augustin, est le propre d'un cœur que l'Absolu n'a pas encore rassasié¹⁶⁹⁴. L'homme du nihilisme est en fait un *animal métaphysicien*, ou, comme disait Jacques Maritain : « un animal

qui se nourrit de transcendantaux »¹⁶⁹⁵.

On comprend aussi par là que Heidegger ait lui-même défini ce qu'il faut bien considérer comme une forme d'inhumanité – la seule à ses yeux. Il y a en effet selon lui une forme inauthentique de l'existence humaine, celle qui consiste de la part de l'homme à vivre en oubliant, ou en ignorant sa réalité humaine, sa condition de *Dasein* sollicité par la question du sens de son existence, et du même coup par la « question de l'être », qu'aux dires de Heidegger la métaphysique occidentale aurait « oublié »¹⁶⁹⁶. La vie inauthentique peut être aisément rapprochée de ce que Pascal appelait le « divertissement »¹⁶⁹⁷ : une incapacité d'être soi, qu'il considérait comme « la plus grande de nos misères »¹⁶⁹⁸. Il s'agit moins du goût frivole pour le jeu que de l'absorption de la conscience humaine dans les préoccupations quotidiennes. Le trait dominant, ici et là, est la négligence à l'égard de la condition mortelle, et de l'hypothèque que la mort fait peser sur le sens de l'existence. Marcuse a dénommé *unidimensionalité* cette manière d'être de l'homme qui étouffe sous une consommation indéfinie toute préoccupation transcendante¹⁶⁹⁹ – de l'homme installé dans l'immanence au point que même la critique sociale et la révolution politique ne visent plus que des manières autres de consolider cette installation. L'unidimensionalité est un trait caractéristique de la condition de l'homme moderne des sociétés dites développées. Elle a pris en réalité deux formes – applications symétriques du projet saint-simonien et positiviste de substituer au gouvernement des hommes l'administration des choses, c'est-à-dire en fin de compte d'exercer le premier sur le modèle de la seconde : la forme idéologique du totalitarisme, analysé par Hannah Arendt¹⁷⁰⁰, et celle, pratique, du consumérisme, analysé par Marcuse. La première semble avoir vécu. La deuxième

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

actions dont nous pouvons nous considérer et être considérés comme le « principe »¹⁷⁵⁴.

Répondre de ses actes, en exposant la conscience qu'on en a, et pourquoi on les a commis, n'a toutefois de sens que s'il s'agit d'une réponse que l'on donne à leur mise en cause par une instance de jugement, qui peut être un tribunal ou une autorité hiérarchique supérieure, ou, par analogie, Dieu ou la conscience morale, lorsqu'il s'agit d'actes qui ne sont pas sanctionnés par une règle publique. Répondre de ses actes, c'est en effet non seulement savoir en être la cause, mais aussi les confronter à une règle d'après laquelle ils peuvent être jugés bons ou mauvais. Nos actes nous sont imputables pour autant que nous en sommes les causes libres, c'est-à-dire que nous pourrions agir autrement que nous ne faisons, et cette imputation est cause de mérite ou de démérite, de louange ou de blâme, suivant la qualité de nos actions, c'est-à-dire suivant qu'elles sont ou non conformes à ce qu'elles doivent être. C'est pourquoi Sartre, dans la mesure même où il conçoit la liberté humaine non seulement comme le principe absolument inconditionné de ses choix, mais comme le fondement à la fois radical, unique et suffisant de leur valeur, ne devrait pas en conclure que l'homme est absolument responsable. Si ce dernier est dit « injustifiable et sans excuse »¹⁷⁵⁵, c'est qu'il n'y a pour Sartre aucun principe au nom duquel la liberté humaine puisse être justifiée ou excusée : car il n'y a ici aucune instance, ni humaine ni divine, devant laquelle elle aurait à répondre, et l'on ne voit pas en quel sens chaque liberté pourrait répondre devant elle-même, puisqu'aussi bien c'est elle qui décide de ce au nom de quoi elle aurait à répondre.

Le paradoxe de Sartre est sans doute d'avoir donné la forme d'un moralisme absolu à une philosophie au fond immoraliste de la liberté, qui vide de son sens la notion de responsabilité. Il

paraît en revanche plus conséquent d'affirmer comme Kant que la loi morale postule la liberté, en ce que la première est une norme pour l'imputation des responsabilités, à charge ou à décharge : « Sans une telle liberté, aucune loi morale et aucune imputation d'après elle n'est possible »¹⁷⁵⁶. Si en effet l'action n'est pas l'effet d'une libre décision, elle doit être considérée comme l'effet de causes qui l'ont précédée et produite naturellement : c'est ainsi que l'on juge les actes d'un dément qui, en tant que tels, ne peuvent faire l'objet d'une condamnation. On pourrait certes objecter qu'il semble y avoir ici un cercle : la réalité de la liberté est invoquée pour pouvoir fonder la loi morale, mais cette réalité n'est affirmée que parce que la loi morale est supposée valide, c'est-à-dire fondée. Le cercle n'est pourtant pas vicieux si ce n'est pas au même titre que la loi et la liberté s'impliquent l'une l'autre. Car en exigeant d'agir suivant le seul commandement de la raison, et indépendamment de toute inclination naturelle, la loi – « liberté au sens *positif* »¹⁷⁵⁷ – révèle une telle indépendance – « liberté au sens *néгатif* »¹⁷⁵⁸ – comme inhérente à la raison elle-même. La conscience morale, en tant que conscience de cette liberté, peut dès lors être considérée comme « le fait (*Faktum*) unique de la raison pure »¹⁷⁵⁹, qui donne un contenu de réalité à l'idée de la liberté prise « au sens transcendantal »¹⁷⁶⁰, c'est-à-dire comme pouvoir causal de produire des effets sans y être déterminée par autre chose qu'elle-même. La loi morale apparaît ainsi comme la *ratio cognoscendi* de la liberté qui est sa *ratio essendi* : là où il n'y aurait pas la liberté, aucune législation pratique n'aurait lieu d'être, et s'il y a une telle loi, c'est qu'il y a la liberté.

Sauf à être ainsi inférée de la conscience d'être responsable, au sens plein du terme, l'affirmation de la liberté ne pourrait être

que la postulation arbitraire d'un pouvoir lui-même arbitraire, comme c'est le cas chez Sartre : seule la nécessité *a priori* des devoirs moraux peut faire de la liberté l'objet d'une affirmation elle-même nécessaire¹⁷⁶¹. Cette conception s'impose à Kant dans la mesure où il est pour lui exclu que la réalité de la liberté puisse faire l'objet d'une démonstration théorique, soit d'une connaissance scientifique. La science en effet, synthèse d'expérience et de concept, ne pourrait chercher ni parvenir à expliquer les phénomènes si elle ne disposait d'un principe *a priori* selon lequel « tout ce qui arrive présuppose un état antérieur auquel il succède infailliblement d'après une règle »¹⁷⁶². Bref, une science de la nature ne peut, à ce double titre, qu'être déterministe, car son objet est précisément de montrer en quoi les phénomènes constituent une nature, et l'idée de nature n'est autre, formellement parlant, que celle de « la conformité de tous les objets de l'expérience à des lois et, en tant qu'elle est connue *a priori*, leur conformité nécessaire »¹⁷⁶³ : une telle connaissance ne peut être qu'*a priori*, sans quoi elle serait purement factuelle, donc dépourvue d'universalité et de nécessité, et ne permettrait aucune véritable explication, laquelle consiste toujours à montrer comment quelque chose s'ensuit nécessairement d'autre chose. Dès lors la possibilité même d'une explication scientifique paraît impliquer que la liberté soit exclue du champ d'une telle connaissance : car en tant que pure spontanéité, ou « pouvoir de commencer absolument » une série de phénomènes, « la liberté transcendantale est opposée à la loi de causalité »¹⁷⁶⁴. C'est pourquoi « en présence d'un tel pouvoir anonique de la liberté, c'est à peine si la nature se laisse encore penser »¹⁷⁶⁵. Si la liberté consiste à pouvoir produire un effet sans y être déterminé par une cause extérieure ou antérieure, telle la gravitation, admettre la liberté revient à admettre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

souhaitable d'exercer une « paternité responsable », ou d'avoir des enfants « *si je veux, quand je veux* », c'est-à-dire d'user de son pouvoir de procréation intelligemment plutôt qu'au hasard, on peut recourir à la pilule contraceptive, si l'on ne veut pas de l'abstinence périodique, et si l'on juge les autres contraceptifs peu sûrs. C'est bien ici, comme le dit Thomas d'Aquin, la connaissance rationnelle – la *science* – qui, multipliant les moyens, accroît aussi les possibilités du choix : celui-ci consiste à porter un jugement sur leur bonté à partir d'une réflexion sur leur adéquation à la fin visée, éventuellement orientée par « des conseils, des exhortations, des préceptes, des interdictions, des récompenses et des punitions », lesquels, de fait, ne sont pas « vains »¹⁸⁰², alors même qu'ils n'entraînent pas à coup sûr la conduite qu'ils visent. Il est à cet égard paradoxal d'entendre nier le libre arbitre à une époque qui a révolutionné ses mœurs en permettant aux femmes de se rendre à *volonté* momentanément stériles, et aux humains de modifier à *volonté* leur patrimoine génétique : si cette programmation les détermine à quelque chose, ce n'est certainement pas à l'incapacité de toute *initiative*.

L'analyse de l'action délibérée semble donner la possibilité d'une réponse aux raisons métaphysiques qui conduisent Spinoza à exclure la contingence, et à donner une interprétation *a priori* nécessitariste de l'expérience, même là où celle-ci ne semble pas l'imposer. Il est clair que, dans sa doctrine, la liberté de la volonté est déniée à l'homme parce qu'elle est niée en Dieu, et cela parce qu'il apparaît irrationnel à Spinoza de supposer que Dieu puisse produire ses effets par une libre volonté, ou autrement dit que Dieu puisse être *créateur* du monde au lieu de se confondre avec lui. Il soutient en effet d'abord que c'est aller « contre le bon sens » que de « croire que

le monde est un produit du hasard »¹⁸⁰³, comme dans le casualisme épicurien : cela revient soit à simplement ignorer la réalité de l'ordre qui rend les choses explicables, soit à tout expliquer sauf leur explicabilité même. Mais Spinoza ajoute ensuite que celui qui « juge que Dieu pouvait ne pas créer le monde, convient, bien qu'en d'autres termes, que le monde a été fondé par hasard puisqu'il provient d'une volonté qui pouvait ne pas être »¹⁸⁰⁴. Ce n'est pas sans une sorte de violence intellectuelle que Spinoza confond ici la contingence de l'action volontaire et celle du hasard. Car celle-ci consiste dans la rencontre accidentelle et non réglée de causes indépendantes, ce qui exclut assurément que le hasard puisse être la cause originelle de l'ordre causal, qu'il présuppose. Or une action ou une production volontaires ne sont pas faites au hasard : elles sont parfaitement déterminées, mais par une fin qui, ne leur préexistant pas, ne saurait les faire exister nécessairement. Et l'on peut fort bien accorder à Spinoza – qui parle ici comme les théologiens plus qu'il n'exprime sa propre pensée – que « la volonté de Dieu est éternelle et n'a jamais été indifférente », sans en conclure pour autant « que le monde est un effet nécessaire de la nature de Dieu »¹⁸⁰⁵ : car il y a sans doute un bien que Dieu ne peut que nécessairement vouloir, mais ce bien est lui-même en tant que seul objet adéquat de sa volonté¹⁸⁰⁶. Il faut alors en conclure, avec Thomas d'Aquin, que tout ce que Dieu fait être – et qui en cela se distingue de lui, puisque lui, rien ne le fait –, il le produit d'une manière absolument contingente et nullement nécessaire, ce qui n'a rien d'irrationnel, si c'est par volonté, et non pas au hasard.

Il est vrai que si, comme Thomas d'Aquin ou Kant, on fait valoir qu'il n'est pas logiquement possible de conclure une existence d'une simple définition¹⁸⁰⁷, on renoncera à ce qui,

chez Spinoza, constitue le fondement premier du nécessitarisme. Car les preuves régressives ou *a posteriori* de l'existence de Dieu sont tout à fait compatibles avec une ontologie faisant place à la contingence. Seul l'argument ontologique peut donner l'apparence de prouver non seulement que l'être nécessaire existe nécessairement, mais qu'il n'y a que lui, et que tout doit en être déduit pour être vraiment connu. C'est pourquoi Kant fait valoir que l'idée d'une nécessité absolue est purement métaphysique en ce qu'elle dépasse toute expérience possible : l'expérience ne donne en effet à connaître que la production d'effets conditionnés par des causes elles-mêmes conditionnées, et si elle renvoie nécessairement à la causalité inconditionnée d'une cause première, ce ne peut être qu'en situant celle-ci au-delà d'eux. Les identifier entraînerait en effet la contradiction de prêter une existence absolue à un ensemble de réalités dont aucune n'est la cause suffisante ni de sa propre existence, ni de celle des effets qu'elle produit. Il faut pourtant remarquer que, si Kant récuse le nécessitarisme métaphysique de Spinoza, sa conception déterministe de la science en maintient le principe dans les limites de l'expérience possible, et que cette version phénoménaliste du nécessitarisme est ce qui lui rend la liberté et la responsabilité humaines incompréhensibles. Or il semble possible de sortir de l'impasse kantienne dès lors que la physique, devenue « quantique », a cessé d'être déterministe au sens où Kant pouvait l'entendre, et d'exclure *a priori* la contingence et la téléologie¹⁸⁰⁸. Mais l'expérience témoigne aussi, et plus simplement, que, contrairement à ce que dit Kant, la liberté humaine ne paraît nullement incompatible avec l'existence d'un ordre naturel. Elle peut assurément détruire partiellement cet ordre, par exemple transformer le Kazakhstan en poubelle radioactive, ou assécher la mer d'Aral à des fins

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des hommes à l'égard de leur humanité est cela même qui constitue le principe de discrimination entre le bien éthique et ce qui s'y oppose. L'action libre, pour autant qu'elle est contingente, doit en effet être décidée, et elle ne peut l'être de façon légitime que si elle est ordonnée à une fin qui lui confère une certaine nécessité, morale sinon physique : je ne peux m'autoriser que d'une fin qui soit un bien nécessaire, et si elle est telle, je dois reconnaître qu'elle vaut pour tout autre aussi bien que pour moi, par quoi tout ce qui m'autorise m'oblige en même temps. Ainsi se déduit le principe de *réciprocité* qui fait l'essence même de la relation éthique, et qui se traduit dans l'impératif kantien de traiter l'humanité en autrui comme en soi « toujours comme une fin et jamais seulement comme un moyen »¹⁸³⁹ : cela suppose assurément que je puisse reconnaître l'humanité en autrui comme un caractère qu'il possède *par nature*, et non pas parce que j'en déciderais pour lui.

La logique de la responsabilité semble donc conduire à reconnaître que nous sommes responsables non seulement de nos actes et de nos dispositions affectives et éthiques, mais bien, quoiqu'à des degrés divers, des autres personnes. Il y a ici encore une difficulté dans la mesure où la responsabilité est considérée d'abord et principalement comme un prédicat de la *personne* comme telle, en tant qu'agent libre : c'est évidemment de ce point de vue que l'on juge un accusé. La Justice a cependant été conduite, de par sa logique propre, à prendre en considération les conditionnements socioculturels que tout individu subit au cours de son histoire personnelle, et les réflexions suscitées par le fonctionnement de la justice pénale confèrent à celle-ci un rôle de critique sociale, autant que de consolidation de l'ordre établi. De là résulte une inévitable tension entre d'une part l'imputation personnelle de la

responsabilité, voire la revendication personnelle d'une telle attribution, faute de laquelle les personnes ne pourraient aucunement se réclamer de leur dignité morale, et revendiquer des autres le respect de celle-ci ; et d'autre part la tentation de diluer la responsabilité personnelle dans les influences collectives. Or ce problème concerne non seulement l'imputation à charge ou à décharge dans le cadre d'une procédure judiciaire, mais plus généralement, et indépendamment de toute approbation ou réprobation morales, l'appréciation de la responsabilité des personnes dans le cours des choses humaines d'ordre collectif, c'est-à-dire dans *l'histoire*. On peut bien admettre que, de ce point de vue, les hommes n'ont pas tous le même degré de responsabilité, et que ceux qu'on appelle les « grands hommes » pèsent plus lourdement que les autres sur le cours des choses. C'est pourquoi Guillaume II pouvait difficilement s'excuser du désastre de 1918 en disant : « Je n'ai pas voulu cela ! », quand « cela » ne pouvait désigner quelque circonstance imprévisible dont l'ignorance l'aurait excusé, mais les plus conjecturables des conséquences possibles d'une guerre que l'on a suscitée, et qu'un homme d'État ne saurait ignorer, si ce n'est par une inconscience coupable. Ce qui le distingue du commun des hommes, c'est en effet que ses décisions sont répercutées par l'obéissance de millions d'agents libres, interférant avec celle de millions d'adversaires, et ont donc des conséquences bien au-delà de ce qu'il peut vouloir et faire à lui tout seul. C'est pourquoi Hegel enseignait que la grandeur du grand homme vient moins de ses qualités et de son ambition personnelles que du consentement convergent de tous ceux qui se reconnaissent en lui¹⁸⁴⁰ : cela ne supprime aucunement sa responsabilité personnelle dans les crimes qu'il fait commettre – tel

l'assassinat de Trotski par les hommes de Staline –, mais signifie que ce qu'il y a de plus effectif dans son action ne l'est que moyennant le relais de ses décisions par les collectivités qu'il gouverne.

Ce qui est vrai du grand homme peut être étendu à tout un chacun. On reconnaît plus volontiers aujourd'hui que l'antijudaïsme traditionnel dans les familles des diverses confessions chrétiennes n'a pas été pour rien dans la persécution et l'extermination des Juifs, en ce qu'il a affaibli les possibilités de résistance collective, alors même que leur pasteurs faisaient souvent preuve individuellement d'un courage très supérieur à la moyenne. On ne saurait pourtant reprocher à la plupart des personnes qui ont ainsi contribué au génocide de l'avoir voulu comme l'ont voulu ceux qui l'ont décidé et programmé. Dans un autre ordre, nul ne peut ignorer en faisant démarrer son automobile qu'il contribue à la pollution de la planète, même si le plus convaincu des écologistes admettra sans peine qu'il n'y changera pas grand chose en prenant son vélo. Il y a ici comme un paradoxe de la responsabilité qui consiste en ce que l'on doit se considérer comme responsable de ce dont on ne peut pas vraiment répondre. Car les actions individuelles sont volontaires, et résultent de choix délibérés ; mais aucune ne peut se prévaloir de ne produire que ce qu'elle vise, isolément du reste : elles ne cessent au contraire d'interférer, et produisent soit des hasards, soit des effets collectifs à grande échelle, par leur convergence. Max Weber a dénommé « éthique de responsabilité » la conception morale qui demande de déterminer l'action à partir de la prise en considération de ses conséquences, par opposition à une « éthique de conviction »¹⁸⁴¹, qui s'en tient à la conscience de la règle générale du bien moral. Il prolongeait par là le débat traditionnel entre le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aussi dans sa maxime suprême, comme raison suffisante de la détermination de son libre arbitre, c'est-à-dire qu'il serait bon moralement »¹⁸⁶⁸. On est toutefois tenté d'objecter à Kant que ce qu'il dit de l'homme devrait valoir *a fortiori* pour l'ange, celui-ci ne différant de celui-là que par l'absence de sensibilité. Ainsi, chez l'un comme chez l'autre, la présence de ce qui donne sens à la désobéissance – la loi morale en sa nécessité – paraît interdire la possibilité d'une désobéissance absolue : et en effet, comment une liberté s'affirmerait-elle par sa désobéissance, si ce n'est en se référant à la loi qu'elle transgresse, c'est-à-dire en l'affirmant comme loi ?

*

Cette impossibilité d'une désobéissance absolue ne fait à la vérité que confirmer la conception selon laquelle la négativité morale de la désobéissance, son caractère mauvais, consiste dans l'incohérence de la volonté désobéissante. On peut toutefois se demander si l'obéissance morale, telle que la conçoit le formalisme kantien, est plus possible à l'homme que la rébellion. La volonté rebelle comporterait la contradiction de désobéir d'elle-même à sa propre loi sans que rien l'y incline. La volonté humaine n'apparaît au contraire fautive que dans la mesure où elle contrevient à cette loi en choisissant de se soumettre – d'obéir – à une inclination naturelle, c'est-à-dire à ce qui relève d'une loi de la nature plutôt que de la loi morale de la liberté. Aussi Kant juge-t-il qu'il ne suffit pas, pour que l'obéissance soit morale, que l'action volontaire soit conforme au devoir, mais qu'elle doit bien plutôt n'être voulue que par devoir et pour rien d'autre : « lorsqu'il s'agit de ce qui doit être moralement bon, ce n'est pas assez qu'il y ait *conformité* à la loi morale ; il faut encore que ce soit *pour la loi morale* que la chose se fasse »¹⁸⁶⁹. Or, la volonté humaine étant celle d'un être

naturel, et non pas celle d'un ange, il est impossible qu'elle s'exerce sinon en présence d'inclinations qui, telle l'attraction sexuelle, relèvent du déterminisme de la nature, alors même qu'elles n'ont pas d'influence nécessitante dans la détermination de la volonté. Mais dans la mesure où de telles inclinations fournissent à la volonté toute la matière sans laquelle elle n'aurait même pas d'objet, la question de savoir si la volonté n'obéit qu'à elle-même – est morale parce qu'*autonome* – devient indécidable : « il n'y a point d'exemples certains que l'on puisse rapporter de l'intention d'agir par devoir », car « mainte action peut être réalisée *conformément* à ce que le *devoir* ordonne, sans qu'il cesse pour cela d'être encore douteux qu'elle soit réalisée proprement *par devoir* et qu'ainsi elle ait une valeur morale »¹⁸⁷⁰. La conscience morale est ainsi condamnée à être une *mauvaise conscience*, s'il est vrai qu'elle peut toujours se soupçonner de désobéir à la loi morale, parce qu'elle obéit en fait à une loi de la nature.

On peut dès lors se demander si l'absence de contradiction de la volonté permet de définir l'obéissance morale de façon cohérente. Comme Kant le souligne lui-même, son formalisme moral exclut *a priori* qu'il puisse exister quelque chose comme un conflit de devoirs, c'est-à-dire « une relation entre des devoirs telle que l'un d'entre eux contredirait les autres » : le devoir est en effet défini *a priori* par la non-contradiction de la volonté, et « comme deux règles contradictoires ne peuvent être nécessaires en même temps, (...) si c'est un devoir d'agir d'après l'une, non seulement ce n'est pas un devoir d'agir d'après l'autre, mais même cela est contraire au devoir ; en conséquence, une *collision de devoirs* et d'obligations est absolument impensable »¹⁸⁷¹. Le problème est cependant que la loi morale ne se contente pas d'être déterminée formellement, mais exige

d'être appliquée à une matière qui n'est jamais déterminable *a priori*, à savoir l'ensemble des situations que l'action volontaire rencontre empiriquement. Or il n'est pas rare que se présente une situation dans laquelle l'obéissance à une loi ne peut aller sans la désobéissance à une autre : c'est clair dans le cas de cas d'une légitime défense pour répondre à une agression. Ça l'est aussi lorsque la médecine commande de mutiler une personne, en l'amputant, pour sauver sa vie. Et si la Justice renonce à de pareilles mutilations pour châtier certains délits, le devoir de justice ne l'en obligera pas moins à infliger des peines qui sont toutes des atteintes aux droits qui les légitiment : privation de liberté, de biens, d'honneur.

Le problème vient ici de ce que, selon Kant, une règle morale ne peut commander impérativement l'obéissance qu'à la condition d'être *catégorique*, c'est-à-dire inconditionnelle, sans quoi la volonté ne pourrait, dans l'obéissance à la loi, se considérer comme vraiment autonome. Il résulte logiquement d'un tel formalisme qu'il ne peut apporter à lui seul aucune solution dans les situations dénommées *cas de conscience*, lesquelles, de fait, entraînent un conflit entre des impératifs. Il ne saurait en effet y avoir de degré dans l'inconditionnalité, car, si c'était le cas, il faudrait admettre que l'obéissance à une loi ne vaut que dans la mesure où elle n'entraîne pas la désobéissance à une autre loi, censément plus importante : ce serait là déjà nier l'inconditionnalité des impératifs en admettant qu'ils se conditionnent mutuellement. Mais s'il faut admettre que la possibilité d'un conflit entre des impératifs ferait perdre son sens à l'obéissance morale, il faut en conclure que la réalité de tels conflits rend injustifiable la réprobation morale de la transgression : la désobéissance ne peut plus être réprouvée comme incohérence de la volonté, si la seule exigence de cohérence – le principe de contradiction – ne suffit pas à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mais assez éloignés de l'imagerie biblique. De même que le mal en général est un défaut de bien, soit la privation d'un certain bien qui devrait être, de même le mal moral est un manquement de la volonté libre au bien qu'elle doit. Il s'agit de concevoir ce qui peut rendre un choix, et un acte, moralement défectueux. Thomas d'Aquin rencontre le même dilemme que Kant : il n'est pas possible de trouver la cause du mal dans la nature de l'homme ou de sa volonté, car il ne pourrait plus s'agir d'un mal moral ; mais il n'est pas possible non plus de la situer dans un choix qui serait déjà un acte – intérieur – mauvais, car ce serait expliquer le mal par lui-même. Si le mal est en soi un défaut, on peut bien l'attribuer à une déficience de celui qui veut, mais celle-ci ne peut être ni un manque physique – naturel –, ni un manquement déjà volontaire. La déficience originaire peut alors être comprise par opposition à ce que Kant appellera la *volonté sainte*, c'est-à-dire la volonté divine : cette volonté n'est limitée par rien quant à sa connaissance du bien, ni sujette à aucune inclination qui pourrait l'en détourner. En ce sens on pourra dire que la racine du mal n'est rien d'autre que la finitude de la créature. Thomas cherche seulement à préciser comment cette finitude joue un rôle dans le choix de l'action mauvaise. Le mal de l'action est un manque de conformité à la règle à laquelle elle devrait obéir : encore faut-il pour cela que la règle soit prise en considération. Or l'absence de considération de la règle est en soi quelque chose de simplement négatif : « Ce manque même qui consiste à ne pas prêter actuellement attention à la règle, considéré en lui-même, n'est pas un mal, ni de peine ni de faute »¹⁹⁰⁹. C'est plutôt une condition ordinaire de l'âme qui « n'est pas tenue, et ne serait du reste pas capable, d'être toujours attentive en acte à la règle »¹⁹¹⁰. Une simple absence – une « pure négation »¹⁹¹¹ – ne peut encore constituer une faute

effective. Celle-ci n'apparaît que si la volonté décide d'agir dans cet état de non-considération de la règle : « C'est en effet de par l'application elle-même à l'action que devient dû le bien dont manque cette action, à savoir de considérer en acte la règle de la raison et de la loi divine »¹⁹¹². Il dépend de la volonté libre de maintenir dans l'action cette absence de considération, qui autrement serait moralement neutre, et qui alors cesse de l'être. L'action est par là déficiente eu égard à sa règle, et cette déficience est bien l'effet de la liberté elle-même. La finitude de la créature volontaire la rend inévitablement *peccable*, sinon pécheresse, mais elle est libre précisément dans la mesure où elle est principe non pas de la loi, mais de son rapport à celle-ci, ou plutôt de l'actualisation consciente de ce rapport, laquelle peut être plus ou moins facilitée ou entravée, non seulement par les dispositions naturelles de la sensibilité et de l'affectivité, mais plus encore par les dispositions acquises par habitude – les *vices* et les *vertus*.

Faut-il alors admettre que l'homme n'est lui-même, soit libre, qu'en désobéissant ? La désobéissance est sans doute une occasion et un moyen de vérifier la liberté, mais rien n'impose de penser qu'elle était nécessaire pour que celle-ci devînt consciente : on raisonnerait tout aussi logiquement en se disant que l'obéissance est nécessaire pour avoir conscience du caractère libre de la désobéissance. Le mythe de Prométhée est assurément lié à la supposition de la jalousie divine, que Platon et Aristote ont vigoureusement combattue comme un préjugé religieux de leur temps qui, à leurs yeux, ne résistait pas à une critique rationnelle élémentaire¹⁹¹³. Seule une pareille opinion théologique peut faire voir dans le progrès technique, et d'abord dans ses bases – la maîtrise des énergies naturelles telles que le feu – le fruit d'une désobéissance originelle. La Bible présente

plutôt un pareil usage de la nature – « jardin » à « cultiver »¹⁹¹⁴ – comme une *vocation* initiale, dont l’homme va se rendre en partie incapable en préférant être envieux comme Caïn – le premier meurtrier, premier prétendant à l’irresponsabilité¹⁹¹⁵ –, et déchaîner les guerres pour satisfaire ses convoitises. Quant aux philosophes grecs, ils se sont employés à montrer que « l’art imite la nature »¹⁹¹⁶, c’est-à-dire, comme l’écriront Bacon et Engels beaucoup plus tard, qu’on ne commande à la nature qu’en lui obéissant : c’est en effet le seul sens qu’on puisse raisonnablement donner à une définition de la liberté comme compréhension de la nécessité, car s’il s’agissait, comme chez Spinoza, d’un nécessitarisme, la liberté serait mise hors-jeu, tandis qu’il s’agit bien de comprendre quelles lois régissent les phénomènes naturels pour « faire produire à la nature ce qu’elle ne produit pas d’elle-même »¹⁹¹⁷. Les problèmes que rencontre aujourd’hui l’humanité technicienne dans son rapport à l’environnement naturel paraissent confirmer le point de vue de Platon et d’Aristote : nous savons mieux qu’on ne l’a jamais su que la sauvegarde ou le rétablissement de certains équilibres, dont l’homme n’est pas le principe, sont la condition *sine qua non* pour que la soi-disant puissance ne soit pas, selon une remarque lucide de Castoriadis, un mirage recouvrant un réel accroissement de l’impuissance¹⁹¹⁸.

On pourra certes objecter qu’il y a là un indice que ce n’est pas dans l’efficacité technique que l’homme fait le mieux l’expérience de sa liberté, puisqu’il y est voué à obéir à des lois qu’il n’a pas faites, et qu’il ne transgresse qu’à son détriment. On peut alors se demander si ce n’est pas dans l’activité artistique que la liberté se manifeste essentiellement par une capacité de transgresser les règles établies. On appelle en effet « créateur » l’artiste qui se montre capable de produire non pas en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

transporté les caractères de la propriété privée dans une sphère qui est d'une autre nature et plus élevée »¹⁹⁵³. L'histoire atteste que la pratique généralisée du contrat, constitutive de l'économie et de la société capitalistes, a eu pour condition préalable l'institution d'États capables de les garantir¹⁹⁵⁴. Mais la difficulté peut être saisie philosophiquement au cœur même des théories du contrat, et il semble que le deuxième Discours de Rousseau n'ait eu d'autre but que de la mettre en évidence. Pour fonder l'État sur un calcul et une décision volontaire de l'instituer, il faut supposer les hommes capables de telles opérations rationnelles, alors même que, dans l'hypothèse de l'état de nature, il n'existe pas encore d'État qui ait pu les socialiser et les civiliser. Aussi bien la sortie de l'état de nature implique-t-elle pour Rousseau l'attribution à l'homme d'une « *perfectibilité* »¹⁹⁵⁵ naturelle, qui n'est qu'un autre nom de la rationalité sur laquelle Aristote fondait son affirmation du caractère naturel de l'institution politique. L'État apparaît alors comme le moyen de mettre en œuvre une rationalité qui le précède, et qui, loin d'en faire une simple institution conventionnelle, permet de lui reconnaître une nécessité *en soi* qui, par cette reconnaissance, devient aussi *pour soi* : « la nature de l'État ne consiste pas dans des relations de contrat, que ce soit de tous avec tous, ou de tous avec le prince et le gouvernement »¹⁹⁵⁶. Le contrat est en effet un acte qui établit un dû mutuel par le moyen d'un engagement réciproque, de telle sorte que ce dû n'existerait pas en l'absence de cet engagement. Attribuer à l'État un caractère naturel et non conventionnel, c'est reconnaître que les individus sont entre eux dans une communauté de réciprocité – qu'ils ont mutuellement des droits et des devoirs – antérieurement à tout engagement de ce type, notamment le devoir de tenir ses engagements, sans lequel ceux-

ci n'auraient même pas de sens¹⁹⁵⁷. La liberté qui est mise au principe de l'État n'est plus alors la subjectivité du libre arbitre individuel, mais plutôt ce que Hegel appelle la « moralité objective »¹⁹⁵⁸ : sa critique du conventionnalisme moderne retrouve en effet non seulement l'affirmation aristotélicienne du fondement naturel de l'État, mais aussi la thèse d'Aristote qui donne à ce dernier une finalité *éthique*, et non pas seulement sécuritaire ou économique : car « ce n'est pas seulement en vue de vivre, mais plutôt en vue de bien vivre (*eû zên*) »¹⁹⁵⁹ qu'est fondée la communauté politique. « Éviter les injustices et permettre les échanges »¹⁹⁶⁰ ne sont que les conditions d'un bonheur qui ne s'y réduit pas, mais consiste, pour chaque personne, dans la possibilité de son développement moral et intellectuel. C'est pourquoi « la cité qui mérite vraiment ce nom (...) doit s'occuper de vertu, car autrement (...) la loi est pure convention », et elle « n'est pas capable de rendre les citoyens bons et justes »¹⁹⁶¹.

Hegel semble toutefois renverser la signification de la thèse qu'il retrouve. Car l'État apparaît chez lui moins comme un moyen ordonné à des fins humaines essentielles, que comme la fin essentielle à laquelle se trouve ordonnée toute l'existence des animaux rationnels : cette différence spécifique – et non pas leur décision arbitraire – fait que « leur plus haut devoir est d'être membres de l'État »¹⁹⁶². C'est que ce dernier est pour Hegel « l'effectivité (*Wirklichkeit*) de l'idée morale, – l'esprit moral (*sittliche*) en tant que volonté substantielle *révélée*, claire à soi-même, qui se pense et se sait, et qui accomplit ce qu'elle sait pour autant qu'elle le sait »¹⁹⁶³. Cette proposition ne se comprend qu'en référence à la philosophie hégélienne de l'histoire, et plus précisément de la religion. Car elle signifie assurément que la moralité resterait un idéal formel dépourvu de

réalité effective sans les institutions qui l'inscrivent dans la vie collective. Mais elle signifie aussi que l'État est la réalisation suprême de l'Esprit absolu, lequel n'a selon Hegel aucune réalité véritable en dehors de l'histoire humaine : « l'État est la volonté divine en tant qu'esprit présent se *développant* dans l'effectivité de la formation et de *l'organisation d'un monde* »¹⁹⁶⁴. Ce développement trouve à s'accomplir, selon Hegel, dans « l'empire germanique (*Das germanische Reich*) »¹⁹⁶⁵, c'est-à-dire la monarchie constitutionnelle prussienne, modèle de l'État moderne, vers lequel converge l'histoire des empires antérieurs, oriental, grec et romain. C'est « le principe nordique des peuples germaniques » que d'avoir à réaliser « l'unité des natures divine et humaine, la réconciliation (*Versöhnung*) comme vérité objective et liberté apparaissant au sein de la conscience de soi et de la subjectivité »¹⁹⁶⁶. Autrement dit, il revient à l'État d'accomplir ce qui n'était préfiguré que symboliquement par le dogme chrétien de l'Incarnation : en opérant la synthèse des libertés subjective et objective, c'est-à-dire en donnant au libre arbitre individuel la forme de la moralité objective, l'État « élève à l'effectivité et à la rationalité consciente la réconciliation et la solution de toute opposition, lesquelles restaient abstraites et de l'ordre du sentiment comme foi, amour, et espérance »¹⁹⁶⁷. La preuve de la supériorité rationnelle de l'État a été donnée lorsqu'il est apparu comme la seule instance capable d'assurer à la collectivité humaine l'unité cohérente d'une communauté que la division des Églises menaçait : « bien loin que pour l'État le schisme des Églises soit ou ait été un malheur, c'est au contraire *seulement par lui* qu'a pu advenir ce qui est sa détermination propre : la rationalité consciente et la moralité. Et c'est aussi ce qu'il peut arriver de plus heureux à l'Église et à la pensée pour leur liberté et leur rationalité propres »¹⁹⁶⁸. Car « la religion est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

chacun un droit sur toutes choses »²⁰⁰¹, ou que, « selon l'axiome du sage Locke, *il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété* »²⁰⁰². Le droit de nature est en quelque sorte un droit par défaut, en ce que nul ne peut y être censé avoir droit à quoi que ce soit à l'exclusion d'un autre, et ne peut donc d'aucune manière s'estimer lésé. Il faut alors admettre que c'est seulement l'institution de l'état civil qui fait apparaître entre les hommes des rapports réciproques de justice inexistantes dans l'état de nature : « Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice »²⁰⁰³.

Pour que les hommes aient convenu d'obéir à des règles communes, il faut premièrement qu'ils aient convenu de s'associer, et c'est cette « première convention »²⁰⁰⁴ qui fait exister un peuple et lui permet de se constituer en *corps politique*, c'est-à-dire en État, lequel est dès lors le principe antérieur et fondateur de toutes ses dispositions législatives. Il est remarquable que sur ce point, toutes les théories conventionnalistes du fondement de l'État reviennent au même en dépit de leurs divergences. Si Rousseau oppose sa conception d'un contrat social multilatéral à l'idée hobbesienne d'un pacte unilatéral de soumission, c'est parce qu'il juge contradictoire de concevoir l'état de nature comme un état de guerre²⁰⁰⁵, mais non pas de le concevoir comme un état anémique auquel seule la décision politique de constituer un peuple peut mettre fin, posant par là même la première condition d'un ordre juste. Et lorsque Locke admet pour sa part que l'état de nature est certes anémique, mais non pas pour autant asocial²⁰⁰⁶, il est conduit à reconnaître que la convention qui institue l'état politique est nécessaire pour que les rapports de justice noués dans l'état naturel de société ne restent pas lettre morte, parce que dépourvus de sanction publique, et d'un pouvoir coercitif pour

en garantir le respect²⁰⁰⁷. Qu'on voie ou non dans l'État la condition de l'existence même de la société, il faut bien y voir une condition de sa justice, c'est-à-dire de ce qui lui permet d'être une véritable association en vue d'une fin commune, et non pas un ensemble atomisé d'individus en situation de rivalité et de menace mutuelles.

Il est tout aussi remarquable que les théories conventionnalistes de l'État reviennent ici au même que ce à quoi elles s'opposent. En empruntant à Suárez la notion d'état de nature, Hobbes voulait avant tout éliminer la thèse aristotélicienne selon laquelle « l'homme est par nature un animal politique »²⁰⁰⁸, ce qui revient à dire que l'État est une réalité naturelle et non pas le fruit d'une convention. C'est pourtant l'impossibilité d'en rester à l'état de nature qui, pour Hobbes tout autant que pour Locke, est la raison d'être de l'institution de l'État, soit pour mettre fin à une situation, d'emblée invivable, de « guerre de chacun contre chacun »²⁰⁰⁹, soit pour assurer une pérennité aux bénéfices que les individus tirent de leur coopération naturelle. Et lorsque Rousseau, se refusant à penser l'état de nature, à l'instar de ses prédécesseurs soit comme invivable parce que belliqueux, soit comme vivable parce que déjà social, conclut qu'il n'a pu prendre fin que par le « concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître »²⁰¹⁰, il ne peut rendre compte de la possibilité de cette transformation contingente, et peu compréhensible, qu'en prêtant à l'homme une « *perfectibilité* »²⁰¹¹, sans laquelle la transformation de son milieu naturel lui aurait imposé le même sort qu'aux dinosaures. C'était là reconnaître que seule la société, puis l'État, permettent à l'homme de réaliser ce qui le distingue spécifiquement des êtres de la nature, autrement dit sa nature propre, qui serait restée paradoxalement ineffective dans

son état prétendument naturel.

Ce serait jouer sur les mots que de ne pas retrouver ici la raison sur laquelle Aristote fondait son affirmation du caractère naturel de l'État, à savoir que l'homme « est seul parmi les animaux à posséder un *logos* »²⁰¹² – tout à la fois langage et raison – bref, parce qu'il est un animal intelligent, et que l'État est précisément cette institution dans et par laquelle « l'utile et le nuisible (...), le bien, le mal, le juste et l'injuste, et les autres notions de ce genre »²⁰¹³ deviennent objet de discours raisonné. Si l'État est le moyen pour l'homme de réaliser sa nature propre d'animal rationnel, il faut bien lui reconnaître une raison d'être *naturelle*, alors même que son institution et son fonctionnement peuvent être considérés comme *volontaires*. Le propre de l'aristotélisme est, sur ce point, de distinguer les deux termes sans les opposer comme le voudront les modernes : la conduite volontaire est en effet naturelle à une certaine catégorie d'êtres, pour qui il y a par suite une exigence naturelle d'exercer leur volonté dans l'organisation et la conduite de leur vie collective. Tel est sans doute le sens de la critique que Hegel adressait aux théories conventionnalistes, en écrivant que « la nature de l'État ne consiste pas dans des relations de contrat »²⁰¹⁴, parce que sa légitimité ne lui vient pas du consentement des volontés individuelles : la liberté qui est sa raison d'être n'est pas le libre arbitre subjectif, mais une nécessité objective et substantielle, selon laquelle les individus ne peuvent être réellement libres – réaliser leurs fins – que par leur coopération rationnelle.

C'est une telle nécessité qu'Aristote reconnaissait à l'État en le caractérisant par une « autosuffisance (*autarkéia*) »²⁰¹⁵, qui fait défaut à ces autres communautés humaines que sont la « famille (*oïkia*) »²⁰¹⁶, et le « bourg (*komos*) »²⁰¹⁷ – la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel, que nous dénommons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

chacun met sa contestation sous l'égide d'un certain légalisme. C'est au nom du principe même de la justice, et de l'affirmation que les lois sont faites pour la mettre en œuvre, qu'ils dénoncent une mesure assurément légale comme injuste : il n'est pas juste de la part de Créon de vouloir étendre son pouvoir sur celui qui, étant mort, lui échappe, et a cessé par le fait même d'être ennemi de l'État, de même qu'il n'est pas juste de la part des Athéniens de faire mourir celui qui n'a eu de cesse de défendre la sainteté des lois, contre toutes les formes de l'immoralisme sophistique. Aucune discrimination du juste et de l'injuste ne tiendrait s'il suffisait qu'un dirigeant comme Créon décrète quelque chose pour que cela soit juste par là même : les contraires peuvent toujours être également décrétés, et c'est pourquoi Antigone oppose à Créon que ses décrets ne sauraient être justes sans se conformer à des « lois non écrites »²⁰⁶² qui n'en relèvent pas. Selon Aristote, Antigone en appelle, contre une loi civile, à quelque chose « qui est juste par nature (*phusei dikaion*) »²⁰⁶³, en l'occurrence son devoir à l'égard d'un frère de sang. Ce qui est juste par nature l'est indépendamment de toute décision humaine, laquelle ne peut être qu'injuste si elle va à son encontre. Aussi Aristote écrit-il que « le droit politique se divise en naturel et légal »²⁰⁶⁴ : ce dernier terme désigne ce que nous appelons le *droit positif* – pour le distinguer du droit *naturel* –, à savoir ce qui n'est en soi ni juste ni injuste, mais le devient par une convention humaine, comme de rouler à droite ou à gauche sur les routes. L'établissement de telles règles est assurément l'affaire de l'État, mais la distinction des deux sortes de droit signifie que la justice des lois positives renvoie à une justice plus fondamentale, dont aucun État ne saurait décider.

« Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant

qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux »²⁰⁶⁵. Les Sophistes avaient prétendu ramener toute loi humaine à une convention (*nomos*). Mais lorsqu'ils invoquaient ce principe pour contester l'esclavage, ils auraient bien dû se dire que si la loi tient sa justice de la convention qui la fonde, on ne voit pas ce qui permet de déclarer l'esclavage injuste, dès lors qu'une opinion partagée et fortifiée par une tradition réussit à en imposer l'institution. Pour pouvoir le déclarer « injuste en soi et pour soi »²⁰⁶⁶, il fallait montrer qu'il est de soi contraire à la liberté, reconnue comme disposition essentielle de la nature humaine : c'est ce qu'ont fait les dominicains du XVI^e siècle qui, pour empêcher l'asservissement des Indiens d'Amérique, ont retourné l'humanisme d'Aristote contre sa propre justification de l'esclavage²⁰⁶⁷. Il est à cet égard remarquable que le conventionnalisme des philosophes modernes ait finalement été reconduit à la nécessité de référer la justice des lois humaines à une loi naturelle qui ne dépend pas d'elles : « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines »²⁰⁶⁸, écrit Rousseau. C'est pourquoi « il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le Contrat social, qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers ; et ce n'est que par ces lois mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement »²⁰⁶⁹. Et sans doute les lois naturelles doivent-elles faire elles-mêmes l'objet d'une institution conventionnelle, car « faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes »²⁰⁷⁰ : tel est le sens de toutes les Déclarations des Droits de l'Homme, dits *naturels* et *imprescriptibles*, c'est-à-dire possédés par naissance, et tels qu'aucune décision humaine ne peut mettre fin à cette possession, si ce n'est pour en punir un usage injuste, et par là

même démeritant. Mais ce qui différencie un droit naturel d'un droit positif, c'est que la justice du premier ne dépend pas de sa formulation, comme c'est le cas pour le second : seule la formulation, et non pas le contenu énoncé, dépend ici d'une décision humaine. C'est par suite elle seule qui est l'affaire de l'État, ou plutôt même des États, dès lors qu'ils décident de s'en faire une charte commune.

On est alors amené à se demander s'il n'existe pas une justice qui transcende celle de l'État, non seulement comme principe et norme de sa légitimité, mais comme type particulier de relation humaine. Le droit naturel, qu'aux dires d'Aristote Antigone revendique, est dénommé par elle « loi divine »²⁰⁷¹. Il n'est pas difficile, à vrai dire, de rapprocher les deux idées : si en effet la nature désigne un ordre à la fois nécessaire et intelligible existant indépendamment de l'intelligence et de la volonté humaines, il est logique de le rapporter à une intelligence qui n'est pas celle de l'homme, mais précède celle-ci ontologiquement, ce qui définit très exactement l'intelligence divine à laquelle Platon, dans le *Phédon*²⁰⁷², après Anaxagore et avant Aristote, suspendait l'ordre du monde. On peut se demander en fait si la notion même des droits imprescriptibles de la personne humaine conserve un sens à moins qu'on admette, fût-ce implicitement, que l'existence de l'homme a une volonté intelligente à son principe. Si tel n'est pas le cas, il faudra considérer que lesdits droits relèvent de conventions humaines, ce qui implique leur totale relativité et annule leur signification et leur portée, avec les conséquences pratiques que l'on sait. Qu'Antigone se réclame d'une loi divine n'a rien d'étonnant, parce que la revendication d'un droit humain naturel signifie qu'une volonté humaine ne peut être juste qu'à se conformer à une exigence qui ne dépend pas d'elle : elle peut

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut »²¹⁰⁴, il y a quelque contradiction à justifier par là l'institution « d'un commun Pouvoir qui les tient dans la crainte »²¹⁰⁵. D'une telle logique résulte tout au plus un état de « servitude volontaire », dénoncé par La Boétie dans sa critique de l'absolutisme royal, reprise par Rousseau : « Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique »²¹⁰⁶. Loin de trouver chez Hobbes et Spinoza la fondation authentique d'un ordre public légitime, Rousseau ne voit dans leur conception que la consécration philosophique du soi-disant droit du plus fort. Mais on voit du même coup ce qui permettrait d'éviter que l'assujettissement soit un asservissement. Si l'on va jusqu'au bout de la logique de Bodin, on dira qu'un peuple ne saurait s'assujettir – soit transférer sa souveraineté – qu'à la condition d'exister d'abord comme peuple : l'engagement à obéir ne peut être un commun accord que si la communauté existe déjà, sauf à faire résulter celle-ci d'un asservissement collectif par la force, comme c'est le cas chez Hobbes et Spinoza. Si d'autre part on admet avec eux que l'état de société n'est pas un fait de nature, mais une institution volontaire, on admettra « qu'il faut toujours remonter à une première convention » : « Avant (...) que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société »²¹⁰⁷. De là vient la notion d'un *contrat social*.

L'acte en question ne saurait en effet être un pacte unilatéral de soumission : il doit être au contraire un pacte réciproque

d'association. Car il serait absurde de supposer que les individus s'accordent volontairement, si cet accord avait pour objet et pour effet la suppression de la liberté qui est à son principe : il s'agit au contraire de « trouver une forme d'association (...) par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »²¹⁰⁸. Seul un acte commun de libre association « produit un corps moral et collectif », qu'on peut appeler aussi une « personne publique »²¹⁰⁹. L'assujettissement qui en résulte n'est pas moindre, ni la souveraineté moins absolue, que dans le modèle rejeté par Rousseau : les « clauses » du pacte « se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté (...). Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine »²¹¹⁰. C'est donc bien l'institution d'une souveraineté qui fait vraiment sortir de l'état de nature, mais le souverain ainsi institué est le peuple lui-même : la collectivité unifiée qui résulte du pacte prend le nom « de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif (...). À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État »²¹¹¹. Au sens politique du terme, un peuple n'est autre chose qu'une communauté de citoyens, c'est-à-dire d'individus qui consentent volontairement à s'en remettre à la communauté qu'ils forment, pour la détermination de leurs droits et des conditions de leur

exercice. C'est à une telle communauté et à elle seule que peut être reconnue la souveraineté, en tant qu'elle est le principe de toute légitimité dans l'exercice d'un quelconque pouvoir, faute de quoi ce dernier serait seulement l'effet d'un arbitraire individuel, et serait en cela même d'essence tyrannique. La souveraineté populaire signifie d'abord qu'un peuple n'existe comme tel que par une décision qui, en tant qu'originale et radicale, peut être considérée comme souveraine, ne découlant encore d'aucun impératif antérieur, et s'instituant comme source de tout pouvoir ultérieur de commandement : c'est pourquoi « si (...) le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de Souverain, et dès lors le corps politique est détruit »²¹¹². Autrement dit : un peuple ne peut être un peuple qu'en étant souverain.

Il apparaît du même coup que seul un peuple peut être souverain, car il y a souveraineté à partir du moment où et du seul fait qu'il y a une communauté volontairement instituée. La citoyenneté, soit l'appartenance volontaire à un peuple, consiste en effet avant tout dans l'assujettissement de la volonté individuelle – ou « particulière » – à la volonté générale : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* »²¹¹³. La communauté qu'est le peuple est en effet fondée pour autant qu'elle constitue en tant que telle un bien intelligible pour les individus qui décident de l'instituer : or le bien en général est l'objet naturel de la volonté, ce à quoi elle tend par nature, et lorsque le bien en question est une existence communautaire, la volonté qui le vise doit pouvoir être considérée comme commune, c'est-à-dire comme volonté non

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que l'opinion majoritaire soit dans la vérité. Mais qu'est-ce qui prouve que la majorité est dans le vrai ? Si l'on répond que c'est le fait même qu'elle est majoritaire, on doit reconnaître, abstraction faite de tous les contre-exemples qu'on pourrait donner, qu'on a affaire ici à une autojustification circulaire. La souveraineté populaire doit alors apparaître, à l'opposé des intentions de Rousseau, comme la véritable forme du droit du plus fort, puisque la forme sociale de la *force*, la seule qui importe ici, c'est le *nombre*. La souveraineté populaire n'est qu'une dictature de la majorité, ou plutôt de la collectivité identifiée à sa majorité, soit une forme de despotisme dont il y a lieu de se demander si elle est meilleure que les autres, tyranniques ou oligarchiques, plutôt que pire.

La conception rousseauiste de la souveraineté populaire comporte une présupposition fondamentale : l'*infaillibilité* de la volonté générale. Se demandant « si la volonté générale peut errer »²¹⁷⁰, Rousseau répond que « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique »²¹⁷¹. La volonté générale est en effet la volonté du peuple en tant que peuple, et si ce dernier n'est rien d'autre que l'ensemble des citoyens, c'est-à-dire des individus en tant qu'ils veulent civiquement en commun l'intérêt général, il paraît tautologique qu'une telle collectivité veuille son bien, parce que c'est toujours au bien que tend la volonté. C'est pourquoi il faut dire que « jamais on ne corrompt le peuple »²¹⁷² : son intention à l'égard de lui-même ne peut être que droite, contrairement à celle d'un monarque ou d'une oligarchie. La question est toutefois de savoir si une telle idée du peuple se traduit toujours et d'elle-même dans les faits. Rousseau donne toutes les raisons de penser le contraire : « En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable

à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun »²¹⁷³. C'est d'après ce même principe que Rousseau mettra en évidence la menace « de l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer »²¹⁷⁴ : « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté »²¹⁷⁵. Or ce qui autorise à soupçonner le manque de civisme des gouvernants doit faire douter aussi de celui des citoyens, lorsqu'ils doivent exprimer par leur suffrage l'opinion qu'ils ont de la volonté générale. Comment dès lors penser qu'on peut dégager une volonté générale infaillible à partir de la collation d'opinions qui sont toujours tributaires d'un tel manque ?

Il est formellement vrai que c'est toujours le bien qu'on veut. Mais il s'ensuit qu'on ne peut faire ce que l'on veut qu'à la condition de savoir en quoi ce bien consiste. Or à supposer qu'un peuple en tant que tel soit incorruptible dans son intention, il faut reconnaître que « souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal »²¹⁷⁶. Le problème n'est pas tant de vouloir – la *bonne volonté* –, mais de savoir quoi vouloir : « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé »²¹⁷⁷. Rousseau rejoint ici Platon, qui jugeait la multitude des hommes, livrée à l'opinion, incapable de se doter des lois vraiment susceptibles d'assurer son bien collectif : formellement, la puissance législative est réservée au peuple, mais cette attribution formelle

ne fait que recouvrir l'incapacité réelle de la plupart à bien légiférer. Ainsi il ne sert à rien qu'un peuple soit souverain sans « des lumières publiques » qui fassent « l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social (...). Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur »²¹⁷⁸. Or ce dernier « est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État »²¹⁷⁹. D'abord parce que, pour bien légiférer, « il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre », bref, « il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes »²¹⁸⁰. Ensuite parce que « cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution » : car « celui qui rédige les lois (...) ne doit avoir aucun pouvoir législatif »²¹⁸¹. Le peuple reste ici souverain en tant qu'il lui revient de ratifier la législation qui lui est proposée : « on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple »²¹⁸². Platon se demandait toutefois comment une multitude ignorante pourrait reconnaître le bien-fondé des lois qu'on lui propose, et il jugeait plus vraisemblable de convertir à la philosophie un roi qu'un peuple entier. La démocratie moderne a fait le pari inverse, mais il paraît clair qu'un peuple ne saurait revendiquer la souveraineté sans exiger de lui-même la même compétence que Platon attribuait au philosophe-roi, et Rousseau au législateur.

L'exigence de ne pas fausser la volonté générale avait pour Rousseau une conséquence immédiate, dans l'ordre de la pratique politique proprement dite : l'interdiction des *partis*. « Quand il se fait des brigues, des associations partielles aux

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

administratif. Contre cette menace, l'expérience historique montre à Tocqueville un rempart possible, directement opposé à l'enseignement de Rousseau : la constitution au sein de l'État de sociétés partielles. « Il est clair que si chaque citoyen, à mesure qu'il devient individuellement plus faible, et par conséquent plus incapable de préserver isolément sa liberté, n'apprenait pas l'art de s'unir à ses semblables pour la défendre, la tyrannie croîtrait nécessairement avec l'égalité »²²⁰⁴. Plus que des partis, qui « aux États-Unis ne forment qu'un détail au milieu de l'immense tableau que l'ensemble des associations y présente »²²⁰⁵, il s'agit de toutes les associations constituant ce que nous appelons aujourd'hui la *société civile*, pour l'opposer à l'État en tant qu'organe central d'administration : « Les Américains de tous les âges, de toutes les conditions, de tous les esprits, s'unissent sans cesse. (...) Partout où, à la tête d'une entreprise nouvelle, vous voyez en France le gouvernement, et en Angleterre un grand seigneur, comptez que vous apercevrez aux États-Unis une association »²²⁰⁶. Tocqueville voit dans le principe associatif le meilleur contrepoids au centralisme démocratique, soit l'antidote tout à la fois à l'individualisme et au risque de sa dérive despotique. Il préfigure prophétiquement la destruction de la société civile par les États totalitaires : « Il est facile de prévoir que le temps approche où l'homme sera de moins en moins en état de produire par lui seul les choses les plus communes et les plus nécessaires à sa vie. La tâche du pouvoir social s'accroîtra donc sans cesse, et ses efforts mêmes la rendront chaque jour plus vaste. Plus il se mettra à la place des ces associations, et plus les particuliers, perdant l'idée de s'associer, auront besoin qu'il vienne à leur aide : ce sont des causes et des effets qui s'engendrent sans repos. L'administration publique finira-t-elle par diriger toutes les

industries auxquelles un citoyen isolé ne peut suffire ? »²²⁰⁷. C'est la dissémination du pouvoir qui est le meilleur rempart contre l'abus de pouvoir. C'est sa non-souveraineté qui est garante de la liberté du citoyen.

Ce principe de dissémination peut s'appliquer sur le plan proprement politique. La classification aristotélicienne des régimes, reprise par Rousseau, s'impose d'un point de vue formel, mais conduit surtout à l'aveu, comme c'est déjà le cas chez Aristote, qu'un régime concret ne réalise aucun des trois types dans sa pureté, parce que chacun d'eux répond à des exigences qui s'imposent en fait à tout État organisé : « À proprement parler il n'y a point de Gouvernement simple. Il faut qu'un Chef unique ait des magistrats subalternes ; il faut qu'un Gouvernement populaire ait un Chef. Ainsi dans le partage de la puissance exécutive il y a toujours gradation du grand nombre au moindre, avec cette différence que tantôt le grand nombre dépend du petit, et tantôt le petit du grand »²²⁰⁸. Aussi Aristote en venait-il à l'idée, elle aussi reprise par Rousseau après Thomas d'Aquin, que le régime le plus souhaitable est celui qui réussirait à allier les avantages de chaque type, ce qui ne saurait sans doute aller sans tension, mais n'exclut pas forcément toute possibilité de cohérence organique : principe unificateur de la monarchie, principe méritocratique de l'aristocratie, principe consensuel de la démocratie. Il faut noter que la plupart des démocraties actuelles, telle notre 5^e République, répondent à ce principe, tout autant que les monarchies constitutionnelles encore existantes. Rousseau appelait « mixte » ce type de régime, préférable en pratique, même si son manque de simplicité répugne à la théorie : « Le Gouvernement simple est le meilleur en soi, par cela seul qu'il est simple. Mais quand la Puissance exécutive ne dépend pas assez de la législative, c'est-

à-dire quand il y a plus de rapport du Prince au Souverain que du Peuple au Prince, il faut remédier à ce défaut de proportion en divisant le gouvernement ; car alors toutes ses parties n'ont pas moins d'autorité sur les sujets, et leur division les rend toutes ensemble moins fortes contre le Souverain. (§) On prévient encore le même inconvénient en établissant des magistrats intermédiaires qui, laissant le Gouvernement dans son entier, servent seulement à balancer les deux Puissances et à maintenir leurs droits respectifs »²²⁰⁹. C'est à un tel équilibre que visait aussi le principe, esquissé par Aristote et fortement affirmé par Montesquieu, de la *séparation des pouvoirs* : une tentation majeure de l'exécutif est en effet de ne pas assurer à la Justice toute l'indépendance qui lui est nécessaire, et le propre du totalitarisme est entre autres de supprimer toute séparation réelle des pouvoirs, au moyen de la censure idéologique dans l'attribution des charges.

Il existe d'autres contre-pouvoirs institutionnels que ceux qui sont intérieurs à chaque État. L'Europe médiévale a connu l'autorité spirituelle et supranationale du pape, qui pouvait sanctionner les souverains – rois ou empereurs – en les excommuniant ou en jetant l'interdit sur leurs États, ou encore en déclarant la *trêve de Dieu* pour empêcher la poursuite d'une guerre. Ce fut le cas jusqu'à ce qu'Henri VIII se soustraie à l'autorité papale en se constituant chef de la *Church of England*, réunissant « les deux têtes de l'aigle »²²¹⁰, comme Rousseau louera Hobbes de l'avoir fait dans la théorie. L'idée d'une telle autorité supranationale pouvait paraître éliminée par là même, et les États modernes visaient assurément cette élimination en revendiquant leur souveraineté. Mais les guerres du XX^e siècle ont provoqué l'institution, annoncée par Kant comme une conséquence logique de la rivalité aggravée entre les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'expression d'un sentiment subjectif, n'en a pas moins une prétention à la validité universelle, comme s'il s'agissait d'une qualité de l'objet indépendante de son rapport à la conscience du sujet. Le jugement sur l'agrément ne prétend pas valoir sinon pour celui qui l'énonce : tout le monde n'aime pas le champagne. Le jugement de goût en revanche va jusqu'à attribuer une beauté à des œuvres qu'on peut ne pas trouver agréables, du fait que leur contemplation suscite ou exige un effort plutôt qu'elle ne procure un délassement : telles, pour certains, la peinture de Van Gogh ou la musique de Jean-Sébastien Bach. Le goût postule ainsi un accord spontané des consciences dans la reconnaissance de la beauté, mais, à la différence de l'accord qui relève de la preuve scientifique, dont les moyens sont le concept et le raisonnement, le jugement esthétique paraît incapable de rendre raison conceptuellement de sa prétention à l'objectivité : s'il est vrai que l'on peut « discuter » d'un jugement de goût, c'est-à-dire prétendre à l'assentiment d'autrui à son sujet, on ne peut en revanche en « disputer »²²³⁷, c'est-à-dire donner la preuve de sa validité. Or la preuve consisterait ici à pouvoir expliquer pourquoi l'œuvre considérée est belle, et donc aussi pourquoi sa beauté doit être reconnue par tous. Ce qui fait défaut ici, c'est selon Kant le concept qui permettrait d'effectuer pareille démonstration, ou, si l'on préfère, ce qui empêche celle-ci, c'est l'incapacité du concept, dans son abstraction dépouillée et froide, à rendre compte de la beauté : « quand on juge des objets simplement par concepts, toute représentation de beauté se perd »²²³⁸. C'est le cas lorsqu'une œuvre musicale, par exemple, est traitée comme un objet d'analyse musicologique : l'appréhension de sa beauté n'est en effet possible que dans son audition *hic et nunc*, toujours singulière, et c'est cette singularité qui se perd dans les

généralités de l'analyse. Or s'il n'y a ni concepts ni démarches rationnelles qui permettent d'expliquer pourquoi une œuvre est belle, il n'y en a pas non plus qui permettraient de dire comment on doit la produire pour qu'elle le soit.

*

Telle que Kant l'analyse, la production artistique du beau apparaît assurément comme une énigme, qui est celle de la beauté elle-même, et qui est peut-être ce qui nous la rend si fascinante et si aimable. Dans le *Phèdre*, Socrate enseigne que la beauté a pour privilège, parmi toutes les idées que l'âme a oublié avoir contemplées avant son incorporation, d'être la plus aisément reconnaissable, ne requérant pas un effort réflexif de réminiscence, mais s'offrant au contraire à une appréhension immédiate, à même le sensible. Tel est « l'éclat »²²³⁹ que Platon prête à la beauté, ce qui conduira des écoles ultérieures, stoïciennes, néoplatoniciennes, ou scolastiques, à la définir, du fait de son appartenance à l'idéal, comme *splendor veri*, resplendissement sensible de la vérité intelligible. Or le privilège de la beauté paraît bien consister ici en ce que sa perception, et le plaisir qu'elle procure, ont quelque rapport avec l'intelligence, sans pourtant requérir aucune démarche proprement intellectuelle d'analyse, ni de déduction. Car « la beauté n'a de valeur que pour les hommes c'est-à-dire des êtres d'une nature animale, mais cependant raisonnables, et cela non pas seulement en tant que tels (...), mais en même temps en tant qu'ils sont dotés d'une nature animale »²²⁴⁰. C'est pourquoi Kant trouve la solution de l'énigme de la beauté dans le « concept *indéterminé* (...) d'un substrat suprasensible des phénomènes »²²⁴¹ : seul le « caractère intelligible »²²⁴² de

l'homme, sa dimension nouménale, le rend capable de satisfaction esthétique par-delà celle des ses appétits sensuels. Et c'est en ce sens que l'on peut dire que « le beau est le symbole du bien moral »²²⁴³, en entendant par *symbole* la présentation d'une idée sous une forme sensible qui lui apparaît immédiatement adéquate, sans qu'il soit besoin de l'explicitement conceptuellement : telle, selon Plotin, la majesté divine dans le Zeus de Phidias²²⁴⁴. La beauté des œuvres d'art paraît ainsi résulter d'un libre jeu de l'imagination – puisqu'elle n'est pas la reproduction imitative de beautés naturelles, mais résulte de la production de fictions inédites –, dans lequel cependant l'entendement trouve son compte, sans qu'il ait à se l'expliquer par des raisons conceptuelles. Le sentiment de la beauté viendrait ainsi d'un accord de l'entendement et de l'imagination, spontané et non pas construit discursivement, dont le pendant chez l'artiste serait la spontanéité naturelle de la création géniale.

Kant voit pourtant une « contradiction » à ce que « l'imagination soit libre et cependant soit d'elle-même conforme à une loi », car « seul l'entendement donne la loi »²²⁴⁵. Il semble que la beauté et sa production ne lui apparaissent énigmatiques que du fait de « l'abîme »²²⁴⁶ que sa philosophie critique a creusé entre l'intelligible et le sensible. Aux termes de la *Critique de la Raison pure*, le sensible est comme tel un « divers (*Mannigfaltige*) »²²⁴⁷ en lui-même amorphe, et ne reçoit de sens intelligible que par l'application des concepts *a priori* de l'entendement : l'intelligibilité est conférée aux phénomènes par un travail de construction, qui en constitue l'explication scientifique déterministe. Et si l'on considère cette autre sorte d'intelligible qu'est le noumène, son appréhension n'est possible que du point de vue pratique, mais comme il s'agit là

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

shakespearienne qu'un *Singspiel* comme la *Flûte enchantée* de Mozart. En tout cas est-il impossible de conserver une quelconque beauté à sa 40^e *Symphonie* en lui ajoutant une batterie de style *techno*, ainsi qu'on a pu l'entendre naguère dans nos supermarchés.

L'incompatibilité mutuelle des beautés rend plus aiguë la difficulté de saisir la signification du concept de beau. Au moins paraît-elle attester que ce concept n'est pas univoque : ce n'est sans doute pas dans le même sens que les œuvres d'art, dans leur diversité, peuvent être dites belles. Mais on aurait tort de voir dans l'absence d'univocité la marque d'une pure et simple absence d'unité, ce qui signifierait en vérité l'absence de tout concept, car l'acte de concevoir consiste pour l'intellect à se représenter l'unité intelligible d'une multiplicité, sensible ou déjà intelligible. L'univocité est bien la propriété des concepts génériques ou spécifiques : tel le concept d'animal, qui s'attribue équivalement à l'homme et au chien, ou celui d'homme à tous les individus membres de l'espèce humaine. De tels termes peuvent aussi donner lieu à un emploi équivoque, ou, en grec, *homonyme*, lorsqu'on les applique à des réalités qui ne sont pas du même genre : tel le terme *chien* pour l'animal et pour la constellation, ou celui d'*homme* pour une personne et pour son portrait. Or Aristote avait remarqué que certains termes comportent une inévitable multiplicité de significations, sans pour autant être purement équivoques, du fait que ces significations ont un rapport réel entre elles. C'est notamment le cas du plus universel des concepts, celui d'*être*, qui doit bien être attribué à tout, mais ne peut l'être de façon univoque, puisque par exemple l'attribution d'un accident à une substance suppose que l'un et l'autre soient, sans qu'ils puissent être dans le même sens, l'un étant un sujet imprédicable, et l'autre ce qui

ne peut exister si ce n'est comme inhérent à quelque chose. Cette plurivocité ordonnée est ce que la scolastique aristotélicienne a dénommé *analogie*, en y voyant la propriété des termes qui, comme l'être, ont un degré d'universalité supérieur à celui de ces genres premiers qu'Aristote appelait *catégories* : la même scolastique dénomma ces universaux suprêmes *transcendants*, en y incluant tous les termes qui, directement corrélés avec l'être, devaient être pris en autant de sens que lui, tels l'*un*, la *chose*, mais aussi le *vrai* et le *bien*. Ainsi le problème posé par l'impossibilité de prêter au concept de beauté l'univocité d'un terme générique ou spécifique trouverait sa solution logique si le beau était considéré comme un transcendantal, au sens susdit.

Plotin n'hésitait pas à affirmer l'identité du beau et de l'être : « Perdre de la beauté, c'est aussi manquer d'être (*ousia*). Et c'est pourquoi l'être est désirable en tant qu'identique au beau, et le beau aimable parce qu'il est l'être »²²⁶⁹. Thomas d'Aquin l'explique en remarquant que « dans un sujet, beau et bien coïncident parce qu'ils ont le même fondement, à savoir la forme »²²⁷⁰ : c'est en effet la forme qui donne à une chose quelconque sa consistance et sa perfection. C'est pourquoi la beauté est un certain bien, en même temps que le bien comporte toujours en tant que tel une certaine beauté : les Grecs appelaient *belles* les bonnes actions de celui que sa vertu faisait dénommer *kalos kagathos*, soit à la fois beau et bon. Thomas n'en souligne pas moins que les deux transcendants diffèrent « par la notion » : car le bien a essentiellement rapport à « l'appétit », tandis que le beau a rapport à la contemplation, c'est-à-dire à la « connaissance »²²⁷¹. Or, si la beauté est non seulement reconnaissable dans les œuvres sensibles de l'art, mais désigne en outre une parenté entre celles-ci et des réalités

d'un tout autre ordre – telles des actions vertueuses –, la reconnaissance de cette parenté ne relève sans doute plus des seules facultés sensibles qui nous font aimer lesdites œuvres. Ou plutôt, puisque l'intellect paraissait déjà impliqué dans l'appréciation de la beauté sensible elle-même, il faut penser qu'ici il s'élève à un degré supérieur d'intelligibilité : en tout cas paraît-il certain que, comme prédicat commun aux belles œuvres et aux autres biens, le beau est un caractère intelligible plus encore que sensible. Tel est sans doute le sens de la belle initiation dont Diotime fait bénéficier Socrate dans le *Banquet*. Les « beaux corps » aimés dans leur singularité conduisent à aimer ce par quoi ils sont aimables, à savoir leur commune beauté, concevable plutôt que perceptible, et comme telle objet de « discours » qui ne se contenteront pas de célébrer les beautés corporelles, mais feront apparaître que ce par quoi elles sont telles se retrouve, sous une forme plus proprement intelligible, dans les « occupations » et les « lois », avant que soit trouvée belle l'activité même de « connaissance » qui rend toutes ces beautés reconnaissables, et qu'enfin, dans un éblouissement ultime, on accède par une sorte de saut extatique, au « beau lui-même (*auto to kalon*) », autrement dit « le beau divin, unique en sa forme (*monoeïdès*) »²²⁷². Si l'on suit Platon jusque là, on verra dans le caractère transcendantal du beau l'indice par lequel toutes les beautés font signe vers un principe absolu, et l'on pensera comme Kant que toutes les difficultés à penser le beau ne sont que des incitations à « élever nos regards au-delà du sensible et à chercher » leur solution « dans le supra-sensible »²²⁷³.

Mais il faut sans doute reconnaître que pareille beauté n'est plus de l'ordre du productible. Ce qui est productible, c'est l'œuvre, et si la beauté de celle-ci est sa participation à un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

réalisation. À l'idée de la philosophie comme systématisation totale du savoir, Kant oppose, comme dans la Préface à la *Critique de la Raison pure*, la multiplicité conflictuelle des doctrines et des écoles philosophiques. Il est en effet facile d'opposer le succès des mathématiques pour obtenir l'accord des esprits qui est le fruit naturel de la science, et son absence évidente chez les philosophes²³⁰². Kant explique cet écart en distinguant les mathématiques et la philosophie comme les deux formes de la connaissance rationnelle, c'est-à-dire celle qui se fonde sur des principes plutôt que sur des données²³⁰³. Les mathématiques ont réussi, selon lui, parce qu'elles procèdent « *par construction de concepts* »²³⁰⁴, c'est-à-dire en référence à une forme de l'intuition sensible universellement présente chez tous les sujets, et fondement des concepts tels que le nombre ou la grandeur. La philosophie en revanche vise une connaissance qui soit seulement « *par concepts* »²³⁰⁵, c'est-à-dire sans référence possible à aucune intuition, donc sans que rien lui permette de vérifier la validité de ses énoncés : « l'usage dogmatique »²³⁰⁶ de la raison est possible en mathématiques, pas en philosophie. Le résultat est que l'idée objective de la philosophie se réalise dans des doctrines « *subjectives* »²³⁰⁷, dont aucune ne peut prouver qu'elle en est la réalisation adéquate. Ainsi « la philosophie est la simple idée d'une science possible, qui n'est donnée nulle part *in concreto*, mais dont on cherche à se rapprocher par différentes voies »²³⁰⁸. Toutes les tentatives individuelles pour philosopher présupposent l'idée de la philosophie, mais « jusqu'ici, on ne peut apprendre aucune philosophie : car où est-elle ? Qui l'a en sa possession, et à quoi peut-elle se reconnaître ? »²³⁰⁹ Pour pouvoir apprendre la philosophie comme les mathématiques, il faudrait disposer

d'une philosophie qui soit la philosophie, soit d'un corps de doctrine qui représente la vérité philosophique connue. Mais si toute philosophie prétend à être de la philosophie, aucune n'est la philosophie, et une addition de doctrines incompatibles ne saurait constituer une unification systématique du savoir.

Deux possibilités s'offrent alors. Si *apprendre la philosophie* signifie : étudier une philosophie constituée, un système philosophique, on aura par là une connaissance qui a quelque chose à voir avec la philosophie, mais sur un mode « historique »²³¹⁰ plutôt que philosophique. On s'instruira sur les pensées des philosophes, dans leur diversité de fait, mais ces pensées seront reçues comme autant d'opinions, puisqu'aucune ne pourra se prévaloir d'être le système unique de la vérité philosophique. C'est ce qu'on appelle : *avoir des connaissances philosophiques*. Mais ces pensées peuvent aussi être considérées en tant qu'elles participent de l'idée objective de la philosophie, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des « tentatives »²³¹¹ pour réaliser, fût-ce imparfaitement, cette idée. À défaut de vérité philosophique dogmatique, on pourra trouver dans toute doctrine philosophique une tentative pour philosopher, c'est-à-dire pour rechercher l'unité systématique du savoir : la philosophie est œuvre de raison pour autant que celle-ci est par nature systématique, mais elle l'est en tant que système de recherche, lequel ne peut procurer une connaissance que si l'expérience lui fournit une matière. Dès lors, l'étude des philosophes peut avoir un intérêt qui ne soit pas seulement d'ordre historique : celui d'un exercice qui consiste à examiner leurs doctrines pour comprendre comment chacun s'est efforcé de mettre en œuvre les principes de la raison, ses exigences fondamentales, sans pouvoir cependant obtenir et procurer par là une connaissance. C'est cet exercice que Kant dénomme : «

apprendre à philosopher »²³¹². Plus que d'un enseignement, il s'agit ici d'un *apprentissage*. La philosophie est alors considérée comme un art plutôt que comme une science : c'est pourquoi Kant appelle les philosophes bâtisseurs de systèmes des « artistes de la raison »²³¹³. *Philosopher*, c'est s'exercer à utiliser sa raison aussi loin que possible dans la recherche (analytique) des principes, et dans la déduction purement rationnelle de leurs conséquences. On retrouve ici la définition platonicienne de la philosophie comme science absolue, mais pour Kant, cette idée ne désigne qu'un programme de recherche qui ne peut se réaliser que par une application de la raison à des intuitions qui ne viennent pas d'elle : c'est là l'œuvre de la science proprement dite. Par suite, philosopher peut apparaître comme un exercice essentiel, formateur pour l'usage théorique de l'entendement, mais qui n'a pas sa fin en lui-même : il est bien plutôt ordonné à la constitution des savoirs scientifiques en dehors de la philosophie.

On peut toutefois envisager une autre réponse à la question, en considérant la philosophie au point de vue de ce que Kant dénomme son « concept mondain (*Weltbegriff*) »²³¹⁴. Il apparaît dans des expressions courantes en rapport avec la vie ordinaire : *se montrer philosophe*, ou *faire preuve de philosophie* devant les vicissitudes parfois contrariantes de l'existence. La philosophie n'est pas désignée ici comme une science qui serait l'affaire de certains spécialistes, mais plutôt comme une sagesse dont tout un chacun a besoin pour vivre le plus heureusement possible. La philosophie en ce sens est l'affaire de tous plutôt que de certains, et elle peut se définir comme un art de bien vivre plutôt que comme une culture de la spéculation abstraite. Cette notion peut paraître triviale, mais Kant la présente comme plus essentielle que l'autre. C'est que le concept mondain de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que la philosophie critique revendique pour elle-même – la systématisation totale du savoir – n’a pas été celle de toutes les écoles philosophiques : l’empirisme et le scepticisme par exemple la récusent. On peut donc donner du philosopher une définition plus précise et plus explicite que ne le fait Kant. Car la critique de la critique a consisté à appliquer la critique à elle-même. Dès lors, philosopher ne consiste pas à opposer les doctrines philosophiques de l’extérieur les unes aux autres, mais plutôt à appliquer chaque philosophie à elle-même, pour juger jusqu’à quel point elle soutient sa propre prétention à la vérité.

Le philosopher paraît alors valoir mieux qu’un simple exercice. En un sens, il permet de vérifier ce que dit Kant, à savoir qu’une philosophie particulière peut n’avoir été qu’une tentative imparfaite pour constituer la philosophie en système : la critique de la critique aboutit à montrer que la philosophie critique n’est elle-même qu’une tentative de ce type – jusque-là, on peut se dire qu’en appliquant à Kant ce qu’il dit des autres philosophies, on le confirme plutôt qu’on ne l’infirmes. Mais en même temps, l’examen critique de la critique a indiqué une issue qui permettrait d’échapper à ses contradictions, et qui n’est pas philosophiquement neutre : réhabiliter la métaphysique en tant que connaissance théorique, donnant à la philosophie son point de vue spécifique, même lorsqu’elle traite de sujets qui ne sont pas proprement métaphysiques. On a donc fait plus qu’exercer sa raison : on a accédé à une proposition philosophique qui s’impose comme nécessaire, c’est-à-dire à une vérité philosophique. Or la critique de la critique est apparue comme le moyen efficace, sans doute indispensable, peut-être le seul possible, pour s’assurer de cette vérité. La philosophie critique permet de savoir plus et autre chose que ce qu’elle prétend enseigner, parce que, quand on veut s’y installer, on s’aperçoit qu’on ne peut s’y tenir. Jacobi formulait le même type de

démarche lorsqu'il écrivait : « Je ne puis, *sans* la présupposition [d'une chose en soi], pénétrer dans ce système » – puisque, comme Kant le souligne lui-même, la philosophie critique consiste d'abord essentiellement dans la distinction du phénomène connaissable et de la chose en soi inconnaissable –, « ni *avec* elle y demeurer »²³⁴⁵ – parce qu'il est contradictoire de dire qu'il faut nécessairement poser la chose en soi comme cause du phénomène, et de la déclarer en même temps inconnaissable.

On peut donc renoncer à opposer *philosopher* et *apprendre la philosophie*. Si cette dernière expression signifie : accéder à un savoir philosophique, alors le philosopher en est le véritable moyen, puisqu'il fait accéder à une vérité philosophique, plutôt qu'il n'enseigne simplement le contenu d'une doctrine philosophique. Ou plutôt, dans le philosopher, ceci devient le moyen de cela : on ne se limite pas à savoir que tel philosophe a pensé telle chose, mais on découvre dans l'examen de telle pensée la raison qui montre la nécessité de penser autrement. Ainsi le philosopher apparaît comme la véritable manière d'apprendre, autant que d'enseigner la philosophie. Mais en outre, on n'a pas besoin, pour apprendre la philosophie, de pouvoir désigner un système, ou simplement une doctrine philosophique qui serait censée représenter la philosophie constituée. Ici encore on peut donner d'une certaine manière raison à Kant, et penser comme lui qu'aucune philosophie n'est dépourvue de propositions qui l'empêchent d'être totalement cohérente, ou qu'aucune philosophie n'a répondu à toutes les questions qu'elle a soulevées. Que les philosophies comportent de fait des difficultés logiques, ou des lacunes, n'a en vérité aucune importance, parce que l'important n'est pas de pouvoir désigner une philosophie qui soit la philosophie, mais plutôt de

saisir les difficultés et de s'en servir, ainsi que le voulait Platon, comme de « tremplins »²³⁴⁶ vers la connaissance. On admettra alors qu'il n'est pas nécessaire que la philosophie existe sous la forme d'un système constitué pour qu'on puisse l'enseigner. Mais si l'on va jusque là, on voit que la critique de la critique conduit aussi à remettre en question l'idée de la philosophie sur laquelle elle se fonde.

La définition kantienne du concept scolaire de la philosophie est commandée par une conception rationaliste de la philosophie, qui a son origine dans le platonisme. C'est Platon qui le premier eut l'idée que la science doit consister en une déduction de toute vérité connaissable à partir d'un premier principe intelligible, et sans aucun recours à l'expérience sensible²³⁴⁷. C'est donc Platon qui a inventé l'idée de la philosophie comme *système*, et si pour Kant cette idée n'est plus applicable à la science dans la mesure où, selon lui, le rapport à l'expérience possible est essentiel à celle-ci, elle reste en revanche valable pour la philosophie, dans la mesure où elle est affaire de « raison pure ». Descartes avait repris à son compte le programme platonicien, et c'est par là qu'il fut l'initiateur du rationalisme moderne. L'unité de la raison implique, selon lui, que la science soit essentiellement une : « Toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique »²³⁴⁸. Cela veut dire que la science ne peut rester à l'état de disciplines éparses, mais doit se reconstruire sous la forme d'un système déductif intégrant toutes les sciences : d'où la figuration symbolique de l'arbre de la science : « Toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique » (moyennant les mathématiques), « et les branches qui sortent de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

H

Häcker 353 392

Halévy (Daniel) 395, 532, 535, 537

Hegel 37, 38, 46, 48, 100, 106, 110, 111, 167, 184, 189, 190, 191, 194, 198, 229, 230, 231, 360, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 427, 440, 450, 454, 455, 457, 518, 524, 556, 578, 579, 619, 620, 621, 622, 627, 635, 648, 698, 742

Encyclopédie 37, 106, 110, 111, 184, 189, 199, 230, 231, 360, 384, 742

Esthétique 698

La Raison dans l'Histoire 386, 457, 518, 578

Leçons sur l'Histoire de la Philosophie 384

Leçons sur la Philosophie de l'Histoire 386

Logique 231, 360, 361

Phénoménologie 100, 110, 191, 198, 230, 231, 385, 387, 388, 450, 524

Principes de la Philosophie du Droit 167, 198, 386, 387, 388, 440, 454, 556, 579, 619, 620, 621, 627, 635

Heidegger 35, 45, 84, 109, 146, 157, 159, 162, 224, 225, 227, 228, 232, 329, 330, 337, 338, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 363, 365, 392, 393, 410, 469, 524, 530, 533, 534, 541, 542, 621, 723, 740

De l'essence de la vérité 353

De l'essence du fondement 343, 348, 352, 354

Essais et conférences 109, 338, 356, 357, 469, 723

Holzwege 159, 226, 330, 344, 346, 348, 393, 524

Identité et différence 337, 341, 343

Introduction à la métaphysique 225, 226, 227, 228, 344, 346, 347, 353, 392, 416, 541

Kant et le Problème de la Métaphysique 740
Le Principe de Raison 157, 162, 342
Lettre sur l'humanisme 330, 343, 344, 346, 347, 352
Qu'est-ce que la métaphysique ? 84, 225, 227, 228, 329, 341,
343, 344, 347
Sein und Zeit 224, 225, 226, 330, 337, 345, 346, 347, 530,
533, 534
Unterwegs zur Sprache 344
Hergé 513
Hippocrate 369, 694
Hobbes 447, 463, 612, 614, 615, 616, 618, 626, 632, 633, 634
Du Citoyen 632
Léviathan 447, 615, 618, 633, 634
Hugo 712, 720
Hume 38, 54, 56, 57, 58, 64, 65, 66, 67, 123, 136, 187, 215,
327, 470, 471, 472, 739, 750
Enquête sur l'Entendement humain 54, 56, 67, 187, 215,
269, 470
Huyghens 121

I

Isaac Israéli 86
Isaïe 408, 543

J

Jacobi 184, 253, 328, 745
Jean 170, 395, 396, 409, 441, 472, 531, 537, 542, 543, 652
Job 406

K

Kant 23, 24, 25, 26, 27, 29, 33, 34, 37, 45, 54, 55, 58, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 74, 81, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 106, 108, 109, 117, 146, 154, 155, 165, 166, 167, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 203, 213, 214, 215, 216, 228, 229, 233, 235, 320, 322, 326, 327, 329, 333, 335, 345, 346, 348, 349, 355, 370, 377, 393, 403, 415, 427, 441, 458, 461, 472, 517, 521, 523, 525, 526, 545, 549, 550, 551, 552, 554, 555, 556, 564, 568, 576, 698, 699, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 709, 713, 718, 726, 727, 729, 730, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 749, 750, 751, 752

Critique de la Faculté de Juger 187, 370, 698, 699, 703, 704, 705, 707, 709, 713, 718

Critique de la Raison pratique 26, 27, 92, 181, 182, 183, 203, 327, 355, 393, 517, 521, 522, 523, 549, 552, 556, 737, 738

Critique de la Raison pure 23, 25, 27, 29, 34, 36, 54, 55, 58, 61, 62, 70, 73, 81, 93, 94, 106, 108, 109, 117, 146, 154, 155, 165, 167, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 190, 191, 195, 196, 198, 201, 216, 229, 233, 322, 326, 327, 329, 333, 337, 345, 377, 415, 427, 472, 521, 523, 551, 552, 553, 555, 556, 564, 704, 726, 730, 734, 735, 737, 738, 739, 740

Doctrine du Droit 458

Fondation de la Métaphysique des Mœurs 441, 461, 517, 522, 523, 576, 735, 737

Logique 93, 94, 95

Métaphysique des Mœurs 744

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'abolition du savoir.

II. Critique de la critique.

Les impasses du criticisme.

Sensible et intelligible.

La pensée comme connaissance.

III. Sortir de l'impasse ?

Le concept de l'inconnaissable.

La connaissance de l'absolu.

Les voies d'une solution.

Les propositions métaphysiques sont-elles dépourvues de sens ?

I. Le scientisme.

L'exil de la métaphysique.

Du sens.

Conditions de la signification.

II. Critique du scientisme.

Empirisme et criticisme.

Retour à Wittgenstein.

Résurgences métaphysiques.

III. Sens et métaphysique.

Le sens réside-t-il dans des propositions ?

Destitution de la logique ?

Que dire de l'absolu ?

ONTOLOGIE

La nature n'est-elle qu'une vue de l'esprit ?

I. La nature comme fiction.

*L'anti-naturalisme de Clément Rosset.
De Rosset à Nietzsche : la nature comme
interprétation.*

II. La nature, concept *a priori* ?

*La conception critique de la nature.
Le criticisme comme pétition de principe.*

III. De la réalité de la nature.

*Aristote contre l'éléatisme.
Le finalisme aristotélicien comme critique de
l'anthropomorphisme.*

Causalité et nécessité.

I. La causalité comme « connexion nécessaire ».

*La causalité comme objet de la science.
L'empirisme, ou : la causalité inconnaissable
parce que nécessaire.*

*La causalité comme a priori nécessaire de
l'entendement humain.*

II. Critique de l'apriorisme.

*Contradiction du déterminisme et de la liberté.
Du criticisme au perspectivisme.
Critique du perspectivisme.*

III. Plaidoyer pour la contingence.

*Détermination et contingence.
Critique métaphysique du nécessitarisme.
Le pluralisme causal dans l'explication physique.*

Le possible.

I. Le possible comme fondement du réel.

*De la possibilité logique à la possibilité réelle.
Du possible au nécessaire.
Le meilleur des mondes possibles.*

II. Réduction du possible au réel.

*Difficultés du rationalisme.
Le nécessitarisme métaphysique.
Le nécessitarisme dialectique.*

III. Le réel comme fondement du possible.

*Réalité physique du possible.
Implications métaphysiques
Implications morales.*

Peut-on expliquer l'existence ?

I. Les sens de l'explication.

*L'existence indéfinissable.
L'existence indémontrable.
L'explicable et l'inexplicable.*

II. De l'inexplicable à l'absurde.

*La liberté selon Kant.
Contradiction de l'usage kantien de la catégorie
d'existence.
L'existentialisme.*

III. L'absurde et le gratuit.

*Liberté et création.
Contradiction du rationalisme métaphysique.
Gratuité de la création.*

Ontologie et théologie.

I. La déconstruction de l'oubli onto-théo-logique de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

91. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia*, q.84, a.6.
92. Hume, *Enquête sur l'Entendement humain*, Section II.
93. Kant, *Critique de la Raison pure*, éd. Meiner 1956, p. 38*.
94. Aristote, *loc. cit.*, 981b 12.
95. Kant, *Critique de la Raison pure*, A, Introduction, Meiner p. 38.
96. Aristote, *loc. cit.*, 981b 11.
97. *Ibid.*, 981a 15.
98. *Ibid.*, 981b 10.
99. *Ibid.*, 981a 20.
100. *Id.*, *Seconds Analytiques*, ch.30, 87b 34 et 37.
101. *Ibid.*, 88a 5-6.
102. Voir : Aristote, *Premiers Analytiques*, Livre I, ch.24.
103. Dans la troisième figure, en *Disamis*.
104. Voir : *id.*, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.2, 6, 30, 33.
105. D'après Eudème (fgt 84), c'est Pythagore qui « transforma » les mathématiques « en recherchant les théorèmes immatériellement et par la pensée » (cité par Michel Gourinat, *De la Philosophie*, t.1, p. 70).
106. Hume, *Enquête sur l'Entendement humain*, Section 4, trad. fr. éd. GF 1983, p. 85.
107. Descartes, *1^{re} Méditation*, § 8.
108. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Livre IV, ch.11, § 14.
109. *Ibid.*
110. Hume, *loc. cit.*, GF p. 94.
111. *Op. cit.*, Section 7.
112. *Op. cit.*, Section 4, Deuxième partie, GF p. 97.
113. Kant, *Prolégomènes*, Préface, éd. Meiner 1976, p. 6.
114. Voir : *id.*, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendantale, § 1.

115. *Op. cit.*, Préface B, Meiner p. 17.
116. *Op. cit.*, Introduction B, Meiner p. 40.
117. *Ibid.*
118. *Ibid.*
119. *Op. cit.*, Préface B, Meiner p. 21.
120. *Op. cit.*, Introduction B, éd. Meiner, p. 38*.
121. *Op. cit.*, Esthétique transcendantale, § 1, Meiner p. 64.
122. *Id.*, *Prolégomènes*, § 20, Meiner p. 56.
123. *Ibid.*, § 22, Meiner p. 61-62.
124. *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p. 18.
125. Bachelard, *La Philosophie du Non*, p. 36.
126. *Id.*, Article *Noumène et Microphysique* (1931).
127. *Id.*, *La Psychanalyse du Feu*, Idées Gallimard 1973, p. 9.
128. Voir la correspondance de Pascal avec le Père Noël.
129. Kant, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p. 17.
130. *Op. cit.*, Esthétique transcendantale, § 1, Meiner, p. 64.
131. Voir : *ibid.*
132. Voir : *Les Carrefours du Labyrinthe*, p. 130.
133. Sur ce débat, voir : Michel Gourinat, *De la Philosophie*, Hachette 1969, t.II, ch.9.
134. Voir : Kant, *Prolégomènes*, Préface, Meiner p. 7.
135. Aristote, *Métaphysique* Livre I, ch.1, 981a 15.
136. Voir : *id.*, *De l'Âme*, III, ch.1 à 3.
137. Hume, *Enquête sur l'Entendement humain*, Section 7, GF p. 130
138. *Op.cit.*, Section VII.
139. *Ibid.*
140. Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre II, ch.19, 100a 16.
141. Cette thèse aristotélicienne a été remise à l'honneur, sous des formes beaucoup plus élaborées, mais aussi plus laborieuses, par les analyses du caractère *eïdétique* de la perception, tant dans la psychologie scientifique que dans la

phénoménologie husserlienne, ou chez Merleau-Ponty.

142. *Id.*, *De l'Âme*, Livre III, ch.4, 430a 6.

143. « C'est dans les formes sensibles que sont les intelligibles » (Aristote, *De l'Âme*, Livre III, ch.8, 432a 4). Il semble que tout l'effort philosophique de Merleau-Ponty, dans sa critique de la « philosophie réflexive », c'est-à-dire de l'idéalisme moderne, cartésien et kantien pour l'essentiel, ait été de repenser la prégnance immanente de ce *logos éndiathétos*, et d'y articuler le *logos prophorikos* de la pensée humaine.

144. Kant, *Critique de la Raison pure*, Logique transcendantale, Introduction, I, Meiner p. 94.

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

146. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.84, a.3.

147. Voir : Aristote, *De l'Âme*, Livre III, ch.4-5, et Thomas d'Aquin, *op. cit.*, Ia, q.85.

148. Voir : Platon, *République*, VI, 522c.

149. Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*.

150. Voir : Pascal, *Traité de la Pesanteur de la Masse de l'air*.

151. Il est curieux de constater que des commentateurs ont pu souligner ce point sans y apercevoir une difficulté. Voir par exemple Renée Bouveresse, *Karl Popper*, Vrin 1981, p. 50.

152. *Système de tous les principes de l'entendement pur*, 2^e section, Meiner p. 212.

153. Livre II, ch.9, 200a 15 s.

154. Pascal, Lettre au Père Noël du 29 octobre 1647, in *Œuvres complètes*, éd. du Seuil, 1963, p. 202.

155. Voir : Leibniz, *Nouveaux Essais*, Livre IV, ch.17, § 6.

156. Aristote, *Physique*, Livre I, ch.1, 184a 18.

157. *Id.*, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.18, 81a 40.

158. *Ibid.*, 81b 2.

159. *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, Livre VI, ch.3, 1139b 28.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

420. Leibniz, *Monadologie*, § 45.
421. *Ibid.*
422. *Op.cit.*, § 53.
423. *Id.*, *Discours de Métaphysique*, a.4.
424. *Op.cit.*, a.3.
425. *Id.*, *Monadologie*, § 46.
426. *Op.cit.*, §
427. *Op.cit.*, § 55.
428. Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.3, 72b 27. Voir aussi : *Physique*, Livre I, ch.1, 184a 16 s.
429. Voir : Platon, *Phédon*, 97c s.
430. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, a.19.
431. Voir : Descartes, Lettres à Mersenne du 15 avril et du 27 mai 1630, à Mesland du 2 mai 1644.
432. « À toute chose, on doit pouvoir assigner une cause ou raison de son existence aussi bien que de son inexistence » (Spinoza, *Éthique*, 1^{re} partie, Prop. XI, 2^e démonstration), et « Il n'est pas de la nature de la Raison de considérer les choses comme contingentes mais comme nécessaires » (*op.cit.*, 2^e partie, Prop. XLIV).
433. Alain, *Spinoza*, p. 121.
434. Spinoza, *Éthique*, 1^{re} partie, Prop. XXXI.
435. *Ibid*, Prop. XXXV.
436. *Ibid*, Prop. XXXIV.
437. *Ibid*, Définition III.
438. *Ibid*, Prop. VII.
439. *Ibid*, Définition I.
440. Voir : Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.1.
441. Voir : Kant, *Critique de la Raison pure*, Dialectique transcendantale, Livre II, ch.3, 4^e section.
442. « Dans le simple concept d'une chose, on ne peut trouver

aucun caractère de son existence » (Kant, *op.cit.*, Analytique transcendantale, Livre II, ch.2, 3^e section, 4, éd. Meiner 1956, p. 271).

443. Spinoza, *Éthique*, 1^{re} partie, Prop. XI, Scolie.

444. Michel Gourinat, *De la Philosophie*, t.2, ch.15, Hachette 1987, p. 862.

445. Kant, *Critique de la Raison pure*, Découverte et éclaircissement de l'apparence dialectique, Meiner p. 584 (PUF p. 438).

446. Michel Gourinat, *loc. cit.*

447. Voir : Aristote, *Métaphysique*, Livre IV, ch.6, 1011a 8.

448. Voir : Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.25, a.6.

449. Voir : *op.cit.*, Ia, q.19, a.5.

450. Leibniz, *Monadologie*, § 32.

451. Heidegger, *Le Principe de Raison*, ch.2 (trad. fr. TEL Gallimard 1962, p. 57).

452. *Op.cit.*, ch.3 (trad. fr. p. 70).

453. *Ibid.*, p. 71.

454. Leibniz, *Monadologie*, § 31.

455. Heidegger, *Holzwege*, Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort', fin.

456. Aristote, *Métaphysique*, Livre IV, ch.6, 1011a 8.

457. *Op.cit.*, Livre IV, ch.4, 1006a 6.

458. *Ibid.*, 1006a 9.

459. Voir : Michel Gourinat, *Guide pour la dissertation et le commentaire composé en philosophie*, Hachette 1977, p. 50 s.

460. *Loc. cit.*

461. Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.2, 71b 21.

462. Voir : *id.*, *Éthique à Nicomaque*, Livre VI, ch.6.

463. Voir : *id.*, *Seconds Analytiques*, Livre II, ch.19.

464. Pascal, *Pensées*, B 277. – « 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 » (*op.cit.*, B 282).

465. *Op. cit.*, B. 425.

466. Montaigne, *Essais*, Livre I, ch.28, LP t.1, p. 269.

467. Cité par Heidegger, *Le Principe de Raison*, ch.5, trad. fr. p. 97.

468. Voir : Platon, *République*, Livre VI, 510c, et VII, 533c.

469. Voir : Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.3.

470. Pascal, *Pensées*, B 395.

471. Voir : Aristote, *Physique*, VI, 1, repris par Pascal dans *De l'esprit géométrique*.

472. Voir : Aristote, *Métaphysique*, Livre IV, ch.4, 1006a 14.

473. *Id.*, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.3, 72b 19.

474. Leibniz, *Nouveaux Essais*, Livre IV, ch.8, §3, GF p. 378.

475. *Ibid.*

476. Aristote, *Seconds Analytiques*, Livre II, ch.19, 100b 4.

477. *Op.cit.*, Livre I, ch.18, 81b 5.

478. *Id.*, *De la Génération et de la Corruption*, Livre I, ch.2, 316a 6 s.

479. *Id.*, *Physique*, Livre I, ch.2, 185a 13.

480. Kant, *Critique de la Raison pure*, Dialectique transcendantale, Introduction, I, Meiner p. 334.

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

482. Voir : Kant, *Prolégomènes*, § 18.

483. « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

712. *Ibid.*, La réponse à la question, trad. fr. p. 67.
713. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, La limitation de l'être, III, trad. fr. p. 194.
714. *Id.*, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* La réponse à la question, trad. fr. p. 79.
715. *Id.*, *Introduction à la métaphysique*, La limitation de l'être, III, trad. fr. p. 129.
716. *Ibid.*, trad. fr. p. 115.
717. Voir : Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2.
718. Un moyen de sauver la raison de l'antinomie est en effet de montrer que Kant présente comme des preuves cogentes des arguments que la métaphysique précritique réfutait comme des sophismes. J'ai étudié en ce sens la première antinomie, en confrontant la *Critique de la Raison pure* et des textes de Thomas d'Aquin, dans un article intitulé : « *Une régression ptoléméenne en philosophie ? Kant et la question du temps* » (*Revue de l'Enseignement philosophique*, 46^e année – n° 4 Mars-Avril 1996), texte repris dans *Au service de la Sagesse* (Tempora 2009).
719. Hegel, *Encyclopédie*, § 48.
720. *Op.cit.*, § 32.
721. Sujet de la thèse d'habilitation de Hegel (voir les *Écrits d'Iéna*).
722. Hegel, *Encyclopédie*, § 89 R (trad. fr. Gallimard 1970, p. 148). Plus d'un siècle après sa rédaction, cette proposition servira de justification idéologique, en référence à l'interprétation marxiste du hégélianisme, au totalitarisme maoïste, dont les persécutions ont pu être, y compris chez d'illustres représentants de la philosophie française, considérées « dialectiquement » comme le moyen adéquat, bien que ou parce que « négatif », de l'avènement d'une humanité réconciliée,

- version « matérialiste » de l'accomplissement de l'Esprit absolu.
723. *Id.*, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, éd. Meiner 1952, p. 34.
724. Voir : *id.*, *Encyclopédie*, § 115 R.
725. *Id.*, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, Meiner p. 51.
726. C'est le sens du verbe grec *huparchein*.
727. Aristote, *Catégories*, 5, 2a 14.
728. *Id.*, *Réfutations sophistiques*, I, 5, 167a.
729. Hegel, *Science de la Logique*, Livre I, ch.1, C, éd. Meiner 1975, t.I, p. 67.
730. En allemand : *Bestimmtheit*.
731. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.1.
732. Leibniz, *Monadologie*, § 45.
733. Voir : Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.3.
734. Kant, *Critique de la Raison pure*, Des preuves fondamentales de la raison spéculative, Meiner p. 561.
735. Aristote, *Du Ciel*, I, 1, 268b 1.
736. *Ibid.*, 3.
737. Voir : *Métaphysique*, IV, 2.
738. Voir : Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.13, a.5.
739. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, 30.
740. *Op.cit.*, I, 14.
741. Cette proximité a été soulignée par Roger Pouivet dans son livre : *Après Wittgenstein, saint Thomas* (PUF 1997). L'auteur juge que Wittgenstein a fermé la « parenthèse internaliste » de l'idéalisme moderne.
742. Aristote, *Physique*, II, 1, 193a.
743. Voir : *op.cit.*, Livre I.
744. Clément Rosset, *L'anti-nature*, Conclusion, PUF p. 309-310.
745. *Loc. cit.*, p. 310.
746. *Ibid.*

747. Démocrite, cité par Sextus Empiricus (*Contre les mathématiciens*, VII, 135), Fgt B IX DK.
748. *Ibid.*
749. *Id.*, Fgt B VII DK.
750. *Id.*, Fgt B IX DK.
751. *Id.*, Fgt B XI DK.
752. Voir : Clément Rosset, *op.cit.*, p. 42.
753. Voir : *op.cit.*, p. 181-182.
754. *Ibid.*
755. Voir note 3.
756. Clément Rosset, *op.cit.*, p. 42.
757. Voir : Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, Livre II.
758. Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, § 14.
759. *Ibid.*
760. *Id.*, *Le gai savoir*, § 344.
761. *Ibid.*
762. *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, § 22.
763. *Ibid.*
764. *Ibid.*
765. *Ibid.*
766. *Ibid.*
767. *Ibid.*
768. Voir : Paul Valadier, *Nietzsche : l'athée de rigueur* (DDB 1975).
769. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 109. Ce texte ouvre l'Avant-propos du livre cité de Clément Rosset.
770. *Id.*, *Le crépuscule des idoles*, Les quatre grandes erreurs, § 8.
771. *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, § 22.
772. « Qu'une proposition soit fautive n'est plus pour nous un argument en sa défaveur » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

20-21.

988. Kant, *Critique de la Raison pure*, Impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu, éd. Meiner 1956, p. 572.

989. Aristote, *Métaphysique*, IV, 4, 1006a 30.

990. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.5, a.2.

991. Aristote, *Métaphysique*, IV, 3, 1005b 19.

992. Parménide, *Poème*, fgt B 6 DK.

993. Aristote, *Métaphysique*, IV, 2, 1003b 10.

994. Voir : Gorgias, *Du Non-être ou de la Nature*, fgt B III DK.

995. Voir : Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 3.

996. Voir : *id.*, *Métaphysique*, IV, 3.

997. Voir : Aristote, *Physique*, I, 3.

998. Parménide, *loc. cit.*

999. Thomas d'Aquin, *Commentaire aux Seconds Analytiques*, I, 4, n° 42.

1000. Aristote, *Physique*, I, 5, 188a 32.

1001. Voir : Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris 1929, p. 254, et Aristote, *Physique*, II, 6, 197b 30-32.

1002. Aristote, *Physique*, II, 5, 196b 23 s.

1003. Comme disait Mallarmé, « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard », et c'est sans doute ce qui faisait écrire à Aristote : « Le hasard et la chance sont postérieurs à l'intelligence et à la nature, de sorte que, si pour comble le hasard était cause du ciel, il faudrait que l'intelligence et la nature soient causes d'abord de beaucoup d'autres choses en même temps que de cet univers » (*Physique*, II, 6, 198a 10). La cosmologie contemporaine se demande comment il faut concevoir un « chaos » pour pouvoir penser que l'ordre cosmique ait pu en sortir. Si l'on en croit Aristote, la création d'un chaos générateur d'ordre suppose un dieu beaucoup plus intelligent que le Grand Ingénieur de la théodicée leibnizienne.

1004. Descartes, *Principes de la Philosophie*, 1^{re} partie, a. 39.
1005. Kant, *Critique de la Raison pure*, Preuve de l'antithèse de la 3^e antinomie, p. 462*.
1006. *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, § 7, Remarque, éd. Meiner 1974, p. 37.
1007. *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Éclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté en union avec la nécessité universelle de la nature, Meiner p. 541.
1008. *Op.cit.*, 2^e édition, § 10, Table des catégories, Meiner p. 118.
1009. *Op.cit.*, 2^e édition, § 9, Table des jugements, Meiner p. 110.
1010. Voir : *op.cit.*, Introduction.
1011. *Op.cit.*, Analytique transcendantale, Livre II, Les postulats de la pensée empirique en général, Meiner p. 266.
1012. *Op.cit.*, Préface B, Meiner p. 26.
1013. *Op.cit.*, L'idéalisme transcendantal comme clé de la solution de la dialectique cosmologique, Meiner p. 494.
1014. Voir : Sartre, *L'être et le néant*, Introduction.
1015. Voir : *op.cit.*, éd. Gallimard 1943, p. 79.
1016. Voir : Kant, *Critique de la Raison pure*, Preuve de la thèse de la 3^e antinomie.
1017. Voir : Sartre, *L'être et le néant*, p. 65.
1018. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (in *Questions I*, trad. fr. p. 35).
1019. Voir : Sartre, *op.cit.*, p. 559.
1020. *Op.cit.*, Introduction, VI, p. 33.
1021. *Op.cit.*, p. 513.
1022. *Ibid.*
1023. *Op.cit.*, p. 557.
1024. Voir : *op.cit.*, p. 578 s.

1025. *Op.cit.*, 2^e partie, ch. 1^{er}, III.
1026. Voir : Heidegger, *Lettre à Jean Beaufret sur l'humanisme*.
1027. Voir : *id.*, *Sein und Zeit*, § 65.
1028. *Id.*, *Holzwege*, L'origine de l'œuvre d'art, trad. fr. Gallimard p. 40.
1029. Voir : Sartre, *L'être et le néant*, p. 617 ss, et p. 708.
1030. *Op.cit.*, Introduction, p. 32.
1031. *Id.*, *Situations I*, p. 332.
1032. Sartre, *La Nausée*, p. 171.
1033. *Id.*, *L'être et le néant*, Introduction, p. 34.
1034. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia*, q.2, a.3.
1035. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 7.
1036. « *Nil igitur fieri de nilo posse fatendumst* » (Lucrece, *De la Nature*, Livre I, v. 205).
1037. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia*, q.2, a.3.
1038. Michel Gourinat, *De la Philosophie*, 2^e éd., t.II, Hachette 1985, p. 862.
1039. Kant, *Critique de la Raison pure*, Découverte et éclaircissement de l'apparence dialectique, Meiner p. 585.
1040. Sartre, *La Nausée*, p. 171.
1041. *Ibid.*
1042. Voir : Michel Nodé-Langlois, *L'existentialisme métaphysique de Thomas d'Aquin*, dans la revue *dioti* n° 6, Ellipses-CRDP Midi-Pyrénées 1999. Texte repris dans le *Cahier Saint Thomas d'Aquin*, sous la direction d'Hervé-Dominique Humbrecht o.p., aux éditions du Cerf (2010).
1043. Voir : Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia*, q.2, a.2.
1044. Michel Gourinat, *loc. cit.*
1045. « Si Dieu est libre, ainsi que même les fatalistes doivent l'avouer, pourquoi ne pourra-t-il communiquer à l'homme un peu de cette liberté ? » (Voltaire, *Lettre au Prince de Prusse*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1227. *Ibid.*

1228. *Id.*, *Le gai savoir*, § 125.

1229. *Id.*, *Nachlass*.

1230. *Id.*, *Fragments posthumes*, 1887.

1231. *Id.* *La Volonté de Puissance*, t.I, Livre II, § 170 .

1232. « Je suis moi-même le *fatum*, et depuis des éternités, c'est moi qui détermine l'existence » (*Op.cit.*, t.II, Livre IV, § 639).

1233. « Ici, il n'y a pas de *pourquoi* ! »

1234. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, 3^e dissertation, § 28, Idées p. 244.

1235. *Ibid.*, p. 245.

1236. *Id.*, Lettre à sa sœur Élisabeth, cité par D. Halévy, *Nietzsche*, p. 486-487.

1237. *Id.*, *Fragments posthumes*, 1881-1886, § 105. Engels écrit de même : « Ou bien il nous faut recourir au Créateur, ou bien nous sommes forcés de conclure au retour éternel » (*Dialectique de la Nature*, éd. Dietz, p. 24).

1238. *Id.*, *La Généalogie de la Morale*, 3^e dissertation, § 28, Idées p. 245.

1239. « Quelques-uns vinrent rapporter [à Jésus] ce qui était arrivé aux Galiléens, dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs victimes. Prenant la parole, il leur dit : «Pensez-vous que ces Galiléens fussent de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens, pour avoir souffert de la sorte ? Non, je vous le dis (...). Ou bien ces dix-huit, sur qui est tombée la tour de Siloé et qu'elle a tués, pensez-vous que leur dette fût plus grande que celle de tous les autres hommes qui habitent à Jérusalem ? Non, je vous le dis» » (**Luc** 13, 1-5).

1240. « En passant, il vit un homme aveugle de naissance. Et ses disciples lui posèrent la question : « Maître, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit aveugle de naissance ? » Jésus

répondit : « Ce n'est pas que ni lui ni ses parents aient péché, mais c'est pour que soient manifestées les œuvres de Dieu en lui ». (...) À ces mots, il cracha par terre et fit de la boue avec sa salive, il enduisit de boue les yeux de l'homme, et lui dit : « Va te laver à la piscine de Siloé – qui veut dire : envoyé. L'homme y alla donc et se lava, et revint voyant » (**Jean** 9, 1-3, 6-7).

1241. Leibniz, *Monadologie*, § 32.

1242. *Ibid.*

1243. Voir : *id.*, *Discours de métaphysique*, § 5.

1244. *Id.*, *Essais de Théodicée*, 2^e partie, § 120.

1245. *Op.cit.*, 1^{re} partie, § 9.

1246. *Op.cit.*, 2^e partie, § 228.

1247. *Op.cit.*, 1^{re} partie, § 9.

1248. *Op.cit.*, 2^e partie, § 227.

1249. Lettre LIV à Hugo Boxel (trad. Appuhn, GF p. 290). Ce dernier objecte avec quelque raison : « On dit qu'une chose est faite par hasard quand elle arrive sans que celui qui en est l'auteur l'ait eue comme but », et il ne faut donc pas confondre – ce que, dans sa réponse, Spinoza feint de ne pas comprendre – l'opposition entre « le nécessaire et le libre » avec celle entre « le nécessaire et le fortuit » (Lettre LV, de H. Boxel, GF p. 293).

1250. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.19, a.3.

1251. *Ibid.*, a.5.

1252. Leibniz voulait au contraire que « chaque possible » eût « droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe » (*Monadologie*, § 54).

1253. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.1.

1254. *Ibid.*, a.2 et 3.

1255. *Op.cit.*, Ia, q.19, a.2.

1256. 29e.

1257. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.25, a.6.

1258. *Ibid.*, q.15, a.3, *ad 1^m*.

1259. Marx, *Le Capital*, Livre I, ch. VII, I (*in Œuvres*, éd. de la Pléiade, t.I, p. 727).

1260. C'est pourquoi l'on peut juger incongrue l'expression leibnizienne de « *mal métaphysique* » (Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1^{re} partie, § 21) pour désigner la finitude ontologique de la créature. Dieu ne peut assurément créer de l'incrée, mais le fait de ne pouvoir exister incréée n'est pas pour la créature une privation, puisque c'est ce qui la fait exister comme telle. Reste qu'on trouvera difficilement ailleurs que dans cette déficience ontologique la racine des maux, physiques ou moraux, dont la créature se trouve affectée. Telle est la réponse de Thomas d'Aquin à l'épineuse question de ce que Kant appelle le « mal radical », c'est-à-dire de la source première de toutes les fautes morales, le « penchant au mal », ou la faillibilité morale de l'homme.

1261. **Jérémie** 11, 20.

1262. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.3, *ad 1^m*.

1263. Voir : *ibid.*, q.19, a.9.

1264. « Certains ont dit que, bien que Dieu ne veuille pas les maux, il veut pourtant qu'il y en ait ou qu'il s'en produise : car, bien que les maux ne soient pas bons, il est pourtant bon qu'il y ait ou se produise des maux. Ils le disaient parce que les choses en soi mauvaises sont ordonnées à quelque bien, et ils croyaient cet ordre impliqué dans cela même qui est dit, à savoir *qu'il y a ou qu'il se produit des maux*. Mais cela n'est pas correct, car le mal n'est pas ordonné au bien par soi, mais par accident. Il est en effet hors de l'intention de celui qui pèche qu'il en résulte un certain bien : par exemple il n'était pas dans l'intention des tyrans que leurs persécutions fassent resplendir la patience des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

démocratie, et il n'en existera jamais » (*ibid.*).

1455. *Op.cit.*, Livre I, ch.8.

1456. Voir : Platon, *Gorgias*, 491d s.

1457. Définition leibnizienne du droit.

1458. Kant, *Éléments métaphysiques de la Doctrine du Droit*, Introduction, § C.

1459. Rousseau, *op.cit.*, Livre II, ch.6.

1460. *Ibid.*, ch.1.

1461. *Op.cit.*, Livre III, ch.1.

1462. *Ibid.*, ch.4.

1463. Voir : *op.cit.*, Livre IV, ch.2.

1464. *Op.cit.*, Livre III, ch.1.

1465. *Ibid.*, ch.10.

1466. Claude Lefort, *Un homme en trop*, Essai sur l'Archipel du Goulag.

1467. Rousseau, *loc. cit.*.

1468. Voir : *Politique*, Livre IV, ch.14.

1469. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livre XI, ch.6.

1470. *Ibid.*

1471. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre X, ch.10, 1180a 23.

1472. Castoriadis, *Devant la guerre*. L'analyse du complexe bureaucratique-militaire soviétique rejoint celle de Zinoviev dans *Homo sovieticus*.

1473. Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, 2^e section, éd. Meiner 1965, p. 56.

1474. Pascal, *Pensées*, B 325. La référence est aux *Essais* de Montaigne, Livre I, ch.23.

1475. « Tout système totalitaire prétend ignorer le conflit et plus généralement imposer à toutes les activités sociales un dénominateur commun. Ne peut-on dire que la démocratie se caractérise à l'inverse par son intention d'affronter

l'hétérogénéité des valeurs, des comportements et des désirs, et de faire des conflits un moteur de croissance ? La question a pour nous d'autant plus d'acuité qu'elle va jusqu'à porter sur la possibilité d'éviter que le conflit ne s'enracine dans les appétits de puissance et de richesse, et que l'inégalité ne demeure de forme socio-économique » (Claude Lefort, *Éléments pour une critique de la bureaucratie*, ch.XI, TEL Gallimard 1979, p. 348).

1476. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t.II, 4^e partie.

1477. « La bureaucratie n'existe que par les bureaucrates, que par leur intention commune de constituer un milieu à part, à distance des dominés, de participer à un pouvoir socialisé, de se déterminer les uns par rapport aux autres en fonction d'une hiérarchie qui garantit à chacun soit un statut matériel, soit un statut de prestige » (Claude Lefort, *op.cit.*, ch.IX, p. 297)

1478. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t.I, ch.15.

1479. Voir : *op.cit.*, t.II, 4^e partie.

1480. Voir : *L'Homme unidimensionnel*.

1481. « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuel » (Marx, *Critique de l'économie politique*, Avant-propos, in *Œuvres*, Pléiade, t.I, p. 273). Marx a fait de ce trait caractéristique de la société bourgeoise la clé de son interprétation matérialiste de toute l'histoire humaine. Pour la critique de ce point de vue, voir : Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, 1^{re} partie.

1482. Tocqueville, *op.cit.*, t.II, 4^e partie, ch.1.

1483. Rousseau, *Du Contrat social*, Livre IV, ch.8.

1484. *Ibid.*

1485. *Ibid.*

1486. *Op.cit.*, Livre III, ch.4. La devise peut se traduire : « Je

- préfère une liberté risquée plutôt qu'un esclavage tranquille ».
1487. *Op.cit.*, Livre IV, ch.8.
1488. *Ibid.*
1489. *Ibid.*
1490. Formule de l'ancien ministre Claude Allègre.
1491. Platon, *Phèdre*, 272c s.
1492. Voir : *id.*, *République*, Livre VI, 493-494.
1493. Gorgias, *Éloge d'Hélène*, § 10, fgt B XI DK.
1494. Aristote, *De l'Interprétation*, ch.4, 17a 4.
1495. Voir sur ce thème : Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, et *Le regard de l'amour*.
1496. Voir : *id.*, *Politique*, Livre I, ch.5 à 8.
1497. Voir : *id.*, *Métaphysique*, Livre IX, ch.1.
1498. Voir : *ibid.*, ch.2.
1499. Voir : *ibid.*, ch.3.
1500. Voir : *id.*, *Physique*, Livre II.
1501. *Op.cit.*, Livre I, ch.5, 188a 32.
1502. Castoriadis, L'omnipotence de la technique in *Domaines de l'homme*, Seuil 1986, p. 149.
1503. Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, § 43.
1504. *Op.cit.*, § 22.
1505. Heidegger, *Essais et conférences*, Dépassement de la métaphysique, § XI.
1506. Voir le recueil posthume de Nietzsche : *La Volonté de Puissance*, t.I, Livre II, § 51, cité par Jean Granier, in *Nietzsche, Vie et vérité*, puf, p. 100.
1507. *Loc. cit.*, § 54, cité *ibid.*
1508. Voir : Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, § 21.
1509. *Ibid.*, § 22.
1510. *Ibid.*
1511. Voir: Aristote, *Métaphysique*, Livre IX, ch.3.
1512. Voir : Hume, *Enquête sur l'Entendement humain*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1640. *Ibid.*, ch.1, § 8, Meiner p. 39.

1641. *Ibid.*

1642. *Id.*, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, 2^e section, Meiner p. 47.

1643. *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{re} partie, Livre I, ch.3, Meiner p. 87.

1644. Voir : *ibid.*, ch.1, §§ 3 et 8.

1645. Voir : *id.*, *Critique de la Raison pure*, Possibilité de faire accorder la causalité par liberté avec la loi générale de la nécessité naturelle.

1646. « Une compassion tendre, active, pour tous les maux qui affligent l'espèce humaine » (cité par Georges Gusdorf, *Encyclopaedia universalis*, vol. X, art. *Philosophie des Lumières*).

1647. Voir : *id.*, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, 1^{re} section, Meiner p. 15.

1648. Voir : *id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{re} partie, Livre II, ch.2, V, Meiner p. 145-146.

1649. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, 2^e dissertation.

1650. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, IV, B, 3, éd. Meiner 1952, p. 158.

1651. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, aph. 2. Heidegger le commente dans ses *Holzwege*, *Le mot de Nietzsche* : « Dieu est mort » (trad. fr. Gallimard 1962, p. 183). Voir aussi : G. Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes* (Beauchesne, 1977).

1652. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, aph. 715 (Heidegger, *ibid.*, p. 187).

1653. « La vie elle-même nous force à déterminer des valeurs » (Nietzsche, *Le Crépuscule des Idoles*, La morale en tant que manifestation contre nature, § 5, trad. fr. Gonthier 1970, p. 44).

1654. *Op. cit.*, Ce que je dois aux Anciens, § 4 (trad. fr. p. 133).

1655. Nietzsche était en fait surtout inspiré par Schopenhauer, lequel avait compris le christianisme en l'identifiant pratiquement au bouddhisme, doctrine nihiliste entre toutes. Sur leur rapport, la pensée de Nietzsche paraît assez ambivalente. Dans *L'Antichrist*, par exemple, après les avoir dénoncés comme deux formes d'un même nihilisme, qui est la grande menace pour l'Europe (§ 7), Nietzsche s'emploie à exempter le bouddhisme de la condamnation sans appel proférée contre le christianisme (§§ 20 à 23).

1656. Voir : *id.*, *Le Crépuscule des Idoles*, Flâneries inactuelles, § 47 ; *L'Antichrist*, § 56 ; *Essai d'Autocritique*, I ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{re} partie, Des contempteurs du corps.

1657. Voir : *id.*, *La Volonté de Puissance*, t.2., Livre III, aph. 413.

1658. *Op.cit.*, t.II, Livre III, § 233.

1659. 482e-483c.

1660. Livre II, 359a.

1661. Kant dénommait *Objektivität* la validité universelle des impératifs moraux.

1662. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, 1^{re} dissertation, § 10 (trad. fr. Idées Gallimard p. 45).

1663. *Ibid.*, § 11 (trad. fr. p. 51).

1664. *Id.*, *La Volonté de Puissance*, t.II, Livre III, § 233.

1665. Voir, entre autres : *id.*, *Le gai savoir*, Livre V, § 374.

1666. *Id.*, *La Volonté de Puissance*, t.II, Livre IV, § 466.

1667. *Id.*, *Humain, trop humain*, t.I, § 28 (trad. fr. Idées Gallimard, p. 55).

1668. *Ibid.*, § 33 (trad. fr. p. 60).

1669. Voir : *id.*, *Par-delà Bien et Mal*, 1^{re} partie, § 4.

1670. *Id.*, *Le Crépuscule des Idoles*, trad. fr. Gonthier 1970, p. 47.

1671. Voir : *id.*, *Par-delà Bien et Mal*, 1^{re} partie, § 3.
1672. « 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*, Introduction, VI, Gallimard 1943, p. 34).
1673. *Op. cit.*, 4^e partie, ch.1, I, p. 516.
1674. *Id.*, *Huis-clos*.
1675. Platon, *Gorgias*, 482b.
1676. Sartre, *L'être et le néant*, 4^e partie, ch.2, III, p. 708.
1677. Titre d'une célèbre conférence de Sartre.
1678. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, 3^e dissertation, § 24.
1679. Sartre, *L'être et le néant*, 4^e partie, ch.1, III, p. 639.
1680. Dans l'un des derniers entretiens qu'il accorda au *Nouvel Observateur*. Jacques Derrida paraît avoir rencontré la même difficulté dans son projet de « déconstruction de la métaphysique ».
1681. Sartre, *L'être et le néant*, 1^{re} partie, ch.2.
1682. « L'homme est libre » en ce que, chez lui, « l'existence précède et conditionne l'essence » (Sartre, *L'être et le néant*, p. 515).
1683. Voir : Heidegger, *Sein und Zeit*, 1^{re} partie, 2^e section, ch.1.
1684. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, 3^e dissertation, § 28 (trad. fr. Idées Gallimard, p. 245).
1685. *Ibid.*
1686. On a déjà cité, à propos de la question du mal, **Luc** 13, 1-5 et **Jean** 9, 1-3, 6-7. Quant à son agonie à Gethsémani ainsi que sa passion, Jésus les accepta sans doute comme la conséquence du péché des hommes, mais on ne saurait y voir un châtement, si du moins l'on ajoute foi au dogme qui le considère comme l'Innocent, réconciliant l'humanité avec Dieu non pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1828. *Ibid.* 2, 1110b 18.
1829. *Ibid.*, 1110b 25.
1830. *Ibid.*, 1110b 31.
1831. *Ibid.*, 1110b 28. Le mot grec *amartia* signifie à la fois erreur et faute, et s'apparente au verbe *amartanô*, qui veut dire : faire fausse route, manquer le but.
1832. Pascal, *4^e Provinciale* (Œuvres complètes, éd. du Seuil, 1963, p. 384).
1833. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1114a 31.
1834. *Op.cit.*, II, 1, 1103a 34.
1835. *Op.cit.*, III, 7, 1114a 17.
1836. *Op.cit.*, III, 1, 1110b 9.
1837. *Ibid.*, 1110b 13.
1838. Formule de Jules Lequier reprise par Sartre.
1839. Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, 2^e section, éd. Meiner 1965, p. 52.
1840. Voir : Hegel, *La Raison dans l'Histoire*.
1841. Voir : Max Weber, *Le Savant et le politique*.
1842. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 118 R, éd. Meiner, 1967, p. 108.
1843. Voir : **Genèse** 3.
1844. *Op.cit.* 4, 9.
1845. Voir : *op.cit*, 3.
1846. Rappelons que le commandement transgressé était l'interdiction de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal : il ne s'agit ni d'une interdiction obscurantiste de la connaissance en général, ni d'une réprobation morale de la copulation sexuelle, laquelle est au contraire hautement recommandée dès le premier chapitre de la **Genèse**, avant le récit de la chute.
1847. « L'histoire de la *nature* commence par le bien, car elle est

l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la *liberté* commence par le mal, car elle est *l'œuvre de l'homme* » (Kant, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, trad. fr. GF p. 154). Il faut d'ailleurs noter que Kant infléchit le sens du texte biblique en disant que, « avant l'éveil de la raison », l'homme était dans un « état d'ignorance, c'est-à-dire d'innocence », dans lequel « il n'y avait ni prescription ni interdiction, donc aucune infraction encore », et que, par suite, « le premier pas pour sortir de cet état aboutit à une *chute* du point de vue moral » (*ibid.*). Il est clair que, dans l'Écriture, les commandements divins sont donnés dès avant la chute, et que c'est en connaissance de cause que les hommes désobéissent, sans quoi il n'y aurait pas de faute de leur part. Autrement dit : selon la Bible, l'éveil de la raison et donc un certain usage de la liberté sont antérieurs à la chute.

1848. **Deutéronome** 5, 1 et 6, 4.

1849. **Genèse** 2, 9.

1850. *Ibid.*, 16-17.

1851. **Jean** 8, 44.

1852. Voir : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, début.

1853. Rousseau, *Du Contrat social*, I, 3.

1854. *Ibid.*

1855. *Op.cit.*, II, 6.

1856. « Dans les relations d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un est de se voir à la discrétion de l'autre » (Rousseau, *Discours sur l'Inégalité*, 2^e partie).

1857. *Id.*, *Du Contrat social*, I, 8.

1858. *Op.cit.*, III, 1.

1859. *Ibid.*

1860. *Op.cit.*, I, 7. Rousseau ajoute : « telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle ».

1861. Kant, *Critique de la Raison pratique*, Livre I, ch.1, § 7.
1862. Aristote, *Poétique*, 13, 1453a 8-10.
1863. Voir : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 9.
1864. *Op.cit.*, V, 3.
1865. Voir : Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Iia-IIae*, q.105.
1866. *Ibid.*, q.104.
1867. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 3, trad. fr. Vrin 1983 p. 78.
1868. *Ibid.*, p. 79.
1869. Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Préface, trad. fr. Delagrave p. 79.
1870. *Op.cit.*, 2^e section, début, p. 111..
1871. *Id.*, *Métaphysique des Mœurs*, éd. Vorländer, Introduction, IV, p. 27.
1872. *Id.*, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 1^{re} section, début.
1873. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Iia-IIae*, q.120, a.1.
1874. Kant, *Sur le dicton : cela peut être vrai en théorie, mais cela ne vaut rien en pratique*, § 1.
1875. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Iia-IIae*, q.120, a.1.
1876. Rousseau, *Du Contrat social* (1^{re} version), Livre II, ch.4, Pléiade, o. c. t.III, p. 329.
1877. Kant, *Critique de la Raison pratique*, Du concept d'un objet de la raison pure pratique, trad. fr. PUF, p. 65.
1878. Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Iia-IIae*, q.120, a.1. Le terme grec est : *épieïkéïa*.
1879. *Op.cit.*, *Iia-IIae*, q.66, a.7. Voici les lignes qui précèdent le passage cité : « Ce qui relève du droit humain ne peut déroger

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2316. *Ibid.*
2317. *Ibid.*, p. 753.
2318. Voir : *id.*, *op.cit.*, De l'idéal en général.
2319. *Op.cit.*, Architectonique de la Raison pure, Meiner p. 754.
2320. *Ibid.*, p. 753.
2321. *Ibid.*, p. 754.
2322. *Id.*, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, 1^{re} section, éd. Meiner 1965, p. 22.
2323. *Op.cit.*, 1^{re} section, Meiner p. 10.
2324. *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Architectonique de la Raison pure, Meiner p. 755.
2325. Voir : Platon, *Gorgias*, 484c s.
2326. *Op.cit.*, 483b.
2327. Kant, *Critique de la Raison pratique*, 1^{re} partie, Livre II, ch.3, éd. Meiner 1974, p. 140.
2328. *Id.*, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, 1^{re} section, éd. Meiner 1976, p. 22.
2329. « Pour procurer à l'entendement de l'extension dans le champ des connaissances *a priori*, la philosophie ne paraît vraiment pas nécessaire comme doctrine (*als Doktrin*), ce serait au contraire en faire mauvais usage, puisque toutes les tentatives jusqu'ici n'ont en cela gagné que peu ou pas du tout de terrain, tandis que comme critique (*als Kritik*), pour prévenir les faux pas du jugement (*lapsus iudicii*) dans l'usage du petit nombre de concepts purs de l'entendement que nous possédons, la philosophie s'y emploie (bien que son utilité ne soit alors que négative) avec toute sa pénétration et son art de l'examen » (Kant, *Critique de la Raison pure*, De la faculté transcendante de jugement en général, Meiner p. 195). Cette opposition de la « doctrine » et de la « critique » philosophiques est contredite

quelques lignes plus loin (*ibid.*, p. 196), lorsque Kant désigne sa propre « philosophie transcendantale » comme « doctrine transcendantale de la faculté de juger (*transzendentaler Doktrin der Urteilskraft*) ». Peut-être est-ce pour gommer pareil effet que Barni a omis de traduire la première occurrence du terme *Doktrin*. Dans la réédition du texte par Luc Ferry, le réviseur de la traduction Barni a réparé l'omission, mais en déplaçant le terme (éd. GF, p. 182), ce qui a d'ailleurs pour effet d'accentuer la contradiction, n'était le recours aux crochets, qui suggèrent qu'il s'agit d'un ajout du traducteur. En tout cas peut-on se demander si la *Critique de la Raison pure*, en dépit de ses quelque huit cents pages et de ses deux éditions, n'a pas été rédigée un peu vite : Kant écrit à Mendelssohn, le 16 août 1783, que la rédaction des 856 pages de l'édition de 1781 a pris « quatre ou cinq mois ».

2330. *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Architectonique de la Raison pure, Meiner p. 753.

2331. *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{re} partie, Livre I, ch.1, II, Meiner p. 59.

2332. *Id.*, *Prolégomènes*, § 60, Meiner p. 132.

2333. *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p. 31.

2334. *Op.cit.*, Préface B, note, Meiner p. 25.

2335. Heidegger, *Kant et le Problème de la Métaphysique*, 4^e section.

2336. Kant, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p. 16.

2337. *Op.cit.*, Logique transcendantale, Introduction, I, Meiner p. 95.

2338. *Op.cit.*, Préface A, Meiner p. 12.

2339. Voir : *op.cit.*, 2^e édition, § 22.

2340. Voir : Hegel, *Encyclopédie*, §§ 27-28.

2341. Platon, *République*, VI, 510c 5.
2342. Voir : Aristote, *Physique*, VIII, et *Métaphysique*, XII.
2343. *Id.*, *Métaphysique*, VI, 1, 1026a 16.
2344. Kant, *Métaphysique des Mœurs*, éd. Vorländer, p. 5.
2345. Jacobi, *David Hume über den Glauben*, Appendice, in *Jacobi's Werke*, t.II, Leipzig 1815, p. 304.
2346. Platon, *République*, VI, 511b.
2347. Voir : *loc. cit.*, 511b-c.
2348. Descartes, *Règles pour la Direction de l'Esprit*, Règle I, éd. de la Pléiade, p. 37.
2349. *Id.*, Lettre-Préface aux *Principes de la Philosophie*, Pléiade, p. 566.
2350. *Id.*, *Discours de la Méthode*, 2^e partie, Pléiade, p. 138.
2351. *Ibid.*, 2^d précepte.
2352. *Id.*, *Secondes réponses*, Pléiade, p. 188.
2353. Aristote, *Métaphysique*, I, 1, 981b 28.
2354. Thomas d'Aquin, *Commentaire au Traité du Ciel et du Monde*, leçon 22, n° 228.
2355. *Id.*, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.3.
2356. Sur « les services que l'on peut attendre » de la dialectique, voir : Aristote, *Topiques*, Livre I, ch.2, 101a 25 s.
2357. La volonté d'opposer l'enseignement philosophique à toute forme de sectarisme s'exprime volontiers par « le refus des arguments d'autorité » (Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset 1996, p. 236). Sur ce « fait acquis, (...) il serait, au sens propre, inhumain de revenir » (*ibid.*), car il découle de l'affirmation de la liberté de la conscience personnelle. Il est pourtant paradoxal que cette affirmation soit présentée comme « un parti pris, (...) un postulat » (*ibid.*) : exiger que l'on postule la liberté pour sauver la morale humaniste du nihilisme, en quoi cela est-il moins autoritaire que d'appeler à croire à une religion

révélée ? Le paradoxe s'explique du fait que « l'humanisme transcendantal pose des valeurs au-delà de la vie, mais il le fait sans prétendre recourir à une démonstration susceptible de fonder ce geste en raison » (*ibid.*, p. 237). Ce qu'on prétend donner pour base philosophique à « une *spiritualité* enfin authentique » (*ibid.*), c'est, en dépit des leçons de Nietzsche, une répétition des thèses de l'agnosticisme kantien, dont les contradictions implicites sont ignorées pour la seule raison qu'on ne songe même plus à les discuter. On n'échapperait ici au dogmatisme qu'en reconnaissant que la liberté est connue, et non pas seulement postulée, mais cela revient à admettre la réalité d'une connaissance métaphysique, à l'encontre des postulations héritées de la philosophie critique. Il ne suffit pas de récuser l'autoritarisme pour s'en départir, et il est regrettable qu'une inlassable relecture des textes kantien apprenne si peu à *penser par soi-même* à partir d'eux, suivant l'invitation bien connue de leur auteur.