

Figures de l'idéalisme et critique matérialiste

Plato thinks that a man could live on very little money if his wants were reduced to a minimum, and this no doubt is true. But he also thinks that a philosopher should be exempt from manual labour; he must therefore live on wealth created by others. In a very poor State there are likely to be no philosophers. It was the imperialism of Athens in the age of Pericles that made it possible for Athenians to study philosophy. Speaking broadly, intellectual goods are just as expensive as more material commodities, and just as little independent of economic conditions. Science requires libraries, laboratories, telescopes, microscopes, and so on, and men of science have to be supported by the labour of others. But to the mystic all this is foolishness. A holy man in India or Tibet needs no apparatus, wears only a loin cloth, eats only rice, and is supported by very meagre charity because he is thought wise. This is the logical development of Plato's point of view.

(Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 162)

[Figures de l'idéalisme et critique matérialiste. 1](#)

[Introduction. 2](#)

[L'idéalisme rationnel 3](#)

[Filiations, de Platon à Hegel 3](#)

[Platon. 3](#)

[Saint Thomas d'Aquin. 3](#)

[Descartes. 5](#)

[Kant 7](#)

[Hegel 9](#)

[Figures. 11](#)

[L'être hors du temps. 11](#)

[Les mots sans les choses. 11](#)

[Le modèle oculaire. 12](#)

[Le pur et l'impur 13](#)

[La réduction des contraires. 14](#)

[L'idéalisme émotionnel 14](#)

[Filiations, d'Héraclite à Bergson. 14](#)

[Héraclite. 14](#)

[Rousseau. 15](#)

[Nietzsche. 17](#)

[Bergson. 18](#)

[Figures. 20](#)

[Le fleuve du temps. 20](#)

[Les mots messagers des choses. 20](#)

[Le bras plutôt que l'œil 21](#)

[La pureté du cœur 21](#)

[La fusion des contraires. 21](#)

[Le matérialisme critique. 21](#)

[Œuvres de critique matérialiste. 27](#)

[En résumé. 32](#)

[L'idéalisme aujourd'hui 34](#)

[Références bibliographiques. 35](#)

Introduction

L'ambition de ce texte est vaste, et de nombreux sujets abordés demanderaient des développements, des illustrations et des explications plus longues. Afin de réduire mes dépenses, j'ai choisi de transférer au lecteur une partie de la tâche, en étant aussi concis que possible, au risque d'être même implicite et allusif . J'espère qu'on voudra bien m'en pardonner et que ce parti pris engendrera plus de questions que de malentendus.

L'essentiel de la philosophie occidentale peut, à mes yeux, être qualifiée de spiritualiste, dans le sens où elle met au cœur de ses systèmes métaphysiques et axiologiques, des éléments relevant de ce qu'on appelle couramment l'esprit, dans les diverses significations de ce terme : l'esprit opposé au corps, opposé à la lettre, opposé à la matière, etc. Ceci quant au résultat dogmatique de ses réflexions. Si on considère plutôt le cheminement et les perspectives qui la conduisent à ce résultat, il me semble que le terme d'idéaliste est mieux approprié, indiquant que l'appréhension de la réalité se fait pour elle au travers d'idées, plutôt que par la réalité elle-même. A ce point, d'ailleurs, qu'une bonne partie des philosophes, les idéalistes au sens strict, ne pensent pas possible l'appréhension réelle d'une réalité autre que l'idée.

Si j'ai trouvé intéressant de tenter cet exposé, ce n'est pas seulement – cette raison ne m'aurait pas été suffisante – pour dresser un commentaire ou une évaluation des "grands penseurs" idéalistes de la tradition occidentale. De ces penseurs, je ne présente ni un portrait ni un bilan, mais plutôt quelques traits communs essentiels. Mon objet principal est de montrer certaines figures gnoséologiques et leur caractère idéaliste, naissantes chez les classiques, et qui se trouvent à l'œuvre dans un grand nombre de démarches intellectuelles contemporaines, pas toutes philosophiques, ni idéalistes déclarées. Ces figures ont obtenu une telle prégnance et une telle évidence naturelle qu'on les retrouve presque au coin de chaque rue, la plupart du temps sans même les reconnaître.

Je distingue deux familles d'idéalisme, l'un rationnel, et l'autre émotionnel. Les deux se retrouvent en fraternité dans ce mode d'appréhension subjectiviste où ce sont les idées, les contenus ou les formes mentales qui déterminent la vérité ou la valeur des doxèmes, et non leur confrontation organisée avec des éléments extérieurs au sujet. Pour chacun d'eux, j'examine leur manière de se poser les cinq questions suivantes :

1. Qu'est-ce que le présent ?
2. Que signifie "signifier" ?
3. Comment l'homme perçoit-il les objets ?
4. Où se trouvent les choses pures ?
5. Existe-t-il une proposition non-contradictoire en elle-même ?

Cet examen est précédé d'une revue de la filiation de cette famille, partant de son plus illustre fondateur, à son dernier représentant "classique".

Une troisième partie tente de reprendre le même schéma d'exposition à propos du scepticisme matérialiste, mais on s'aperçoit que la famille n'en est pas une à proprement parler, mais qu'il s'agit plutôt de tentatives, souvent isolées et sans descendance, pour décaper à l'acide critique les diverses "*vaines croyances*" (Epicure). J'ai tenté, dans un autre texte ([Faire et connaître](#)) de présenter de façon plus systématique l'épistémologie qui, à mon sens, sous-tend, la démarche du matérialisme critique. Je n'en reprends ici que les points qui s'opposent directement à l'idéalisme. Mon espoir est de contribuer par ce petit travail à la constitution d'un outil organisé qui aide qui le voudrait à se débarrasser de telles vaines croyances.

L'idéalisme rationnel

Filiations, de Platon à Hegel

Platon

Les doctrines les plus connues de Platon concernent l'homme, dont il conçoit l'âme comme immortelle, et comme se rappelant, dans sa vie corporelle, la connaissance immédiate et intuitive qu'elle a des idées, dans la vie éternelle qui est la sienne lorsqu'elle n'est pas prisonnière du corps ; la société, qu'il conçoit comme un troupeau organisé selon une division du travail calquée sur les fonctions des organes dans le corps humain : l'esprit, situé plutôt dans le cœur que dans la tête, correspond aux sages qui doivent gouverner, les membres aux guerriers dont la tâche est de défendre l'organisme, et le ventre, que les ouvriers, artisans et agriculteurs doivent nourrir ; les idées, qui existent dans l'éternité, en dehors du temps, et dont les choses sensibles sont des reflets mélangés, alors qu'elles sont claires et distinctes les unes des autres, pures de tout mélange ; dieu (o theos), qui est le bien même, l'idée pure du bien, et donc le principe sans mélange de tout ce qu'il peut y avoir de bon en ce monde ; dieu est en particulier le principe et l'objet de l'amour, par lequel les âmes aiment en toute chose ce qu'elles ont de meilleur.

Ainsi résumées, les doctrines platoniciennes présentent une grande cohérence et, pour peu qu'on en accepte certaines prémisses, une certaine force de conviction. Cette conviction, Platon tentait de l'obtenir au travers de sa méthode, dont on peut dire qu'il est l'inventeur. Cette méthode est double : d'une part dichotomique et dialectique, et d'autre part, mythologique. La première démarche consiste à séparer un genre en deux espèces et à se demander quelle est la différence spécifique, comme diront plus tard les scolastiques, et à départager les opinions contraires, notamment en utilisant la *reductio ad absurdum*. L'autre démarche, mythologique, consiste à exposer la prétendue histoire d'un état de choses et à en conclure qu'il ne pouvait en être autrement, compte tenu de la vraisemblance de ce scénario. Cette démarche n'est pas seulement rhétorique et pédagogique, mais aussi apodictique. Le mythe de la

caverne, le plus célèbre des mythes platoniciens, a surtout une valeur allégorique, mais, dans *le Politique*, par exemple, Platon développe d'abord un modèle mécanique du mouvement du monde, puis retourne à la description (apodeixin) du mouvement "réel" du monde (1). Dans sa dimension idéale, le modèle est supposé non pas présenter une analogie avec le réel, mais être ce réel même.

Les thèmes distinctifs les plus importants de l'idéalisme sont présents chez Platon, dont se sont inspirés et réclamés la plupart des penseurs de ce courant.

Saint Thomas d'Aquin

Le second relais que nous repérons est Saint Thomas d'Aquin, philosophe officiel de l'Eglise catholique. Il a le mérite extrême d'avoir tenté de mettre de l'ordre dans le fouillis subtil des concepts scolastiques. Aristote avait développé les aspects rationnels de Platon, notamment sa méthode dichotomique et dialectique, et en tentant de ne pas la dissocier de l'étude de la nature, ce qui l'avait conduit à développer le concept de métaphysique, comme l'étude de ce qui n'était pas directement dans le champ de la génération, de la nature (*physis*), et donc dans l'éternité des idées. Avicenne et Averroès ont été les transmetteurs de la dialectique et de la métaphysique aristotéliennes à notre Moyen Age. D'un autre côté, Saint Paul, Origène, Plotin se sont appuyés sur le côté mystique et spiritualiste des doctrines de Platon pour tenter de montrer leur accord fondamental avec l'enseignement biblique. Les discussions scolastiques portaient de la difficulté de maintenir simultanément le principe d'autorité, qui veut que les Anciens aient nécessairement vu juste, quels que soient leurs désaccords ou leurs différences possibles, et le principe de non-contradiction, qui veut que la vérité soit une ; le tout, bien entendu, devant être en conformité avec la Parole de l'Evangile ... La seule manière de procéder était de créer des distinctions entre plusieurs sens du même mot, de façon qu'il puisse être affirmé une chose et son contraire du même *terme*, mais pas de la même *chose*. Mais même ainsi, une fois les sens du mot fixés, il ne manquait pas d'apparaître de nouvelles difficultés, dès qu'on les rapprochait d'une autre proposition, pourtant essentielle, tirée d'un autre auteur ou d'un autre passage de la tradition. D'où de nouvelles discussions, de nouvelles hypothèses *ad hoc*, de nouvelles définitions, de nouvelles doctrines, etc. L'inventivité et la subtilité de cette période sont très riches, mais difficiles à exploiter de nos jours. Il ne fait pas de doute, pourtant, qu'une bonne part de l'activité des philosophes est de même nature, c'est-à-dire qu'elle vise à interpréter des textes et des notions anciennes pour leur donner une cohérence nouvelle. Saint Thomas d'Aquin est le maître le plus accompli de ce genre d'exercice et son œuvre doit être considérée comme un modèle du genre.

La doctrine de Saint Thomas consiste essentiellement en une ontologie. En effet, le reste, éthique, théologie, apologétique, peut être compris, sinon déduit, de cette ontologie.

Elle est construite à partir d'un faux problème, auquel il apporte une réponse mystificatrice. Le faux problème, qui est à la racine de la plupart des difficultés rencontrées par les scolastiques dans leurs discussions, est celui de la valeur existentielle du verbe être utilisé comme copule. Toutes les difficultés qui s'expriment dans une phrase ont en commun cet usage du verbe être, et, si on considère que la solution des problèmes posés par cet usage relèvent de l'ontologie, c'est, bien entendu, l'ontologie qui est à la racine des autres disciplines. La réponse au problème ainsi (mal) posé est d'abord d'apparence dialectique, et réside dans la distinction entre l'être et l'essence. Mais ceux-ci ne "sont" rien l'un sans l'autre, comme Saint Thomas l'explique longuement, et ne "sont" vraiment que dans l'être dont l'essence est d'être, Dieu. Réponse qui consiste à substituer un mystère à une question.

Si on analyse un peu plus la démarche de Saint Thomas, on y distingue les étapes suivantes :

1. Saint Thomas part de l'activité classificatrice, qui constitue la méthode scientifique essentielle de l'école

aristotélicienne. Celle-ci utilise la notion d'essence ou de *quiddité*, "ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est" (2). On notera que le critère de la classification est aussi la cause de la quiddité particulière de la chose. Cette identité de la causalité et de la classification essentielle trouvera sa signification un peu plus loin. Elle est une des caractéristiques les plus fréquentes de la pensée idéaliste.

2. Concernant l'être (*ens*), il "est dit de façon absolue et primordiale des substances", et, donc, "l'essence se trouve proprement et vraiment dans les substances" (3), "les simples, ayant un exister (esse) plus élevé encore que les composées, l'essence s'y présente d'une manière plus vraie et plus élevée" (4). La substance est définie par opposition à l'accident ("la substance est le principe dans l'ordre des existants ... les accidents sont secondaires et relatifs. ;") (5). La notion de substance introduite ici est omniprésente dans la métaphysique ultérieure, et ne cessera d'être le support de faux problèmes comme de fausses solutions. Elle deviendra en effet le modèle de ce qui est supposé devoir être présent si l'être nous était donné, mais qui ne l'est jamais, car il est impossible de dire en quoi elle consiste. A propos de la définition de l'être donnée ici, la traductrice de Saint Thomas note très justement que, pour lui, "l'énonciation correspond nécessairement à la nature des choses" (6).
3. Saint Thomas passe ensuite aux règles d'usage de l'attribution, c'est-à-dire de la copule *est*. Pour cela, il faut distinguer entre la chose, la substance, et le concept : "si l'on estime l'homme formé d'animal et de rationnel, ce ne saurait être comme une troisième réalité formée de deux autres (*res tertia ex duabus rebus*) , mais comme une troisième concept (intellectus) formé de deux autres concepts." (...) "Et c'est pourquoi, de même qu'une chose (*res*) constituée d'éléments ne peut être sujet d'attribution de ses éléments constituants, de même le concept n'est pas le sujet d'attribution des concepts dont il est constitué." (7) Ces règles sont d'ordre grammatical et expriment la façon dont la langue peut et doit rendre compte de la logique des ensembles. Il en est fait ici un usage métaphysique qui aura une longue descendance.
4. Il pousse ensuite plus loin l'idée précédente et rejette la conception platonicienne des idées : "on ne saurait dire que les notions de genre et d'espèce conviennent à l'essence en tant que celle-ci est conçue comme existante en dehors des singuliers" (8).
5. Rejetant l'idéalisme métaphysique de Platon, il ne devient pas pour autant matérialiste et garde la prééminence de la forme sur la matière : "telle est la relation de la matière et de la forme que la forme donne l'être à la matière, et c'est pourquoi il est impossible qu'il y ait matière sans forme, mais non qu'il y ait une forme sans matière" (9).
6. S'il admet la pluralité dans l'être, il la conçoit comme l'ajout de perfections aux étants imparfaits par Dieu le parfait, rassemblant ainsi tous les êtres dans une même hiérarchie d'être dépendant de celui de Dieu. "Voilà donc comment l'essence se trouve dans les substances et les accidents, dans les substances composées et simples, dans tous les concepts universaux de la Logique ; il n'y a d'exception que pour le premier principe qui est d'une infinie simplicité, à qui ne conviennent pas les notions de genre ou d'espèce, qui par conséquent, ne peut être défini en raison de sa simplicité, en lequel puisse ce traité trouver sa fin et son accomplissement." (10). Il perfectionne, en quelque sorte, le monothéisme latent de Platon. Sur la base du logicisme aristotélicien, il parvient à construire une ontologie mystique dans laquelle la diversité de l'intelligible se résume (et procède !) d'une unité indicible radicale.
7. Au cours de son développement, Thomas a fréquemment recours, pour analyser les questions soulevées, à des expressions comme "en tant que", "selon tel mode d'existence", "considéré comme". Il n'est certes pas l'inventeur de la modalité, mais il en généralise l'usage. Cette façon de procéder lui permet de constituer des synthèses inattendues entre des points de vue et des conceptions apparemment très opposés. La philosophie allemande, en général, et Hegel en particulier, seront très "thomistes" dans leur usage de la modalité comme moyen d'intégrer l'opposition et la diversité dans des unités verbales *ad hoc*.

Descartes

Descartes est considéré – et il s'est lui-même présenté sous ce jour – comme l'anti-scolastique par excellence. Aux distinctions confuses, il oppose les idées claires, aux synthèses alambiquées, la distinction des questions, à la dialectique empreinte de rhétorique, la méthode rationnelle de la géométrie.

Pour définir les essences, les scolastiques construisaient de longues et ardues définitions qui situaient la notion à définir dans une grande taxinomie des idées et du monde. Descartes substitue à ce classement des idées une intuition directe par la raison de ce qu'elles signifient, les idées simples servant à définir des idées complexes, comme déjà chez Platon, d'ailleurs. Mais rien n'est moins clair que la notion cartésienne de la clarté des idées. Elle est indissociable de celle d'évidence, énoncée comme le premier principe de la méthode : "*ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle*" (11). Comment ne pas voir que ce critère contient une pétition de principe. Le point de départ de la réflexion cartésienne est l'erreur et l'illusion entraînées aussi bien par le poids de la tradition que par les erreurs des sens. "*Et pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant comme démonstrations*" (12). La conscience croit ce qu'elle croit. La conscience du faux est semblable à la conscience du vrai. C'est la critique fondamentale que Vico adresse à Descartes (13) : la conscience face à l'évidence est comme Sosie s'apercevant dans l'eau du puits : il croit voir une personne réelle, et c'est son propre reflet qui le trompe. La certitude de l'intuition n'est qu'une certitude de soi et n'indique même pas, comme le croyait l'auteur du *Cogito*, la nature de ce "soi".

Le cartésianisme inaugure donc un genre nouveau d'idéalisme, le subjectivisme radical. Les formes d'idéalisme que nous avons vues auparavant étaient subjectivistes, si l'on veut, malgré elles, sans le savoir ni l'assumer, invoquant en dernier recours un sujet totalement sujet de tout, Dieu. Croyant décrire ou analyser le monde, elles décrivaient et analysaient leur propre discours. Descartes se débarrasse de la rhétorique. Il reste le sujet, à qui il faut reconstruire un tableau du monde d'un genre nouveau.

Alexandre Koyré définit ainsi cette tâche : "*Il s'agit de construire, ou de reconstruire, le monde et de le faire en procédant a priori, en descendant aux effets des causes, et non en remontant aux causes des effets*" (14). La démarche cartésienne est souvent qualifiée de rationaliste, à cause de l'importance qu'y tient le calcul (*ratio*), au sens large. Non seulement Descartes, pensant que le monde est constitué d'espace et de mouvement, c'est-à-dire de deux grandeurs géométrisables, veut soumettre toute compréhension des phénomènes naturels au calcul, mais encore il pense qu'il est possible de reconstituer la geste de création du monde par Dieu, en partant seulement de quelques axiomes, et en calculant par déduction les effets naturels. C'est le programme qu'il tente de réaliser dans *Le Monde*, Spinoza dans son *Ethique*, et Leibniz dans sa *Mathesis universalis*. Mais ce programme, plus profondément que rationaliste, est idéaliste, dans le double sens du contenu et de la méthode. Du contenu, dont tout est tiré de quelques idées premières prises comme principes. De la méthode, où les règles grammatico-logiques de la déduction sont supposées dicter leur loi à la nature. Or, si les dix-septième et dix-huitième siècles pouvaient encore, en comparant la nouvelle logique géométrique à l'ancienne logique scolastique, supposer à la première l'avantage d'une universalité qui fonde son objectivité, il n'est plus possible d'ignorer le caractère subjectif des règles grammatico-logiques utilisées dans les déductions cartésiennes. Certes, Descartes ne mésestime pas l'importance de l'expérimentation dans sa recherche de la vérité (voir par exemple la sixième partie du *Discours*), mais il croit quand même pouvoir s'en dispenser, pourvu que son intuition et son calcul soient bons. On est bien dans un mode de penser qui privilégie le sujet sur l'objet, la cohérence noétique sur l'investigation externe.

Le cartésianisme installe dans la pensée occidentale deux erreurs idéalistes qui auront une postérité durable : la substitution au réel de sa représentation, pour peu que celle-ci soit "rationnelle", et la confusion entre causalité et déduction. Ces deux erreurs caractéristiques peuvent se produire l'une sans l'autre ; il arrive même que le critère de

rationalité de la représentation ne soit pas exigé ; la confusion entre le modèle et ce dont il est le modèle est fréquente. L'exemple du traitement par Descartes de la loi de la chute des corps permet de mieux comprendre comment cette confusion se produit. " *Beeckman et Descartes étudient ensemble la chute des corps et parviennent ainsi, avant Galilée, à une loi exacte. Chose surprenante, Descartes oubliera ce résultat, ce qui l'amènera plus tard à errer sur ce même problème. En général, Descartes affectera d'avoir oublié les leçons de Beeckman et entendra créer lui-même son propre système ex nihilo, en suivant la seule pente de son esprit et les seules lueurs de sa raison. Descartes vivra de façon pratiquement autonome son extraordinaire aventure intellectuelle et ira jusqu'à mépriser chez ses contemporains des vérités qu'il aurait mieux valu cueillir.*"(15) L'erreur de Descartes est instructive, car elle consiste à rapporter la vitesse acquise aux espaces parcourus et non aux temps : pour lui, le modèle de la réalité est l'espace parce que le modèle de la rationalité est la géométrie. A l'exploration des faits, il préfère l'évidence de la raison, et il identifie le monde à la représentation qu'il s'en fait. Démarche inverse de celle de Galilée, confronté à la même question : " *Cette proportion mathématique simple, Galilée mettra cependant longtemps à la découvrir exactement. Il la place tout d'abord entre la vitesse et la hauteur de chute, ce qui aurait dû le conduire à une loi des espaces (celle "inventée" par Descartes ...) bien différente de celle qu'il s'agissait pour lui de démontrer. S'il parvient à cette démonstration, ce n'est qu'avec l'aide de plusieurs erreurs. Mais il a le très grand mérite de s'être aperçu peu à peu des corrections à apporter et d'être parvenu à sortir de lui-même de la véritable comédie des erreurs dans laquelle il s'était engagé. Sa solution définitive et exacte : la vitesse croît comme le temps, ne découvre pas la cause de la pesanteur, mais caractérise quantitativement selon sa propre expression « l'usage » particulièrement simple de la nature dans le mouvement vertical des corps lancés vers le bas ou vers le haut. Et cet usage, c'est une accélération constante.*"(16)

Galilée ainsi ne met pas à jour la cause de la pesanteur, mais dégage une loi de rapports constants entre des grandeurs physiques. De cette loi peuvent être *déduits* comme leurs conséquences logiques des faits qui la vérifieront, ou plutôt ne la contrediront pas. Une loi causale établit comme rapport logique constant entre deux faits physiques que l'effet ne se produit jamais sans la cause, par exemple : pas de fumée sans feu. L'effet implique la cause. La "conséquence", au sens physique, est inverse de la "conséquence", au sens logique. Descartes l'exprime ainsi lui-même : "*l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer ; mais tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux*" (17). Mais, en même temps, il exprime la seconde confusion annoncée ci-dessus. Les *principes* logiques sont pris comme des causes physiques, et les *hypothèses*, non contredites, sont prises comme des causes prouvées. L'idéalisme logiciste d'Aristote et de Saint Thomas procédait de la même façon, faisant des premiers principes de leur discours les premières causes du réel.

Kant

Descartes est souvent considéré comme ayant libéré la philosophie du joug de l'autorité scolastique, et quelquefois comme lui en ayant imposé un nouveau, celui du rationalisme dogmatique. Du point de vue gnoséologique, Kant est à Descartes ce que Luther fut à la papauté, la contestation du droit de légiférer, accompagnée des *prolégomènes* circonscrivant les droits de toute *métaphysique future*. Alors que l'existence de Kant est souvent citée comme un exemple d'une vie pacifique, réglée et sans histoire, son œuvre, par delà son aspect austère et froidement scientifique, a quelque chose de dramatique. Il montre un réel enthousiasme pour la métaphysique, mais, "éveillé de son sommeil dogmatique" par les critiques de Hume (critiques de la causalité, notamment), il entreprend une refondation féroce des concepts du platonisme : "*je prie ceux qui ont à cœur la philosophie (et plus nombreux sont ceux qui le prétendent qu'on n'en rencontre d'ordinaire), dans le cas où ils se trouveront convaincus par ce que je viens de dire et par ce qui suivra, de prendre sous leur protection le mot idée dans son sens primitif, pour qu'on ne le confonde pas, dorénavant, avec les autres mots dont on se sert habituellement pour désigner toute espèce de représentations, sans aucun ordre précis et au grand préjudice de la science. Il ne nous manque pourtant pas de termes parfaitement appropriés à chaque espèce de représentations pour que nous n'ayons pas besoin d'empiéter sur la propriété d'un autre. En voici l'échelle graduée.(...) Une fois habitué à ces distinctions, on ne pourra plus supporter d'entendre appeler idée la représentation de la couleur rouge qu'il ne faut même pas appeler notion (concept de l'entendement).*" (18) Mais, comme on sait, cette entreprise ne débouche sur aucun résultat spéculatif. La raison pure reste enfermée dans ses "antinomies". C'est donc dans la morale, que Kant appelle "raison pratique", qu'il faut aller rechercher les résultats positifs de la quête métaphysique. Encore celle-ci ne s'achève-t-elle réellement que dans *La religion dans les limites de la simple raison*. L'aventure intellectuelle de Kant a ainsi quelque chose de

décevant et d'exalté à la fois, déceptions du raisonnement et de ses impasses, dont l'exaltation morale et religieuse constitue le seul espoir, exaltation brimée par l'austérité du raisonnement.

Les quatre points essentiels par lesquels le kantisme doit figurer dans cette chaîne de figures de l'idéalisme sont les suivants :

1. Sa théorie de la connaissance des phénomènes
2. Sa conception de la dialectique
3. La production de contenu par la forme
4. la moralisation de la métaphysique

La théorie de la connaissance de Kant est plus souvent qualifiée, surtout dans les commentaires modernes, de relativiste ou constructiviste, que d'idéaliste. En effet, le phénomène, c'est-à-dire l'aspect que prend la nature dans la représentation, n'est pas une simple illusion, ni même un produit "pur" de la subjectivité, comme pourrait le suggérer le terme d'"idéalisme". Il résulte, cet aspect, d'une interaction entre sujet et objet. La *relation* entre ces deux termes comporte nécessairement les formes *a priori*, telles que temps, espace, causalité, etc. dont le phénomène ne saurait se départir. Il n'en reste pas moins que ces formes *a priori*, dans le bipôle sujet-objet, relèvent de fonctions d'ordre spirituel et subjectif, sensation, entendement, raison. Or, comme il s'agit de formes *a priori*, et que l'objet de l'enquête kantienne est la possibilité de la métaphysique, ce formalisme devient non pas, comme on a parfois tendance à l'y réduire, seulement des "lunettes" que porterait le sujet humain et limité que nous sommes (nous pourrions d'ailleurs changer de lunettes ...), mais une propriété intrinsèque du monde en tant que tel, en tant qu'il *peut* être phénomène. Kant ne fait pas de métaphysique, il en trace seulement les limites possibles ; mais, ce faisant, il s'en dessine une en creux, fondamentalement subjectiviste. Ainsi oui, le kantisme est-il un relativisme, c'est-à-dire qu'il a posé le problème de la connaissance en termes de relations entre sujet et objet. Mais ces relations, il en a dessiné un cadre idéaliste fermé, dans lequel tout possible est déterminé par des qualités supposées du sujet. De nouveau cette doctrine est idéaliste de deux points de vue : du point de vue de son contenu, puisque c'est le sujet qui informe le réel ; du point de vue de sa méthode, puisque c'est la conception *a priori* et "rationnelle" du sujet qui détermine ce contenu. Le kantisme est le prototype d'un ensemble de doctrines qui font des caractéristiques des représentations du sujet le moule nécessaire de toute réalité connaissable.

La dialectique léguée par Platon et Aristote était un outil zététique pour le philosophe et était *ascendante*, partant de l'ignorance et de la connaissance sensible, illusoire et passagère, pour nous permettre d'accéder, grâce à la recherche, à la connaissance idéale, véritable et permanente. La dialectique *descendante*, partant des idées pures pour constituer le réel sensible, est l'œuvre de Dieu et ce n'est qu'une image qui peut en être reconstituée par notre esprit dans la combinaison des genres et des formes, ou plutôt des représentations que nous en avons. La révolution cartésienne a placé la notion d'axiome au centre et au début de toute philosophie, faisant de la forme euclidienne hypothético-déductive le modèle de tout bon raisonnement. Kant tente d'appliquer cette révolution à la dialectique, dont il entreprend de redéfinir les concepts fondamentaux, catégorie, idée, forme, etc. Mais la dialectique ainsi revue ne conduit à aucune connaissance sur les sujets auxquels on l'applique habituellement ; le temps, la causalité, la multiplicité, l'existence nécessaire. Le développement de chaque concept pur de l'entendement produit *nécessairement*, par sa logique propre, une contradiction. Le projet d'un savoir métaphysique par les idées est illusoire et ne conduit qu'à une dialectique *fermée* sur ses "*antinomies*". A ce point, la thèse de Kant paraît presque un truisme : le savoir ne peut porter que sur ce qui est connaissable, ce qui se montre, le *phénomène*. Nous verrons, dans le paragraphe suivant, quel usage Hegel fit de ce legs kantien, la dialectique comme production d'antinomies nécessaires.

Mais la tentative de Kant n'est pas un échec de la métaphysique. Kant a consacré une large partie de son activité à l'étude des phénomènes naturels, célestes notamment. Il ne réduit pas pour autant la connaissance à une sorte de positivisme fermé. La question posée initialement est : existe-t-il des propositions synthétiques *a priori* ? Autrement dit : les formes pures de la raison peuvent-elles produire un contenu qui ne soit pas la simple répétition de leur forme ? La réponse est non s'il s'agit d'attendre des propositions qui concerneraient la nature. Celle-ci ne se livre que sous les catégories phénoménales. Mais elle est positive s'il s'agit d'induire les lois morales. La raison pure est "*pratique*", c'est-à-dire, morale. La légalité, forme de la loi, produit le contenu de la loi : "*Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par la matière, mais simplement par la forme.*" (19) "*Car la raison pure, pratique en soi, est immédiatement ici législative. La volonté est conçue comme indépendante des conditions empiriques, partant comme volonté pure, déterminée par la simple forme de la loi,...*" (20). Ce formalisme évoque irrésistiblement comme son illustration séculaire l'activité juridique et bureaucratique.

Le cadre de la métaphysique dessiné par Kant est fermé. La nécessité de la raison pure en borne impérativement le champ. Le phénomène est encadré par l'esthétique pure, et le noumène, l'idée de Dieu, est celle du Bien. D'un côté, la nature créée et soumise au seul questionnement de l'entendement, d'un autre côté, Dieu, volonté créatrice de la nature. Le titre de l'œuvre de Schopenhauer exprime bien la métaphysique implicite du kantisme : "*Le monde comme volonté et comme représentation*". Certes, l'intrication très ancienne de la métaphysique et de la théologie permet de faire remonter très loin la confusion entre être et valeur. L'idée qu'il vaut mieux être que ne pas être semble axiomatique. Mais Kant donne à la morale métaphysique une valeur et un fondement philosophique nouveaux en l'explicitant comme le résultat "*scientifique*", selon lui, de la raison pure elle-même. Ce n'est plus seulement un postulat implicitement admis et jamais discuté, ni une opinion sujette à controverse, c'est une "*vérité scientifique*" comme le sont les théorèmes de la géométrie. La vraie métaphysique est la "*métaphysique des mœurs*".

Hegel

Hegel continue, interprète et achève l'idéologie de Kant. Kant avait laissé une dialectique fermée et arrêtée sur les antinomies de la raison, Hegel en fait un mouvement progressiste, moteur permanent de l'histoire. Kant rêvait d'un état où régnerait la loi morale gisant au fond de chacun, Hegel voit la loi morale réalisée dans l'Etat moderne. Kant envisageait une connaissance à la fois empirique et rationnelle du monde, Kant l'englobe dans la vie de l'Esprit absolu.

Le principe de fonctionnement de la dialectique hégélienne est exposé de façon presque claire dans la préface de la Phénoménologie de l'Esprit : "*c'est seulement comme science, ou comme système, que le savoir est effectivement réel, et c'est seulement ainsi qu'il peut être présenté. En outre, une proposition fondamentale ou un principe fondamental de la philosophie, comme on dit, s'il est vrai, est aussi déjà faux en tant qu'il est seulement comme proposition fondamentale ou principe, et justement par là. — C'est pourquoi il est facile de le réfuter. Sa réfutation consiste en l'indication de sa déficience; déficient il l'est parce qu'il est seulement l'universel, le principe, le commencement. Si la réfutation est complète, elle est alors empruntée au principe même et développée à partir de lui, — elle n'est pas le résultat d'assertions gratuites opposées à ce principe et extérieures à lui. Cette réfutation serait donc proprement le développement du premier principe, et le complément de ce qui lui fait défaut si elle ne se méprenait pas sur elle-même au point de remarquer seulement son opération négative et de ne pas devenir consciente du progrès qu'elle constitue et de l'aspect positif de son résultat. — Inversement la réalisation positive, au sens propre du terme, du commencement, est en même temps un comportement négatif à l'égard de ce commencement, c'est-à-dire à l'égard de sa forme unilatérale selon laquelle il est seulement immédiatement ou est but. La réalisation peut donc être envisagée comme la réfutation de ce qui constitue le fondement du système; mais plus justement on doit l'envisager comme un indice que le fondement ou le principe du système est seulement en fait son commencement.*" (21). Hegel prend donc comme point de départ les antinomies de la raison. Celles-ci ne sont pas des contradictions par argumentation philosophique ou encore moins polémique, mais par une nécessité interne de l'axiome initial. Mais "*la raison est l'opération conforme à un but*" (22), et la négation tend donc à un mouvement, dans lequel la vérité se révèle comme système, qui inclut, exprime et totalise l'ensemble des négations antérieures

dans ce qu'elles ont de positif.

Les contradictions, ou antinomies, on l'a vu chez Kant, apparaissent dans l'usage spéculatif de la raison. La vérité apparaîtra donc à l'issue d'un mouvement dialectique de phénoménologie, de dévoilement rationnel, de son système. La phénoménologie est ainsi une dramaturgie, dans laquelle le sujet dévoile ses différents aspects, comme le mannequin dans le défilé montre les différents côtés de son élégance, et dont la chorégraphie est la dialectique. Le mouvement de la raison lui est propre, c'est pourquoi la phénoménologie est une phénoménologie de l'Esprit. La réalisation finale du système est, comme chez Kant, dans le plan de la raison pratique, mais réalisée dans l'Etat, forme positive et existante du droit et de la morale. Dieu, l'Etat et l'Esprit sont un.

Hegel renoue aussi avec l'aristotélisme par l'encyclopédisme et l'usage excessif de la modalité. Encyclopédisme, parce que le système peut et doit englober tous les aspects, toutes les formes que l'Esprit se donne dans sa phénoménologie, à savoir tous les "*moments*" de l'histoire, tant naturelle qu'humaine. La modalité parce qu'en effet, chaque phénomène particulier n'existe que comme modalité du tout. Les moments de la dramaturgie dialectique expriment chacun un aspect, une dimension de l'Esprit total, et ne trouve sa véritable compréhension que dans le fait qu'il donne naissance aux moments suivants. Des expressions comme "*en tant que*", "*sous les traits de*", "*dans la figure de*", ou "*sous la forme de*", etc. sont fréquentes chez Hegel et les hégéliens comme chez Aristote et les aristotéliens, les thomistes en particulier.

L'Esprit revient donc comme créateur de toute chose, non plus comme mélangeur et organisateur des Idées, comme chez Platon, ni comme intelligence et volonté manifestée dans l'admirable taxinomie de la nature, comme chez Thomas, ni comme raison géomètre de l'univers, comme chez Descartes, ni comme raison pure et bonne, comme chez Kant, mais comme organe se révélant et s'accomplissant dans la phénoménologie du monde, et dont la plume est laissée à G. W. F. Hegel. Celui-ci a causé un grand tort à la philosophie occidentale en donnant la caution de l'autorité universitaire à ce mythe de la totalisation cohérente comme finalité ultime de la philosophie.

Au-delà de l'in vraisemblable prétention dont ce système témoigne, on comprend aussi la richesse de l'outil polémique qu'il apporte. Chaque phénomène, mais aussi chaque thèse, chaque chose, chaque événement, peuvent être immédiatement retournés en leur contraire, tout en restant les mêmes, et finir par exprimer ce qui leur succède, comme phagocytés dans une synthèse à venir et invérifiable. La contradiction devient expression de cohérence.

Figures

L'être hors du temps

La science et la philosophie n'ont divorcé qu'assez récemment, avec le développement des sciences expérimentales, et l'apparition d'institutions et de métiers spécialisés dans chaque domaine de connaissance. De la même façon, sciences et techniques sont longtemps restées confondues, les *mathemata* n'étant rien d'autre que ce que l'ingénieur devait savoir pour conduire les travaux. Les lois scientifiques sont des règles qu'il faut suivre pour que les opérations réussissent. Ce pragmatisme de fait conduit à mettre sur le même plan loi scientifique et formule magique, pourvu que l'une et l'autre fonctionnent aussi bien. Les prévisions astronomiques servaient autant à régler les travaux et le prélèvement des impôts qu'à prévoir le jour où les dieux et les cieux seraient favorables. La règle la meilleure est la plus "*vraie*", c'est-à-dire celle dont l'efficacité est la plus constante. Une loi plus générale vaut mieux qu'une règle de circonstance, une qui englobe plus de cas contient plus de vérité qu'une autre qui est particulière ou comporte de nombreuses exceptions, etc. Les dialogues de Platon fournissent de nombreux exemples de cette recherche de la permanence dans la vérité. Pour être satisfaisante, une vérité d'aujourd'hui doit être vraie encore

demain et, bien sûr, l'idéal serait qu'on soit sûr qu'elle le soit toujours. Parménide, avant Platon, avait formulé cet idéal d'une vérité permanente.

La philosophie proprement dite commence, non avec la recherche d'une telle vérité, mais avec la recherche des conditions de celle-ci. La solution idéaliste est de couper la vérité du temps. La permanence ne s'obtient pas par une prolongation ou une extension plus ou moins longue et, si possible, infinie, du champ de validité du vrai, mais en le situant dans un autre monde non soumis au temps. Celui que nous voyons et où nous vivons, temporel, est soumis au changement, et ne renferme donc pas la vérité. Celle-ci se trouvera dans un monde supposé plus réel, un monde éternel, celui des idées.

L'idéalisme crée une pluralité hiérarchisée des mondes, dans laquelle l'éternité l'emporte en dignité et en réalité sur la temporalité.

Evidemment, toutes sortes de difficultés s'ensuivent, car cette séparation radicale entre la réalité éternelle et l'apparence temporelle, appelée transcendance, devient aussitôt infranchissable, et une double problématique, épistémologique et morale, de la connaissance des idées et de la consolation des âmes surgit en même temps que la transcendance est posée. La "solution" idéaliste est donc elle-même porteuse de problèmes qui ne se posent que pour autant qu'on l'adopte. Le mysticisme, la dialectique et le rationalisme sont les trois grandes familles de solutions apportées à ces problèmes spécifiques posés par la transcendance idéaliste.

Les mots sans les choses

Une autre figure des raisonnements de l'idéalisme est d'attribuer une vie propre aux mots, indépendante des choses qu'ils sont supposés représenter. Il s'agit bien des mots, au sens large, certes, c'est-à-dire aussi des signes, par exemple mathématiques ou logiques, mais pas des idées ou représentations, au sens de contenus mentaux qui leur correspondent. L'idéalisme ne se résume pas à un psychologisme. Cette vie propre des mots est indépendante des "choses" et non des objets ou des signifiés, qui, eux, ne sont pas nécessairement réels. Mais il ne s'agit pas non plus d'une indépendance à l'égard des "corps", au sens où il ne s'agirait que de rejeter une représentation chosiste ou matérialiste des choses. Autrement dit, l'idéalisme, par la dialectique, notamment, donne aux éléments du discours une autonomie, indépendante de la réalité. Le discours possède et suit ses propres lois qui s'imposent même au monde qu'il pourrait décrire, si son but était de le décrire. En fait, ce n'est pas le cas, car ce monde n'est pas pour lui réel. Le monde réel et atemporel qu'il construit est un monde verbal, déclaré par lui idéal. La clé de vérité de ce monde ne lui est pas externe, dans celui des choses, mais dans sa cohérence interne.

La notion de cohérence mérite un arrêt particulier, tant elle a pris de valeur dans la philosophie occidentale et tant elle est caractéristique du mode de pensée idéaliste. La valeur prise vient de l'exclusion de fait de la vérification expérimentale. Kant est pourtant le premier théoricien de celle-ci, dans un passage célèbre de la *Critique de la Raison pure* (23), mais pour lui, cette vérification n'est que de second ordre par rapport à la vérification transcendantale qui appartient à l'ordre des idées, c'est-à-dire, en fait, des mots et du texte. La notion de cohérence interne d'un discours repose sur celle de non-contradiction. Nous reviendrons plus loin sur cette notion et l'usage qui peut en être fait. Pour l'instant notons seulement, d'abord, qu'elle n'est pas, même au sein d'un système d'axiomes reconnus admis, considérée comme une preuve de vérité, mais seulement comme un cas de non-fausseté. Ensuite, elle dépend d'un système d'axiomes et de règles de vérification conventionnelles. Elle est donc, en réalité, une forme idéalisée du consensus social. Le "*bon sens*" cartésien est le "*common sense*" empiriste. L'usage, à titre de méthode de vérification, de l'un comme de l'autre ont comme résultats de substituer un jeu de discours à une exploration du réel.

Le modèle oculaire

Le mot "théorie", on le sait, vient d'une racine grecque signifiant "vue", "vision", d'où procède aussi "théâtre". Pour expliquer sa théorie de la connaissance, Platon a recours à la fameuse allégorie de la Caverne, dans laquelle les âmes enchaînées aux corps voient des ombres des idées, projetées sur les murs de la caverne comme sur un écran par la lumière solaire du Bien. La philosophie occidentale, à quelques exceptions près, a une conception de la connaissance fondée sur un modèle optique. Le connu est une image du réel. Bien sûr, l'analogie optique est plus ou moins prise au sérieux. Parfois, on pense seulement à une correspondance entre le connu et le réel semblable à ce que signifie le mot "image" en mathématiques, c'est-à-dire, à peu près, une partie de l'application d'un ensemble d'un espace dans un autre. La théorie de la vérification par correspondance est une manifestation de cette conception optique. Elle suppose en effet, d'abord, une séparation, puis une "*application*" de la représentation à l'objet connu. Le terme de "représentation" utilisé ici relève de la même conception. Non seulement les métaphores visuelles sont nombreuses dans le vocabulaire gnoséologique, mais c'est surtout la problématique même de la connaissance qui est imprégnée de cette façon de ... voir. En effet, pour les conceptions "optiques" de la connaissance, la question est celle de savoir comment se constituent les représentations, et, parmi celles-ci, ce qui distingue les vraies des fausses. De la théorie abstraite à la vision sensible, en passant par le modèle, le schéma, la carte, le signifiant et l'image, on a le même type de relation entre production subjective et objet, une relation d'imagerie et de projection optique.

Ce modèle oculaire est commun aux doctrines sensualistes et rationalistes, les sens là et la raison ici se comportant par rapport à l'objet connu comme des appareils enregistreurs plus ou moins fidèles, et la connaissance consistant en représentations, en enregistrements qui correspondent au réel comme une image correspond à l'ensemble de départ. Mais ce modèle, à son tour, ne représente pas convenablement la situation. La connaissance n'est pas une représentation à laquelle il arriverait, de surcroît, d'être vraie, mais c'est, d'abord, un fait, auquel il arrive, de surcroît, d'être – plus ou moins convenablement – représenté, par des idées, des symboles, des modèles, etc. Depuis Sextus Empiricus et, surtout, l'analyse que Vico fait de sa pensée (24), il nous est rappelé que l'homme n'est pas seulement un œil se promenant dans un univers d'apparitions, mais qu'il est aussi une "*cause parmi les causes*". La substantification des notions de sujet et d'objet, et la séparation radicale que constitue la transcendance sont des inventions idéalistes corrélatives de la conception oculaire de la connaissance. La réalité est que sujet et objet sont les deux pôles d'une relation dans laquelle ont lieu des opérations multiples dont certaines sont accompagnées de conscience et de symbolisation. L'idéalisme substitue à cette situation réelle une situation imaginaire toujours plus ou moins descendante de la caverne platonicienne. La problématique "oculaire" qui s'ensuit, évidemment fautive, n'en est pas moins partagée par la majorité des philosophes, y compris par ceux qui ne se réclament pas de l'idéalisme ni de Platon.

Le pur et l'impur

Sous des formes et des appellations diverses, l'idéalisme cherche toujours l'élément pur constitutif ou explicatif du monde ou de la partie du monde qu'il considère. Platon se représentait celui-ci et les choses qui y sont présentes comme le résultat de mélanges (*krasis*) opérés par le démiurge, et le but de nombre de ses dialogues est de rechercher le ou les éléments purs à l'origine du mélange. Ce sont des idées.

La notion de substance est un autre avatar, à mon sens, de la catégorie du pur. La substance est en effet ce qui est par soi, sans avoir besoin, pour être, du support d'une autre entité. La substance est donc, en un sens, un être plus pur que ses accidents, attributs ou modes, qui ne sont rien sans elle et la transforment en étants différenciés.

La quiddité, ou essence, est aussi une catégorie de la pureté : elle est ce qui fait que l'être est ce qu'il est. Autrement dit la cause pure de sa nature.

Les idées dont Descartes compte alimenter ses méditations fécondes sont claires et distinctes, c'est-à-dire pures. La raison de Kant doit, elle aussi, être pure de tout enracinement empirique, etc.

Les raisons de cet acharnement et sa signification sociale et psychanalytique dépassent le cadre de cette petite présentation. Je soupçonne, bien sûr, la recherche du pouvoir et de la paternité, les cadres monarchiques et monothéistes de n'y être pas étrangers. Toutefois, on trouverait certainement des contre-exemples montrant que cette obsession de la pureté se retrouve aussi dans des pensées matriarcales, féodales ou polythéistes, et, évidemment, dans nos sociétés libres, quasi athées, et concurrentielles.

La pureté implique l'impureté. Celle-ci est plus difficile à cerner dans le modèle idéaliste. De fait, les pensées idéalistes procèdent rarement de façon inductive ou analytique, à l'exception notable de l'aristotélisme et du thomisme, qui ont toujours souci de partir de l'évidence quotidienne et de l'immédiatement accessible, pour atteindre graduellement les essences pures qui expliquent causalement l'écheveau des apparences premières. La dialectique de type hégélien renoue un peu avec cette démarche "historique" (au sens de *istoria*, enquête), mais les différents moments abstraits de la dialectique sont en eux-mêmes phénoménologiques et apportent immédiatement, certes la confusion propre à leur négativité, mais aussi leur essence positive qui les meut en avant vers le pas suivant. Ainsi l'impureté se laisse-t-elle réduire à deux cas : 1/ une multiplicité de thèses qui sont destinées à être dépassées lorsque l'éclaircissement en aura permis l'analyse et la résolution en éléments "purs" ; 2/ un indissoluble et impénétrable magma, antithèse symétrique du mystère lumineux des chrétiens, obscurité radicale et incompréhensible des choses et du temps, qu'on avait mis tant de mal à éliminer ...

La réduction des contraires

La volonté de concilier les contraires est peut-être plus facile à comprendre, dans une philosophie qui se veut souvent missionnaire et à vocation universelle. Hegel est évidemment le champion de cette intégration des contraires dans la synthèse dialectique. A l'opposé, Descartes est plus univoque dans ses conclusions. Mais l'idéalisme ne laisse jamais une contradiction en l'état, dans l'attente d'une meilleure position du problème. Les antinomies kantienne ne sont qu'une étape dans la démonstration de la véritable nature de la raison pure.

L'idée qu'une question peut être laissée en suspens, faute que l'esprit humain y trouve aujourd'hui une réponse adéquate, est insupportable à l'idéaliste. Le scepticisme est presque toujours pris comme l'exemple de l'"impasse" à éviter et le fait, pour une thèse, de conduire au scepticisme, revient souvent à être pris comme moyen de preuve de sa fausseté.

Le principe de non-contradiction est un principe de la logique occidentale au moins jusqu'à la moitié du dix-neuvième siècle, époque à partir de laquelle on a commencé à en saisir le caractère conventionnel. Il n'y a donc pas de nécessité à en faire un principe universel de l'esprit humain. En outre, même si c'était le cas, cela n'en ferait pas pour autant une nécessité pour le monde, sauf, bien sûr, si l'on est idéaliste.

Là encore, l'évocation de la monarchie et du monothéisme, comme moule ou modèle séculier du projet philosophique est inévitable, et, là aussi, elle n'est que vraisemblable.

L'idéalisme émotionnel

Filiations, d'Héraclite à Bergson

Héraclite

La vie d'Héraclite témoigne d'un individualisme certain, un peu farouche. *"Étant jeune, il disait ne rien savoir, mais quand il fut un homme, il déclarait tout savoir. Il ne fut le disciple de personne, il fit ses recherches et apprit tout par lui-même."* (25) Il refusa l'invitation de Darius, roi de Perse, en ces termes : *"Mais moi qui ignore ce que peut être la méchanceté, et qui évite le faste toujours suivi de l'envie, et qui veut éviter aussi l'orgueil, je ne saurais aller en Perse, et je me contente du peu qui satisfait mes goûts."* (26)

Ses écrits ne sont disponibles que sous la forme de fragments, mais même lorsqu'ils l'étaient sous une forme complète, ils se distinguaient par une obscurité remarquable. Socrate en appréciait le contenu mais disait avoir besoin du secours d'un nageur pour ne pas s'y noyer. On a attribué cette obscurité à la mauvaise santé chronique d'Héraclite : *"Théophraste rapporte qu'il a écrit beaucoup de phrases incomplètes ou contradictoires, parce qu'il était tourmenté par sa bile."* (27) Mais on peut aussi lui attribuer un caractère moins accidentel : *"Il déposa (son livre) en offrande sur l'autel d'Artémis, après l'avoir écrit en termes obscurs à dessein, dit-on, afin que seuls des gens capables pussent le lire, et qu'il ne devînt pas méprisables pour avoir été vulgarisés."* (28) Nietzsche, grand admirateur d'Héraclite, a repris cette concision obscure à son compte comme signe de la nature aristocratique de sa pensée.

"Le livre qu'on attribue à Héraclite parle de la nature d'un bout à l'autre, mais se divise en trois parties, sur le tout, sur la politique, sur la théologie." (29) Héraclite est un philosophe de la nature comme totalité. Ses conceptions sont fondées sur l'importance accordée au feu, à la guerre et à la contradiction, qui associent destruction et création. Tout est en mouvement perpétuel, emporté dans le fleuve tumultueux des contradictions. La nature selon Héraclite est une totalité, résultat de la fusion des contraires et de la transformation de l'un en l'autre. *"Toutes choses s'échangent pour du feu et le feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises."* (frg 90, p. 79) Cette conception totalisante fait penser au projet hégélien, et certains fragments suggèrent que pour Héraclite, les différents "moments" particuliers du devenir universel ne sont que des illusions provisoires dues à la vision corporelle et animale que nous en avons. Le véritable esprit n'est pas individuel, mais cosmique. *"Aussi faut-il suivre le logos commun; mais, bien qu'il appartienne à tous, le vulgaire n'en vit pas moins comme si chacun avait une intelligence particulière."* (30) *"L'esprit de l'homme n'a pas de pensées, mais celui de Dieu en a."* (frg 78, p. 78)

La nature de la pensée semble être pour Héraclite à la fois subjective et logique. *"Je me suis cherché moi-même"* (frg 101, p. 79) La sagesse consiste bien à suivre la nature, mais la recherche est essentiellement intérieure. En effet, *"A l'âme appartient le logos qui s'augmente lui-même"* (frg 115, p.80) ; la connaissance n'a donc pas besoin de l'exploration expérimentale de la nature, son propre discours se développe lui-même pour rejoindre ce que dit la parole divine. *"Le dieu, dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas : il indique"* (frg 93, p. 79) Ainsi se comprend la valeur de la forme absconse de l'expression héraclitéenne

Sur le plan moral, Héraclite croit dans la supériorité des sages et des élites, et dans le caractère animal de l'âme de la foule. *"Si le bonheur résidait dans les plaisirs du corps, nous proclamerions heureux les bœufs quand ils trouvent des pois à manger."* (31) *"Les chiens aboient après ceux qu'ils ne connaissent pas"* (frg 97, p. 79) *"Quel est leur esprit ou leur compréhension ? ils font confiance à des aèdes de carrefour et prennent comme maître la foule, car ils ne savent pas que la majorité des hommes est mauvaise, qu'il n'y a de bon qu'une minorité."* (frg 104, p.79) La plupart des philosophes repoussent les opinions de la foule, mais parfois ils le font par un examen critique de ces opinions, d'autres fois, ils méprisent aussi la foule en tant que nombre. Ici, Héraclite fait les deux.

Rousseau

Avec sa théorie de l'évidence, Descartes a placé le sujet pensant au centre de la problématique de la vérité. Il a durablement entraîné la philosophie dans la voie d'un subjectivisme radical, que Kant et Hegel ont tenté de dépersonnaliser, mais qui ensuite, même chez les héritiers de ceux-ci, a vite été plus ou moins identifié à l'ego empirique ou existentiel. Rousseau est l'initiateur d'un autre subjectivisme radical, fondé sur l'émotion et le cœur plutôt que sur l'entendement et le cerveau. Kant sentait déjà la loi morale en lui-même, mais sous la forme pure de la bonne volonté, dont les canons de la raison donnent et la forme et le contenu. Rousseau la ressent, lui, sous les aspects d'une émotion physique et d'une impulsion irrésistible qui a une force avant d'avoir une forme ou un contenu. Pour lui, c'est la force qui importe : *"la force des lois a sa mesure, celle des vices qu'elles répriment a aussi la sienne. Ce n'est qu'après avoir comparé ces deux quantités et trouvé que la première surpasse l'autre qu'on peut s'assurer de l'exécution des lois. La connaissance de ces rapports fait la véritable science du législateur"* (32). Et la force vient du cœur : *" La première fonction des Éphores de Sparte, en entrant en charge, était une proclamation publique par laquelle ils enjoignaient aux citoyens, non pas d'observer les lois, mais de les aimer, afin que l'observation ne leur en fût point dure. Cette proclamation, qui n'était pas un vain formulaire, montre parfaitement l'esprit de l'institution de Sparte, par laquelle les lois et les mœurs, intimement unies dans les cœurs des citoyens, n'y faisaient, pour ainsi dire, qu'un même corps."* (33)

L'anti-intellectualisme de Rousseau n'est pas sans rappeler celui de Saint Paul : *" Quand les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes; ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour."* (34) C'est le cœur qui est "naturellement" bon, sans le secours du discours et du raisonnement, qui n'interviennent qu'ensuite, dans le jugement. Une des thèses rousseauistes les plus connues et aussi les plus décriées est celle selon laquelle l'homme serait naturellement bon. Il faut plutôt interpréter cette thèse comme la contrepartie positive de son rejet des artifices. C'est ce que la civilisation "ajoute" à l'homme qui est mauvais.

L'état de nature était un "concept" général des philosophes, notamment depuis Hobbes, pour imaginer ce qui reste de l'humanité une fois qu'on en a retranché intellectuellement ce qui vient des conventions sociales. Sa réalité historique ou anthropologique est plus ou moins prise au sérieux, et c'est surtout une fiction intellectuelle permettant de raisonner sur ce qui serait essentiellement humain. On en retrouve l'usage chez presque tous les penseurs sociaux du XVIIe au XIXe siècles, comme point de départ de toutes sortes de raisonnements sur le droit, l'économie, la propriété, l'Etat, etc. Les penseurs y projettent en fait les caractéristiques humaines qu'ils veulent valoriser ou dont ils ont le plus conscience, pour pouvoir en déduire axiomatiquement l'explication et la justification des états actuels ou souhaitables de l'humanité.

Rousseau ne rejette pas le raisonnement et l'intelligence en tant que tels, mais en tant qu'il les sent imprégnés et vecteurs des normes sociales corruptrices : goût du pouvoir, désir de supériorité, cupidité et avidité, etc. La civilisation est responsable de la partie mauvaise de l'homme. Ses sophistications isolent l'homme de l'homme. Comme les modernes utopistes situationnistes, Rousseau veut rendre à chacun l'unité de tous : *" donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis."* (35) Cet idéal fusionnel est caractéristique de toute une veine de la pensée éthique et sociale, de Saint Augustin à Marx, via Rousseau et Hegel. La civilisation représente une chute, par laquelle les hommes se séparent les uns des autres. La rédemption ouvrira la voie d'un nouvel ordre social de réconciliation, d'unité naturelle retrouvée, et où les différences seront abolies.

L'idéalisme rousseauiste se manifeste encore dans sa conception du souverain et de la volonté générale. Machiavel avait écrit "*Le Prince*", c'est-à-dire une incarnation du souverain. L'autorité dans l'Etat a, selon lui, des devoirs particuliers, et à ces devoirs correspondent, selon les circonstances, des voies et des moyens particuliers d'y répondre. Hobbes, l'un des premiers, a utilisé la notion de "*souverain*" pour désigner cette fonction, remplie tantôt par un prince, comme chez Machiavel, mais aussi par le gouvernement d'une République, un doge, un triumvirat, un dictateur, etc. Le souverain devient un concept général d'une fonction sociale, indépendant de qui remplit cette fonction. Chez Rousseau, le terme devient encore un peu plus abstrait, car il exprime la personnalité de la volonté législatrice. Elle s'incarne dans le pouvoir législatif. Le souverain *doit être et est naturellement* le peuple, et non tel ou tel individu ou collège *conventionnellement et artificiellement* substitué à lui. La volonté du souverain ainsi conçue est la "*volonté générale*", sorte de somme algébrique des volontés individuelles. La difficulté vient évidemment lorsque la question est posée de savoir comment cette volonté générale s'exprime, se manifeste. Kant a tenté de résoudre ce problème (notamment dans *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* et *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*), et, au vingtième siècle, John Rawls en reste à une solution qui revient à dire que c'est ce que les gens *devraient naturellement penser*, "naturellement" signifiant ici "s'ils n'étaient soumis à aucune influence obscurcissant leur esprit". Evidemment, la question est alors de savoir comment on détermine ce qu'ils devraient penser ... En fait, une autre difficulté de cette conception, c'est qu'on ne sait pas très bien en quoi la volonté générale serait, parce que générale, préférable à une autre volonté. On suppose qu'une volonté humaine est préférable à une volonté non-humaine, et que parmi les volontés humaines, celle du peuple souverain est meilleure que telle autre. Mais, comme elle ne s'exprime pas toujours clairement ni spontanément, on l'évalue par sa conception idéale, c'est-à-dire par une autre volonté ! La volonté générale est ainsi l'expression d'un sujet idéal, substantification de l'être collectif des membres de la société. L'idée d'une entité sociale supra-individuelle qui a, par essence, une légitimité supérieure à toute autre, se retrouve chez de nombreux penseurs comme Hegel et Marx, et à la racine des conceptions totalitaires de l'Etat.

Nietzsche

Parler de Nietzsche est difficile sans parler comme Nietzsche, et parler comme lui est impossible. Il s'agira donc ici, encore plus que pour les autres auteurs, de traces et d'empreintes, souvent profondes, laissées dans la gnoseologie, la métaphysique, l'axiologie et, plus généralement, dans les façons de penser.

Du point de vue qui nous intéresse dans ce travail, le fondement de la pensée nietzschéenne nous est donné dès la première phrase de son premier ouvrage, *La naissance de la tragédie*, où Nietzsche nous demande de le comprendre "*non comme une vue de la raison, mais avec l'immédiate certitude de l'intuition*"(36). Cette phrase refuse, comme la critique sceptique, la raison qui n'offre que des *vues*, et cherche la *certitude* (au moins aussi importante, sinon plus, que la *vérité*) dans l'*intuition*, individuelle et sensible, *immédiate*, non élaborée ni filtrée par quelque analyse. Cette notion d'intuition, qu'on retrouve chez d'autres penseurs de notre "galerie", est caractéristique de l'idéalisme irrationnel qui a séduit, au XXème siècle, une bonne partie de la philosophie universitaire, allemande, française (un peu plus tard), et américaine. On pourrait en trouver, paradoxalement, la racine dans l'évidence cartésienne. Il s'agit, dans les deux cas, d'un fort sentiment de certitude de se trouver immédiatement en présence d'une réalité ou d'une vérité non accessible par d'autres voies que cette évidence intuitive. En ce sens, elle n'est pas éloignée de la vision mystique.

Ce que Nietzsche souhaite que nous comprenions de cette façon si forte et si particulière, c'est la dualité entre l'apollinisme et le dionysisme. C'est, je crois, l'esprit général de sa démarche philosophique : il traque sans cesse sous l'apparence mesurée et civile la force porteuse démesurée et sauvage; sous la charité, l'envie ; sous le respect de la loi, la servilité ; sous le courage, la violence ; sous le bonheur, la tristesse tragique ; sous la tristesse, l'amertume jalouse ; etc. Sous cet angle, sa philosophie est une psychologie qui annonce et évoque la psychanalyse. Bertrand Russell, le critiquant, suggère que lui-même n'a pas su voir que sous la volonté de puissance, se cachait la peur du voisin (37). Mais là où Sigmund Freud cherche à construire ses modèles et ses pratiques sur des bases thérapeutiques et scientifiques, Nietzsche rejette l'esprit scientifique dont il juge les exigences insuffisantes : "*Souvenons-nous aussi que l'esprit de la philosophie allemande, jailli des mêmes sources, a pu, grâce à Kant et à Schopenhauer, détruire l'optimisme satisfait du socratisme scientifique en en démontrant les limites, et inaugurer par*

cette démonstration une façon infiniment plus profonde et plus grave d'envisager les problèmes de la morale et de l'art; c'est ce que nous pouvons appeler une sagesse dionysiaque formulée en concepts." (38) On peut trouver étonnante l'association du "socratisme", pratique de la maïeutique centrée sur le sujet ("connais toi toi-même"), et de la science, pratique d'investigation centrée sur l'objet, mais elle est courante et caractéristique de l'idéalisme. Nietzsche porte la haine de la science à un niveau de mépris inédit : "Cette longue et vieille crainte, enfin affinée et spiritualisée, — aujourd'hui il me semble qu'elle s'appelle Science." (39) Il inaugure dans la pensée occidentale une mode qui considère comme acquises les critiques de la science tendant à s'appuyer sur le caractère construit de ses démarches pour en affirmer la subjectivité radicale et donc l'illusoire prétention à atteindre le réel. La vraie sagesse se situerait alors nécessairement au-delà de la science et de la connaissance de la nature ou sur un autre plan.

Pour Kant, cet "autre plan" est celui de la pratique, entendant par là la morale. Nietzsche juge que la morale, d'essence socratique et chrétienne, contient le même germe de négativité que la science, et la vraie métaphysique n'est pas celle des mœurs, mais celle de l'art. "L'art, et non la morale, est (présenté comme) l'activité métaphysique essentielle de l'homme ; (...)l'existence de l'univers se justifie dans la mesure où il est un phénomène esthétique."(40) L'art est la création et dépasse la morale : "Avec vos valeurs et vos paroles du bien et du mal, exercez la force, vous qui jugez les valeurs : ceci est votre amour caché, l'éclat, le tressaillement et le débordement de votre âme.

Mais une puissance plus forte grandit dans vos valeurs, une nouvelle victoire qui brise l'œuf et la coquille de l'œuf.

Et celui qui doit être créateur dans le bien et dans le mal : en vérité, celui-là commencera par être un destructeur et par briser les valeurs.

Ainsi la plus grande méchanceté fait partie de la bonté la plus haute : mais cette bonté est celle qui crée.

Parlons-en, ô sages parmi les sages, quoi qu'il nous en coûte; car il est plus mauvais de se taire : toutes les vérités tuées deviennent venimeuses.

Et que soit brisé tout ce qui se briserait contre nos vérités! Il y a encore bien des maisons à construire!"(41). La force créatrice et vitale est ainsi au-dessus de tout jugement.

Le dernier point par lequel Nietzsche a fortement influencé la littérature philosophique, c'est la culture de l'hermétisme. Certes, d'autres auteurs avant lui ont été difficiles à comprendre – c'est aussi le cas, notamment, de Hegel, pourtant classé ici, lui, parmi les idéalistes "rationnels" - , mais Nietzsche en fait un signe de la supériorité de sa parole : "Avez-vous maintenant appris mon chant? Avez-vous deviné ce qu'il veut dire? Eh bien ! Allons ! Hommes supérieurs, chantez mon chant, chantez-le à la ronde !"(42)

Croyance dans la valeur de l'"intuition immédiate", condamnation de la science, conception esthétique de la vie, soin de l'hermétisme, telles sont les caractéristiques du "nietzschéisme" qui retiennent ici notre attention. On y adjoindra encore la mythologie de la pureté, et on percevra toute la proximité de Nietzsche et d'Héraclite : "Mais en présence de la musique allemande, menteurs et calomnieux feraient bien de se tenir sur leurs gardes; car elle est, au sein de notre civilisation, la seule flamme authentique, pure et purificatrice, à partir de laquelle et vers laquelle toutes choses se meuvent en un double mouvement giratoire, ainsi que l'a enseigné le grand Héraclite d'Ephèse. Tout ce que nous appelons culture, formation intellectuelle, civilisation, comparaitra un jour devant l'incorruptible juge Dionysos."(43)

Bergson

La doctrine de Bergson pourrait être définie, si ce n'était un paradoxe, comme une métaphysique empiriste. Son critère de vérité est l'expérience. Son premier ouvrage est *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, et son œuvre est toute entière parcourue par la recherche de ces données immédiates dans leur pureté originelle. Selon lui, c'est de ces données, et de ces données seules, que doit être inférée la vérité. L'*empirisme radical* qu'il partage avec William James substitue, si on veut le comparer au rationalisme cartésien, l'expérience intuitive au *cogito* et à l'évidence des concepts. Là où les cartésiens reconstruisent le monde à partir des idées claires et distinctes et des axiomes, Bergson décrit le monde tel que nous le révélent, selon lui, les données immédiates de la conscience, c'est-à-dire des données non élaborées, pas interprétées ni transformées par le prisme de la rationalité et de l'intention pratique.

La rationalité scientifique technicienne découpe le réel en fonction de nos projets et de nos intérêts, et invente des représentations théoriques efficaces mais pas de fidèles images du réel. Le pragmatisme américain et le bergsonisme partagent cette critique d'inspiration sceptique de la vérité comme copie du réel. Les vérités scientifiques sont simplement des instruments utiles qui nous aident à réaliser nos fins. L'efficacité se substitue à la vérité et devient pour le pragmatisme une valeur à la fois morale et épistémologique.

De telles images, prétendument fidèles au réel, sont une illusion, car le réel ne se laisse pas réduire à des images statiques et partielles. Le fleuve héraclitéen reparaît chez Bergson comme chez James. La vision rationnelle ne nous en donne que des coupes instantanées, comme à partir des ponts qui l'enjambent, on ne voit que les segments qui en baignent les piles, mais non la "réalité", qui coule, sans fin. Ce dont nous avons conscience, c'est la durée. *"Mais pour nous, êtres conscients, ce sont les unités qui importent, car nous ne comptons pas des extrémités d'intervalle, nous sentons et vivons les intervalles eux-mêmes. Or, nous avons conscience de ces intervalles comme d'intervalles déterminés ... Si la durée du phénomène est relative pour le physicien, en ce qu'elle se réduit à un certain nombre d'unités de temps et que les unités elles-mêmes sont ce qu'on voudra, cette durée est un absolu pour ma conscience, car elle coïncide avec un certain degré d'impatience qui est, lui, rigoureusement déterminé. D'où vient cette détermination ? Qu'est-ce qui m'oblige à attendre et à attendre pendant une certaine longueur de durée psychologique qui s'impose, sur laquelle je ne puis rien ?"* (44) La conscience de Bergson rencontre la réalité dans la durée et la durée devient substance. *"Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à succéder au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place."* (45) Ainsi le fleuve ininterrompu de la réalité devient-il une puissance auto-créatrice sans cesse en train de se développer elle-même. Elle ne comporte pas de négation, pas de néant, que de la réalité sans cesse en train d'innover.

L'idéalisme rationnel extrait l'être du temps pour lui attribuer la permanence qui lui manque et même plus, l'éternité. Bergson renoue avec la recherche du présent et reconnaît le caractère artificiel de l'être hors du temps du rationalisme. Il recherche la *présence à la conscience* dans la *durée*, mais une durée ressentie, objet de l'intuition, pas la durée mesurée par le chronomètre rationaliste. Il prend l'exemple de la dissolution d'un morceau de sucre dans l'eau. La vraie durée est, selon lui, la conscience de la durée de cette dissolution, les sentiments d'attente et d'impatience qui l'accompagnent, et non la mesure de la durée, exprimée par exemple en secondes. Pourtant, la durée de dissolution d'un morceau de sucre pourrait très bien constituer une mesure adéquate, même si imprécise, de la durée. Son impatience serait plus grande pour attendre la dissolution de deux morceaux que pour un seul. En fait, il a substitué la question de la présence à la conscience à celle de la conscience de la présence. La question, en effet, n'est pas de savoir ce que sont les *données immédiates de la conscience*, mais celle de savoir comment la conscience peut appréhender les données de l'immédiat, le présent.

L'empirisme radical de Bergson et des pragmatistes devient alors d'une part un subjectivisme de l'humain : " Les choses et les faits dont se compose notre expérience constituent pour nous un monde humain, relié sans doute à d'autres, mais si éloigné d'eux et si près de nous que nous devons le considérer, dans la pratique, comme suffisant à l'homme et se suffisant à lui-même. Avec ces choses et ces événements nous faisons corps, — nous, c'est-à-dire tout ce que nous avons conscience d'être, tout ce que nous éprouvons "(46). D'autre part, l'expérience de cette réalité ne se confondant pas avec l'expérience sensible objet de la connaissance commune, scientifique ou technique, l'empirisme radical est aussi un mysticisme religieux : " Les sentiments puissants qui agitent l'âme à certains moments privilégiés sont des forces aussi réelles que celles dont s'occupe le physicien; l'homme ne les crée pas plus qu'il ne crée de la chaleur ou de la lumière. Nous baignons, d'après James, dans une atmosphère que traversent de grands courants spirituels. Si beaucoup d'entre nous se raidissent, d'autres se laissent porter. Et il est des âmes qui s'ouvrent toutes grandes au souffle bienfaisant. Celles-là sont les âmes mystiques. On sait avec quelle sympathie James les a étudiées. Quand parut son livre sur L'Expérience religieuse, beaucoup n'y virent qu'une série de descriptions très vivantes et d'analyses très pénétrantes, — une psychologie, disaient-ils, du sentiment religieux. Combien c'était se méprendre sur la pensée de l'auteur ! La vérité est que James se penchait sur l'âme mystique comme nous nous penchons dehors, un jour de printemps, pour sentir la caresse de la brise, ou comme, au bord de la mer, nous surveillons les allées et venues des barques et le gonflement de leurs voiles pour savoir d'où souffle le vent. Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux sont véritablement soulevées et transportées : comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève ? Là est sans doute l'origine, là est l'idée inspiratrice du « pragmatisme » de William James. Celles des vérités qu'il nous importe le plus de connaître sont, pour lui, des vérités qui ont été senties et vécues avant d'être pensées." (47)

Anthropocentrisme, introspection comme moyen de découverte philosophique, primauté du sentiment sur l'intelligence, croyance dans une grande force créatrice de la réalité, tels sont les principaux aspects, étroitement liés, de l'idéalisme de Bergson. Ces caractéristiques reprennent bien des aspects des autres penseurs que nous avons examinés. Le monde de Bergson ressemble beaucoup à celui d'Héraclite, sa préférence pour le sentiment et l'idée qu'il faut en retrouver la pureté originelle le rapprochent de Rousseau, son culte de la force vitale évoque l'univers de Nietzsche. Ses conceptions de l'empirisme, de la connaissance conceptuelle, de l'anthropocentrisme nécessaire de la philosophie sont semblables à celles des pragmatistes.

Figures

Le fleuve du temps

Pour Platon, le temps était le principe du changement et du flux, c'est-à-dire, dans son optique, de l'illusion. Pour Kant, c'est le cadre inévitable de la perception des phénomènes et, donc, d'une connaissance certes limitée et illusoire, mais la seule possible quant à la nature. Pour les idéalistes émotionnels, le temps est la réalité même. Pas le temps sage, ordonné et chronométré, mais le fleuve tumultueux des choses et des événements, sans cesse renouvelé, sans loi et objet d'aucun jugement. La seule chose qu'on puisse faire de ce fleuve, c'est d'y nager, d'être l'un de ses flôts, si on le peut, non de le comprendre ni de le maîtriser.

Les mots messagers des choses

Les idéalistes rationnels attribuent aux discours une réalité et une légalité propres. Les émotionnels reviennent à une conception plus "littéraire" du discours comme signifiant quelque chose qui lui est extérieur. Mais ce n'est pas comme un référent qui lui octroierait le sens, un sens auquel il serait lié par un dictionnaire. Les mots ont aussi leur vie propre, la vie de messagers capricieux qui ne disent que ce qu'ils veulent, quand ils le veulent et comme ils le veulent. Le discours ne se suffit pas, mais rien ne suffit à lui donner un sens. Il ne sert pas à communiquer des idées, mais plutôt à séduire et à entraîner sur les chemins escarpés des secrets réservés.

Le bras plutôt que l'œil

Plutôt que par la vision, c'est par l'action que l'homme connaît – pour autant que ce mot ait un sens – les choses. L'action est ce par quoi la force se réalise. Elle manifeste la volonté, et justifie par là tout ce qu'elle crée, invente ou découvre.

La pureté du cœur

Le pur principe de l'action créatrice est dans le cœur. L'émotion est la véritable expérience pure de toute analyse ou de toute réflexion de la conscience ratiocinante.

La fusion des contraires

La vie et les écumes du fleuve sont faits des heurts des contraires. Leurs contradictions ne se résolvent pas par de savants syllogismes ou par des analyses phénoménologiques. Elles ne se "dépassent" pas, non plus, dans la réalisation des fins de la dialectique. Leur choc est tel qu'ils bondissent en avant dans quelque nouveauté violente et imprévue.

Le matérialisme critique

Des éléments des différentes doctrines que nous avons évoqués, presque tous présentent un aspect critique qui relève d'une forme de scepticisme. Platon dénonce les apparences des objets quotidiens dans lesquels des principes différents sont confondus. Une maison n'est pas un tas de pierres et c'est avec raison qu'il veut chercher la cause qui fait de ces pierres une maison. Qu'est-ce qui fait qu'un homme est un homme ? Si la faune de notre planète comportait d'autres bipèdes sans plumes, les appellerions-nous hommes ? La tour, qui semble plus petite lorsqu'on s'en éloigne, rapetisse-t-elle ? Quelle est, alors, la vraie dimension du Soleil ? J'ignore pourquoi la réponse d'Héraclite est "*Le Soleil a la largeur d'un pied d'homme*" (48), et quels sont les raisonnements qui l'ont conduit à cette conclusion. En fait, l'ignorance où nous sommes du cheminement intellectuel d'Héraclite empêche même de donner un sens précis à son affirmation. A quelle distance de nous situe-t-il le Soleil pour qu'il semble avoir un pied de large ? Quelle connaissance avait-il de la trigonométrie et des lois de la perspective, pour évaluer ces distances et ces dimensions ? Ou bien alors, sommes-nous en présence d'une affirmation purement poétique ou mystique ?

L'objet de la connaissance scientifique est la nature des choses, au-delà de leur apparence première, souvent trompeuse. Cette apparence est l'effet dont la cause est la chose elle-même, dans sa nature propre. Les Sceptiques "*affirment les effets, et par conséquent, ils concèdent que ceux-ci ont des causes ; mais ce sont les causes qu'ils nient connaître*"(49). Mais "*La nature des choses n'est rien d'autre que leur apparition à un moment et dans des circonstances bien déterminées; tant que persiste cette détermination, les choses naissent de la même façon et point d'une autre*" (50). La connaissance d'une chose se résume donc à la connaissance de ses causes, ou plutôt des conditions de son apparition, de sa production. La "*connaissance par les causes*" est l'objet, jugé hors d'atteinte par les Sceptiques, de la connaissance scientifique.

L'invocation de la notion de cause nécessite une explication, tant cette notion est porteuse d'ambiguïtés. La critique la plus célèbre est celle de Hume, que l'on peut résumer à l'affirmation que ce que nous appelons causalité ne constitue pas une relation nécessaire entre cause et effet, mais une simple succession - voire coïncidence - habituelle dans le temps. Il faut d'abord remarquer que ce que l'on entend par "nécessaire" est une relation d'ordre logique et non pas physique. C'est ainsi que, pour Hume, il s'ensuit que ladite relation se situe entre nos *idées* de cause et d'effet et non entre les choses elles-mêmes. Mais même entre nos idées, il en nie le caractère nécessaire et suggère de la remplacer par celui d'habituel, se référant à une sorte de constance statistique. Là encore, deux questions différentes se rencontrent. La première est celle de la certitude de la vérité. Nos théories ne sont vraies que provisoirement et dans un univers déterminé, et sont donc sujettes à de l'incertitude. Mais cette incertitude peut

être réduite et, surtout, déterminée, c'est-à-dire que les conditions peuvent en être repérées et définies. La seconde question est celle de l'existence réelle d'une constance dans la nature qui garantirait, en quelque sorte, la valeur objective de l'inférence statistique. Cette question sera discutée un peu plus loin. Une seconde remarque qui doit être faite porte sur le sens de la relation nécessaire. Ce n'est pas la cause qui implique l'effet, mais celui-ci qui implique sa cause. "*Pas de fumée sans feu*" signifie "*Pas d'effet sans la cause*", c'est-à-dire que l'effet implique la cause, et non l'inverse. La cause étant supposée *expliquer* l'effet, on croit souvent qu'elle l'*implique*, et on confond ainsi cause et raison. Une troisième remarque est que la cause impliquée est *nécessaire*, mais pas *suffisante*.

On entrevoit ainsi un autre aspect de la question de la causalité, c'est sa supposée linéarité. L'image la plus populaire de la causalité est celle du jeu de billard, chaque boule serait ainsi l'image d'une cause dont la force ébranlerait la suivante, dans un "*enchaînement causal*", qui constituerait le monde en un ensemble de séries linéaires de causes et d'effets. Comme l'a indiqué Hume et, à sa suite, beaucoup d'autres - Russell, en particulier, pour qui la notion de cause n'a aucune valeur scientifique - cette conception de la cause unique est foncièrement anthropomorphique. Parler de cause au singulier est une simplification dont il faut veiller à ne pas rester prisonnier. La planéarité du tapis est autant la cause du mouvement des boules de billard que le choc de l'une sur l'autre, etc. Chaque événement est l'intersection d'un très grand nombre de causalités dont seule la concomittance rend possible cet événement. On l'a vu, la cause est nécessaire, mais pas par là même suffisante. Engels, dans *Anti-Dühring* et dans *Dialectique de la nature* a développé l'idée d'un déterminisme qui ne serait pas linéaire, qu'il appelle *mécaniste*, mais réticulaire, et qu'il appelle *dialectique*, prisonnier qu'il est d'un cadre de pensée héraclitien et hégélien. En fait, il serait plus juste de parler de *conditions* que de *cause*. Vico emploie souvent le terme de *circonstances*.

La conception linéaire de la causalité, et, donc, de la cause unique, ouvre la voie à l'anthropomorphisme. Elle rend possible la personnification de la cause et, notamment, sa représentation sous la forme d'une divinité. Les événements peuvent alors être représentés comme la réalisation d'une volonté. Les explications dites primitives du monde en sont l'illustration, mais aussi le cheminement intellectuel d'un Schopenhauer qui, partant d'un examen critique du *Principe de raison suffisante* et parvient à la conception dualiste du *Monde comme volonté et comme représentation*.

Ayant ainsi présentes à l'esprit ces remarques préalables sur la notion de cause, examinons donc dans quelles conditions une "*connaissance par les causes*" est possible.

Suivant Aristote, on distinguait quatre sortes de causes : cause matérielle, cause formelle, cause finale et cause efficiente. La cause matérielle est ce dont la chose est faite : le tissu est fait de fil, le lit est fait de bois, etc. La cause formelle est l'idée qui préside à l'agencement de la cause matérielle, on dirait peut-être maintenant le modèle de l'objet. C'est ce par quoi la chose est ce qu'elle est, sa quiddité. La cause finale est son utilité ou sa finalité ultime. Le tissu va devenir un vêtement, le lit va permettre le repos de son acheteur. La cause finale est ainsi le devenir téléologique naturel de la chose. Enfin, la cause efficiente est le moteur qui met en branle toutes ces causes et produit l'acte de la chose, qui n'est qu'en puissance dans ses autres causes. Le dieu chrétien est la synthèse des quatre causes de l'univers.

La tradition, peut-être sous l'influence de Platon, a surtout retenu la cause formelle ou essence comme objet de ses recherches. Elle peut, en effet, être facilement représentée par un concept, soit comme une structure, soit comme une qualité, ou même comme une image. Ainsi, l'idée qu'on pouvait appréhender directement – par divers modes de pensée comme l'intuition ou la perception des idées claires et distinctes, ou la *noèse*, etc. - l'essence ou la nature des choses est-elle profondément ancrée dans nos structures mentales, puisqu'il s'agit alors d'appréhender le

contenu d'une représentation. Il suit aussi de là la proposition selon laquelle la vérité est celle de nos représentations qui correspond à la nature réelle de la chose.

Le schéma aristotélicien des quatre causes fournit la certitude que chaque chose a une fin, dans les deux sens du terme, d'avoir un but et de servir à quelque autre chose, et un devenir ultime qui la conduit à ce but et la résorbe entièrement dans autre chose. La cause finale a occupé la place de la téléologie dans les conceptions idéalistes. On a souvent l'impression d'avoir compris quelque chose quand on croit savoir à quoi elle sert.

Les préoccupations pratiques et techniques font rechercher, parmi les causes, celles qui sont déterminantes. Par exemple, la force d'un levier dépend de la longueur relative du bras, les asticots sur la viande sont le résultat de la ponte des mouches sur celle-ci, la vertu médicinale d'une plante est liée à la présence d'un principe actif dans le médicament qu'on en tire, etc. La recherche de ce type de causes suppose le questionnement de la nature et l'expérimentation, c'est-à-dire à la fois beaucoup d'erreurs et de travail matériel pour construire et contrôler les dispositifs expérimentaux. L'idéalisme est une démarche qui cherche à s'affranchir de ces deux contraintes, et prétend exposer la vérité sans encourir l'erreur ni engager le travail matériel d'investigation des choses. Aussi la recherche ultime de l'idéalisme est-elle la substance des choses. Par substance, il faut d'abord entendre le sujet grammatical des propositions. Mais ce serait là une fonction relative. Ce que l'idéaliste recherche, c'est quelque chose qui soit substance par nature, qui soit toujours substance. La substance est ce qui est par soi-même, sans avoir besoin du support d'autre chose pour exister. L'attribut, au contraire, n'existe que comme attribut *de* la substance. Ainsi, la substance est à elle-même sa propre cause. Pour autant que l'idéaliste parvient à définir une substance "réellement substantielle", si l'on peut dire, il a réalisé son programme : il n'est plus besoin d'analyser les causes, de forger des hypothèses sujettes à l'interrogation et à l'erreur, ni de fabriquer des dispositifs pour tester ces hypothèses, puisque la substance se suffit à elle-même et est sa propre explication. La substance devient ainsi un terme devant lequel s'arrête l'investigation et l'analyse. Elle est une entité opaque à la raison et inaccessible au travail matériel. Sur le plan idéal, elle est donc un mystère. Sur le plan matériel, elle est un tabou. Si on ajoute à ses caractéristiques la volonté téléologique, elle possède toutes celles du sacré et du divin. Et c'est, en effet, Dieu qui est, pour la plupart des philosophes idéalistes, la forme la plus achevée de la substance.

Sans atteindre nécessairement ce stade ultime de la substance, les démarches idéalistes consistent souvent dans l'occultation de l'analyse et de l'investigation par la *déclaration* de l'identité substantielle d'une chose. Les théories vitalistes de la génération spontanée, celle du phlogistique, en chimie, celle de l'éther, en physique, sont des exemples de doctrines dans lesquelles l'identification de la nature substantielle de l'objet du questionnement met fin à celui-ci en faisant de celui-là un principe ou un corps entièrement défini substantiellement, c'est-à-dire tenant par soi-même ses caractéristiques. Le problème est alors remplacé par un mystère.

La philosophie rejette le sens commun, lorsque celui-ci se fie aux apparences. Mais c'est, en fait, en s'appuyant en partie sur lui qu'elle le rejette. Le maçon, celui qui veut construire sa maison, savent qu'il y a loin d'un tas de pierres à une maison. Monter en haut de la tour est aussi long et pénible qu'elle soit loin ou proche. Les choses se manifestent par leurs effets, et nous sommes les causes, avec ceux-ci, d'autres effets. L'homme est "*une cause parmi les causes*". L'homme, comme cause, se représente à lui-même sa propre causalité, et l'erreur de sa représentation se manifeste dans l'échec. Les autres causes, les choses donc, délimitent les effets possibles de ses actions.

Dans le cas de la géométrie, selon Vico, et, plus généralement, dans une science axiomatique, l'homme est cause de l'ensemble des éléments qui la composent. Sa connaissance est alors semblable à celle que Dieu possède de l'univers. Cette conception est évidemment une limite vers laquelle tend la connaissance : "*non contiene in sé quella che aspira a conoscere, e, non contenendole, non può rendere operatrici, cioè facitrici e creatrici, le verità che si*

sforza di attingere, certissime sono quelle scienze che, correggendo il loro difetto di origine, diventano facitrici e creatrici, e, perché tali, simili alla scienza divina, nel senso che in esse vero e fatto si convertono (...) Percio in fisica vengon riconosciute buone quelle teorie che si prestano a farci operare alanché di conforme a esse (...) nel campo delle discipline naturali (...) esperimento col quale si viene a fare un quissimile dell'opera della natura" (elle – la science - ne contient pas en elle-même les choses qu'elle aspire à connaître, et, ne les contenant pas, elle ne peut rendre opératrices, c'est-à-dire fabricatrices et créatrices, les vérités qu'elle s'efforce d'atteindre. Les plus certaines sont les sciences qui, corrigeant leur défaut d'origine, deviennent fabricatrices et créatrices, et, comme telles, semblables à la science divine, dans le sens où, en elles, le vrai et le fait sont équivalents (...) Pour cette raison, en physique, les théories qui sont reconnues bonnes sont celles qui se prêtent à nous faire opérer d'une façon qui leur est conforme (...) dans le champ des disciplines naturelles (...) l'expérimentation avec laquelle on arrive à faire quelque chose de semblable à l'opération de la nature) (51).

Les laboratoires où sont effectuées ces opérations supposent des instruments, des dispositifs, des produits, etc., qui sont eux-mêmes le résultat de travail artisanal ou industriel. D'une façon plus générale, toutes les "*nécessités de la vie*" sont produites par le travail organisé dans la société et donnent la naissance, c'est-à-dire la nature, des idées. Dans le cas du travail productif, les causes, c'est-à-dire les conditions de la production sont déterminées par l'organisation du travail. Les éléments contenus dans la connaissance des producteurs sont variables et dépendent de cette organisation. Selon le niveau de division du travail, ils prennent comme matière première, c'est-à-dire comme une donnée externe et, par conséquent, ignorée, obscure, le résultat du travail d'autres agents, ou des éléments naturels. Leur production peut aussi consister dans un agencement du travail d'autrui. C'est le cas des architectes, des ingénieurs, etc. et, notamment des savants dans les laboratoires, qui dirigent le travail d'aides qui réalisent chacun une partie de l'expérimentation. Les connaissances issues du travail productif sont donc à la fois les seules, en fait, dont nous disposons par rapport à l'univers qui nous entoure, mais, en même temps, sont très partielles et éclatées entre divers opérateurs, et, par là, éloignées du modèle idéal de la "*science divine*" selon Vico, non seulement parce que, comme Vico déjà en son temps le faisait remarquer, l'homme n'est pas créateur de la nature, mais aussi parce que chaque profession et chaque individu, dans son activité créatrice même, n'est créateur que d'une infime parcelle du produit de son travail.

La connaissance humaine est donc fondamentalement imparfaite, et la suspension du jugement chère aux Sceptiques serait donc encore très fréquemment justifiée. Les arguments de Pyrrhon ou de Sextus Empiricus nous paraissent souvent artificiels et rhétoriques, semblables à ceux des Sophistes. L'opposition de théories ou de représentations divergentes de la même chose est une de leurs figures favorites. De nos jours, les experts et les scientifiques se confortent généralement de leur consensus sur certains points pour asseoir l'autorité de leur discours. *A contrario*, les dualismes ou les oppositions, comme celle de la conception ondulatoire et de la conception corpusculaire de la lumière, fourniraient de bons arguments à des Sceptiques modernes. Mais cette dualité n'est pas seulement prise comme signifiant la nécessité de ne rien affirmer de certain et d'accepter le doute. Elle est interprétée positivement, dogmatiquement, de l'une des trois manières suivantes : 1/ la réalité elle-même est duale et, puisque l'un de ses composants est corpusculaire, c'est-à-dire matériel, l'autre est de nature spirituelle ; 2/ la réalité ne peut pas être duale et, donc, elle n'est pas donnée dans l'appréhension qu'en donne la science, qui n'est rien d'autre qu'un discours ; 3/ la réalité est ce que nous la faisons à travers nos représentations scientifiques validées. Chacune de ces interprétations va au-delà de ce que les faits autorisent. Il faut d'abord se souvenir que les conceptions ondulatoires se sont développées à l'occasion d'expérimentations dont les résultats impliquaient des déficiences de la théorie corpusculaire. Celle-ci, à son tour, s'est renforcée de défauts constatés des conséquences factuelles de la théorie ondulatoire. Deuxièmement, rien n'indique que la réalité soit réellement duale, mais seulement que nous la saisissons de cette façon ; en induire quoi que ce soit sur la nature de l'une de ses composantes est donc parfaitement arbitraire. Troisièmement, rien n'indique non plus qu'il faille nécessairement que la réalité corresponde à l'un au moins ou encore à un au plus de nos modèles. Quatrièmement, un modèle qui marche n'est pas certainement vrai, mais seulement probablement vrai ; inversement, un modèle qui ne marche pas est certainement faux. Les deux modèles ont été élaborés pour corriger les points sur lesquels les modèles antérieurs ne fonctionnaient pas. Il en résulte donc que les interprétations dogmatiques de la dualité des modèles physiques sont abusives.

La première interprétation du dualisme de la physique repose sur une alternative infondée. Les interprétations 2 et 3 sont en outre fausses, car elles reviennent à nier ce sur quoi s'appuie, précisément, ce qui fait la vérité probable de chacun des deux modèles, à savoir la fausseté factuelle et certaine de quelques éléments du modèle contraire. Elles nient la réalité, ou le caractère objectif de celle-ci, alors que c'est précisément la contradiction de la réalité qui a contraint à élaborer les modèles concurrents. Le scepticisme ne peut pas être un idéalisme, ou alors il n'est qu'un jeu de l'esprit pour briller en société. Le doute sceptique doit s'appuyer sur des raisons réelles de douter, c'est-à-dire sur l'erreur. Or l'erreur est le signe contraignant du réel.

Il faut noter qu'à l'inverse, il n'y a pas plus de raison pour estimer en quoi que ce soit que le consensus est une preuve de la vérité de ce qui fait consensus, qu'il n'y en a pour faire des contradictions le signe d'une subjectivité radicale de la connaissance scientifique. Dans les deux cas, on a affaire à des caractéristiques de nos représentations, pas des choses elles-mêmes.

Les vérités opératrices, dans lesquelles *le vrai équivaut au fait*, ont en commun avec la vérité pragmatiste de réussir. Elles constituent des analogies qui fonctionnent et fournissent des règles d'opération valables. Mais elles ne sont que des vérités probables. L'erreur est d'en faire des certitudes. Elles impliquent leurs effets qui, tant qu'ils se produisent en conformité avec elles, ne les infirment pas, mais qui ne les impliquent pas en retour et, donc, ne les *prouvent* pas. Toutefois, les analogies fonctionnent et signifient la réalité. Pour le pragmatisme, qui suit en cela l'attitude sceptique, le vrai est l'utile. La formule magique, si elle marche, est aussi vraie que la loi scientifique. La première n'est trompeuse que le jour où elle échoue. Pour le matérialisme, il y a une différence essentielle, c'est que la loi scientifique ne dit pas seulement qu'elle est vraie, mais dit aussi en quoi et pourquoi. La notion de cause est absente du scepticisme systématique et du pragmatisme. La critique qu'en a faite Hume consiste à la réduire à la répétition fréquente d'une relation entre des faits. Cette réduction est fautive. Lorsque Newton formule la loi $f=m\gamma$, il ne veut pas seulement dire que *en général*, ou *très fréquemment*, on observe cette relation entre ces grandeurs. Il prétend en outre que cette relation fait partie d'un ensemble d'autres relations nécessaires, c'est-à-dire contraignantes pour les opérations qu'on voudrait exercer sur certains objets. Il donne la cause de cette fréquence. Et sa théorie est vraie dans la mesure où cette cause est la bonne, pas seulement dans la mesure où la relation s'observe régulièrement. On vérifie, par ailleurs, que cette cause est bonne par les effets qu'on en tire et qui n'infirment pas la théorie. Celle-ci est donc bien *vraie*, et non pas seulement *fréquemment observée*, bien que cette vérité ne soit pas *certaine*. Le besoin inconsidéré de certitude, et le sentiment selon lequel la vérité doit être certaine sont parmi les causes principales d'erreur en philosophie.

Revenons aux critiques humiennes. On a souvent observé que la connaissance scientifique semblait supposer un postulat de déterminisme ou, tout au moins, de constance dans la nature. C'est ce qu'exprime l'axiome vichien : "*La nature des choses n'est rien d'autre que leur apparition à un moment et dans des circonstances bien déterminées; tant que persiste cette détermination, les choses naissent de la même façon et point d'une autre*" (52). On peut en discuter la valeur d'axiome et en faire un postulat conventionnel. Tout ne serait que hasard, y compris les régularités observées dans la nature, simples coïncidences. Prenons l'exemple du lever du Soleil. Les lois de l'astronomie nous permettent de prévoir l'heure à laquelle il se lèvera demain matin. Un empiriste humien dira que la valeur prédictive de ces "lois" est seulement une habitude humaine, et non un fait naturel. Autrement dit, il se pourrait que demain le Soleil se lève à huit heures trente-trois et non pas à six heures dix, comme il "devrait" le faire. Voyons les situations qui peuvent se produire le lendemain matin. Si le Soleil se lève à l'heure prévue, rien n'est changé : notre proposition, quoique non certaine, est toujours non-fausse. Elle reste vraie, quoique un fait puisse l'infirmer. Pour donner une valeur effective au doute humien, il faut donc supposer maintenant que cela se produise effectivement, et que le Soleil se lève à une heure induite. Nous avons maintenant un cas où notre proposition n'est pas vraie. Deux interprétations de la situation sont possibles. Selon la première, notre théorie est purement humaine et ne concerne pas effectivement les mouvements du Soleil. La seconde est que, tout simplement, notre théorie n'a qu'une portée de vérité limitée et qu'il s'agit de déterminer cette portée, en cherchant pourquoi le Soleil a fait la grasse matinée.

Mais les deux interprétations ne sont pas de valeur égale. La première suppose, en effet, que même dans les cas où l'heure effective du lever du Soleil a correspondu à l'heure théorique, cette correspondance est fortuite. Or, si cette correspondance régulière est fortuite, la non-correspondance irrégulière l'est aussi. Dans cette interprétation, il n'y a, en fait, jamais de lien nécessaire entre la théorie et les faits. Aucun fait ne peut donc prouver quoi que ce soit à propos de la théorie. Si, donc, le Soleil venait à se lever à une autre heure que celle indiquée sur le calendrier, on ne pourrait rien conclure sur la vérité de la théorie qui a présidé à l'élaboration de ce dernier. Il faudrait se contenter de dire que le Soleil a apparemment changé ses habitudes (notons, au passage, que ceci revient à clore toute nouvelle investigation ...), mais rien ne prouve pour autant que notre théorie sur ses "vieilles" habitudes n'étaient que des élucubrations de notre esprit et ne les concernaient pas effectivement.

Toute philosophie a deux versants, l'un critique et l'autre dogmatique. La partie critique (de krinein, trier, juger) consiste non seulement à évaluer une doctrine ou un modèle, mais aussi à élaborer et expliquer les outils de cette évaluation. Platon montre par exemple que les perceptions sensibles sont souvent trompeuses, et ses dialogues comportent toute une partie critique qui démonte peu à peu les incohérences qu'il y aurait à suivre une opinion inspirée par les sens. ce "démontage" est l'objet de la dialectique. Mais, en même temps, on s'aperçoit que ces raisonnements critiques ont besoin, pour tenir ensemble et paraître vraisemblables, d'un système de suppositions qui les fasse apparaître comme la conséquence normale de ce système, c'est la partie dogmatique de l'idéalisme platonicien : immortalité de l'âme, réminiscence des idées, pureté des idées non mélangées dans un ciel péri-solaire, retour cyclique des phases du monde, etc. Cette partie dogmatique est la structure imaginaire et intellectuelle qui rend la partie critique compréhensible, mémorisable et vraisemblable. Elle en est le support à la fois théorique et mnémotechnique, grâce auquel le platonisme est devenu la philosophie la plus admirée et la plus connue de la philosophie occidentale.

La critique matérialiste recherche, dans les analogies à l'œuvre dans les thèses qu'elle examine, les transpositions et les causalités effectives qui en forment le contenu. Les opinions, qu'elles soient spontanées ou élaborées, naïves ou instruites, sont des représentations forgées par analogie, en empruntant à un domaine connu des traits qui semblent pouvoir s'appliquer à un domaine non connu ou moins connu. S'il s'agit de les vérifier en les confrontant à des faits, il faut en comprendre d'abord le sens exact pour constituer les faits qui seront éventuellement aptes à les vérifier ou à les infirmer. Cela ne peut se faire qu'en enquêtant sur les domaines d'origine des analogies. Si les vérifications ont déjà été effectuées - en général elles l'ont été, mais partiellement -, ou si elles sont envisageables, il s'agit alors de définir le domaine de validité de l'analogie, l'univers de référence dans lequel elle a un sens et lequel. Là encore, cela ne peut se faire que par l'analyse des domaines d'origine des différents éléments de l'analogie productrice de l'opinion.

Au même titre que la critique idéaliste, la matérialiste a besoin d'une forme de dogmatisme comme support, tant conceptuel que mnémotechnique. La dogmatique matérialiste est volontairement réductionniste. L'idéalisme situe les causes et les réalités dans le domaine du spirituel et de l'idéal, dans un univers relevant des fonctions symboliques dans l'humanité. Le matérialisme ne recherche pas les symboles, mais le réel dont ils sont les symboles. Il cherchera donc systématiquement les causes dans les faits matériels plutôt que dans les représentations mentales. D'une certaine façon, on pourrait dire qu'il s'agit d'un réductionnisme méthodologique, et non pas métaphysique. Il ne s'agit pas d'affirmer le primat de "*la matière*" (que d'ailleurs il serait en mal de définir convenablement), que d'affirmer la nécessité de rechercher d'abord le réel et le fait avant d'affirmer la nécessité d'hypothèses spirituelles et mystérieuses.

Une remarque s'impose d'ailleurs, au passage, sur cette notion. Le spiritualisme, lorsqu'il se désigne lui-même comme un refus du réductionnisme, considéré comme une faute philosophique en soi, s'appuie généralement sur l'insuffisance des explications causales pour "démontrer" par cette insuffisance même la soi-disant *nécessité* d'une hypothèse - qui n'est plus, alors, présentée comme une hypothèse, mais comme une certitude - spirituelle. Mais

cette "solution" revient en fait, à rien d'autre que mettre un nom sur une ignorance, ignorance qu'on accepte et entérine comme telle sous le nom de "*mystère*". La critique matérialiste consiste dans le refus de telles fausses solutions. Elle *devrait* alors admettre l'ignorance sceptique, ou, comme Epicure, la pluralité des explications possibles, dont aucune n'est certaine, mais elle se laisse aller, quelquefois, au réductionnisme dogmatique, notamment mécaniste, pour les matérialistes "classiques" et dialectique ou historique, pour les matérialistes marxistes.

Œuvres de critique matérialiste

Il ne s'agit pas ici de faire une histoire, même résumée et approximative du matérialisme. D'ailleurs, la plupart des penseurs dont nous nous apprêtons à parler ne sont pas matérialistes au sens habituel du terme et ne se réclamaient pas de cette doctrine. Nous voulons seulement donner quelques exemples qui illustrent la manière dont le matérialisme peut contribuer à un travail d'élucidation de problèmes.

Epicure est généralement connu pour sa morale, bien que sa morale soit généralement mal connue. Ici, c'est plutôt sur la conception métaphysique qui sous-tend son oeuvre, y compris morale, que nous nous arrêterons. Il est réputé pour être le philosophe "du jardin", parce qu'il enseignait dans un jardin. Mais il me semble qu'il est aussi le premier à avoir considéré la situation de l'homme dans le monde comme un jardin. Sa philosophie est une philosophie de la finitude. S'il veut nous débarrasser de la hantise de l'infini, de l'éternité et de l'immortalité, c'est, certes, parce que ce désir est nuisible, mais s'il est nuisible, c'est parce qu'il est illusoire. La zététique d'Epicure est une exploration de la notion de présent. Ce n'est pas que par sagesse ou modestie, il faille se contenter ou se limiter au présent, c'est que le fait est que seul le présent est présent. Il explore donc ce présent, qu'il s'agit de faire nôtre. Il est limité et restreint dans un monde probablement infini. Il n'est pas pour autant un point sans surface. Notre vie est bornée, elle n'est pas vaine. La nature suit ses lois, mais nous ne sommes pas les jouets de la "*fatalité des physiciens*". Le matérialisme d'Epicure ne réside pas essentiellement dans sa conception atomiste. Plus fondamentalement, il me semble, c'est son refus de nous situer dans la lointaine "*mythologie sur les dieux*" et les "*vaines théories dogmatiques*", et sa volonté, au contraire, de rechercher de quoi notre jardin est fait, qui constituent sa véritable contribution au matérialisme.

De Sextus Empiricus, je retiendrai deux résultats forts. Le premier est la démonstration que le raisonnement seul ne peut rien nous apprendre sur le réel. Sa lecture est souvent fastidieuse, car il énumère les arguments de chacune de deux thèses opposées (par exemple, sur l'existence des dieux, ou leur nature, etc.), et montre que ces arguments sont aussi probants dans un sens que dans l'autre. Il semble s'agir d'un jeu intellectuel pour ainsi dire gratuit. Mais l'intérêt de ce travail fait par Sextus est surtout de montrer les analogies de structure logique entre arguments réputés par ailleurs opposés. Il montre alors que c'est notre structure mentale, logique et linguistique qui confère son caractère apparemment probant à l'argument et non une quelconque objectivité de sa validité. Il démêle la logique des ensembles, il analyse le double sens de la copule *est*, il rappelle le conseil épicurien de relâcher d'abord à la *question* (la *prolepse*), avant de considérer les réponses, etc. Si on lit correctement Sextus Empiricus, on y apprend que le réel n'obéit pas à notre logique. L'ignorance de cette vérité est évidemment à la base de toutes les démarches idéalistes, qui confèrent au textuel une valeur de vérité égale ou supérieure au matériel, et culmine dans le délire paranoïde de Hegel.

Le second point par lequel Sextus illustre bien l'attitude matérialiste est l'acceptation du doute. Russell décrit ainsi l'attitude sceptique : "*It should be observed that Scepticism as a philosophy is not merely doubt, but what may be called dogmatic doubt. The man of science says 'I think it is so-and-so, but I am not sure.' The man of intellectual curiosity says 'I don't know how it is, but I hope to find out.' The philosophical Sceptic says 'nobody knows, and nobody ever can know.' It is this element of dogmatism that makes the system vulnerable.*"(53) J'ignore dans quelle mesure le "*dogmatisme*" dénoncé par Russell appartient effectivement à l'attitude sceptique historique. La *suspension du jugement* peut être interprétée comme une fausse prudence pusillanime, ou comme une forme d'obscurantisme refusant toute validité aux hypothèses du savoir. Mais le refus de cette fausse prudence ou de cet

obscurantisme ne doit pas conduire à rejeter le doute lui-même. L'idéalisme est par nature dogmatique. Il emploie souvent comme méthode de preuve l'alternative, pour conclure de la fausseté - plus ou moins avérée - de A à la vérité de B. Ce type de "preuve" ne vaut évidemment que si la nature accepte de se laisser enfermer dans les alternatives conçues par notre esprit et de suivre les lois logiques qu'il aura mises au point. En fait, on n'accepte ces "preuves" que parce qu'on refuse le doute et la suspension de jugement. La suspension du jugement est la reconnaissance que la vérité n'appartient pas à l'esprit, mais au fait. Le scepticisme apparaît alors plutôt comme une éthique de l'épistémologie, recommandant d'admettre que notre discours ne maîtrise pas les choses.

Galilée pourrait figurer dans cette série d'exemples à plusieurs titres, mais je retiendrai seulement son usage des principes de physique terrestre dans les questions astronomiques et cosmologiques. Dans la tradition aristotélicienne dominante au temps de Galilée, l'univers était divisé en deux grandes zones, l'une sublunaire, où nous nous trouvons, et l'autre supralunaire, où se trouvent les astres et les dieux. Cette zone-ci est entachée d'imperfections multiples et la raison peine à en rendre compte. La zone supralunaire, par contre, est un monde parfait où règnent les idées. Galilée a observé ce monde non avec les seuls "yeux" de la raison, mais avec des instruments conçus et mis au point pour des usages terrestres, la lunette notamment, et en supposant qu'ils fonctionnaient aussi bien pour le monde d'en-haut qu'ici-bas. Le *message céleste*, comme le dit le titre d'un de ses ouvrages, est transmis par des moyens non pas idéaux et fantasmagoriques, mais par des instruments qui obéissent à des règles de fonctionnement mises en évidence par l'expérimentation matérielle. Il projette analogiquement dans le monde supralunaire des vérités sublunaires qui deviennent, dans cette nouvelle application, des hypothèses contrôlables et confrontables à des faits élaborés à cette fin. Galilée a, en quelque sorte, agrandi le jardin dans lequel nous nous trouvons.

Cette démarche illustre ce que j'ai appelé tout à l'heure le programme réductionniste du matérialisme. L'idéalisme se satisfait de modèles fantasmagoriques, et les cultive même, pour diverses raisons dont la moindre n'est pas qu'il fournissent une certitude, certes illusoire, mais d'autant plus forte qu'ils sont auto-vérificateurs. Le matérialisme, lui, tente d'abord de comprendre l'inconnu à partir du connu, de *réduire* le mystère en données d'un problème, et le problème en *questions* qui pourront être "*posées à la nature*" sous la forme de faits expérimentaux.

La contribution de Giambattista Vico est essentielle parce que ses conceptions confèrent à l'ensemble de l'oeuvre matérialiste des fondements gnoséologiques et critiques ancrés dans l'histoire collective et dans le génie individuel. On le sait, la gnoséologie vichienne est fondée sur la théorie de la "*convertibilité du vrai et du fait*". Les cartésiens, à la recherche du *critère* du vrai, le faisaient dans une voie spéculative, dans le cadre de ce que nous avons appelé ci-dessus le "modèle oculaire". Ils trouvèrent donc l'*évidence*, résumée par la formule spinoziste "*verum index sui et falsi*", le vrai est son propre signe, et celui du faux aussi. Le *critère* est du domaine du *signe*. En parlant de "*convertibilité*", Vico situe le critère dans un autre domaine que celui de la signification et de la représentation. Le vrai et le fait sont convertibles, c'est-à-dire sont *équivalents*. Le vrai n'est pas vrai par la perception qu'en a la conscience, mais parce qu'il est le fait. Le fait n'est pas un *signe* qui dénoterait le vrai, il *est* le vrai. Vico développe ensuite toute une critique de la manière concrète dont la conscience prend connaissance de ce fait, notamment à travers l'histoire et l'expérimentation. Nous y reviendrons dans un instant, mais il faut d'abord préciser ce qu'est le fait.

Pour beaucoup, la notion de fait est indissociable de la leçon positiviste. Auguste Comte le définit comme l'objet de la perception. Le positivisme moderne se rapproche beaucoup de l'empirisme. La philosophie de Vico est beaucoup plus profonde et plus ... vraie. Pour désigner le fait, il emploie le verbe latin *facere*, qui signifie faire, avec le sens de fabriquer, de créer. On l'a vu, pour Vico, la nature des choses, c'est la manière dont elles se *font* ; on pourrait dire, ici, "*dont elles se produisent*". Interpréter la pensée de Vico comme une forme de positivisme est, non seulement, un anachronisme, mais, surtout, un contresens. Le fait vichien ne doit rien à la perception et n'est pas en lui-même un événement de conscience. La vérité sur une chose, c'est la manière dont elle s'est produite. Il reste, en effet, maintenant, à comprendre la manière dont la pensée peut prendre conscience de cela et *connaître* ce *fait*.

La vérité, en effet, n'est pas premièrement une qualité de nos opinions, puisqu'elle est une qualité du fait. C'est secondairement qu'elle devient l'objet d'une représentation, plus ou moins fidèle, laquelle est alors une opinion plus ou moins vraie. L'analyse de Vico va donc porter sur l'élaboration de ces représentations du fait. L'homme, tantôt individuellement, tantôt collectivement, est le "*facteur*" de certains objets. La question de la connaissance est alors celle de la coïncidence entre la conscience et les procédures de fabrications. Trois grandes modalités de cette coïncidence sont à envisager :

- Les cas où le sujet est entièrement créateur de l'objet, comme c'est le cas pour Dieu, créateur de toutes choses, et pour le géomètre, créateur des objets de la géométrie ; c'est la *science* proprement dite ;
- Les cas où le sujet n'est que partiellement créateur de l'objet, comme c'est le cas pour l'homme vis-à-vis des choses naturelles qu'il transforme et modifie, analyse, découpe, décompose et recompose ; il en fait alors une sorte d'*anatomie*, dans le langage vichien ;
- Les cas où le sujet compose une image de l'objet ; nous dirions peut-être un *modèle* .

Les situations réelles présentent évidemment des combinaisons diverses de ces trois modalités. Le modèle est créé, parfois entièrement par l'esprit humain, d'autres fois à l'aide de représentations suggérées par la nature ou léguées par les générations antérieures, ou fourni par le travail d'autrui. A son tour, il peut servir de plan d'organisation à un dispositif expérimental composé d'éléments créés ou non. Pour un individu ou un groupe donné, les créations des autres individus ou des autres groupes sont souvent aussi opaques que les créations de la nature. La connaissance comme représentation procède par analogie, partant du connu vers l'inconnu. "*Ce que les hommes ignorent, ils l'imaginent à partir de ce qui leur est familier*". Le modèle ainsi continué peut être testé et entrer dans la composition de *faits*, qui lui conféreront alors une part de vérité. C'est la tâche de la philosophie d'identifier cette part. Il peut aussi rester purement fantasmagorique, et comportera alors la part de *boria* que lui confère les domaines d'origine dans lesquels ses créateurs ont emprunté leurs matériaux et leurs procédures.

Vico identifie deux types principaux de *borie* : la *boria dei dotti*, l'illusion des savants ; et la *boria delle nazione*, l'illusion des nations. La première est largement illustrée dans l'histoire de l'idéalisme. Elle consiste, schématiquement, dans l'illusion de croire que les supposés savoirs d'un domaine dans lequel je suis expert sont nécessairement vrais au-delà de ce domaine. Elle croit que les textes commandent à la nature. La seconde consiste à supposer chez les autres peuples les mêmes mécanismes de pensée que les nôtres. On parlerait peut-être d'ethnocentrisme. Cette *boria* ne concerne pas que les nations au sens strict du terme, mais tous les groupes qui ont une culture commune : peuples, générations, groupes sociaux, communautés religieuses, professions, etc. Plus généralement et plus fondamentalement, la *boria* (terme dont la traduction française est délicate, et dont le sens combine l'illusion, la vanité, l'aveuglement, la production fantasmagorique, et le mode de pensée) procède de l'attribution d'une valeur apodictique à l'analogie.

La *boria*, ainsi, n'est pas seulement une erreur muette. En vertu du principe selon lequel les hommes imaginent ce qu'ils ignorent d'après ce qu'ils connaissent, elle nous renseigne sur le domaine d'origine et la topologie d'où provient l'analogie. Les savants empruntent leur image du monde à leur savoir, les nations à leurs coutumes et à leur façon de produire leur propre vie.

Darwin est parfois rangé dans le "camp" matérialiste pour avoir contesté la place centrale et filiale de l'homme dans l'univers, et avoir considéré celui-ci comme un animal parmi les autres. Les auteurs païens grecs, y compris le "divin Platon", faisaient déjà de même et l'homme d'Aristote a beau être "politique", ce n'en est pas moins un animal. Cela

concerne le versant "dogmatique" de la pensée darwinienne et n'est donc pas en relation directe avec notre sujet d'aujourd'hui. C'est plutôt à la méthode de raisonnement de Darwin que nous nous intéresserons. Darwin ne peut pas faire d'expérimentation sur la nature et sur l'évolution ou le classement des espèces. Il part d'observations et constitue bien une sorte d'anatomie des espèces, tant en Grande-Bretagne qu'ailleurs dans le monde grâce à ses nombreux correspondants et à ses propres observations lors du voyage du *Beagle*. Pour comprendre les causes, *l'origine*, des espèces, il a donc recours, on le sait, à deux analogies principales. La première est celle de la rareté des ressources par rapport aux populations, étudiée par Malthus, la seconde est la sélection artificielle des espèces, effectuée par tout bon paysan qui se respecte. Il part du connu pour comprendre l'inconnu. Mais l'usage qu'il fait de l'analogie n'est pas mythologique. Il n'imagine pas les espèces soumises aux famines prévues par l'économiste Malthus pour l'espèce humaine. Il n'imagine pas la mère Nature prélevant sur ses cheptels de pigeons ceux qu'il lui plaît de conserver, comme l'éleveur qui veut remporter le concours. De l'analogie, il ne retient que ce qui correspond au fait de ses observations. Il n'emprunte pas la téléologie de la sélection artificielle pour lui faire servir de supposées finalités naturelles. Le grand apport de Darwin a été de rendre compte de l'*adaptation* sans recourir au finalisme. La démarche de Darwin est un exemple de réductionnisme matérialiste, en ce sens qu'il tente au maximum une explication qui ne suppose pas la mythologie théologique. Comme Galilée expliquant le ciel par la terre, Darwin explique la nature par l'artifice, en refusant toute vaine hypothèse mythologique.

Reclus est le premier à avoir étudié concrètement les relations de l'homme et de la Terre. Vico en avait conçu le projet, mais il l'avait abordé essentiellement à travers l'analyse des représentations. Marx en avait formulé le concept avec l'expression "*mode de production*", mais avait donné à celui-ci un sens seulement juridique et financier, d'ailleurs lui-même conçu sur les modèles idéalistes de Smith et de Hegel. Elisée Reclus a pris au sérieux l'idée que les rapports humains sont déterminés par les nécessités et constitués par la façon dont nous nous accommodons de celles-ci. Il montre ce que peut être une conception matérialiste de l'histoire et des évolutions sociales.

Freud est le dernier de mes exemples. Là encore, ce n'est pas tant pour le contenu dogmatique de ses théories que pour sa démarche que j'ai considéré qu'il devait figurer ici. Le freudisme peut en effet être qualifié de matérialisme parce qu'il place au coeur de la vie psychique des instincts et des mécanismes d'ordre organique et corporel. La place de la sexualité, des tendances à la répétition, ou même l'instinct de mort, qui sont un peu dans ses conceptions les causes principales de nos actes et de nos pensées, renvoient en effet à l'animalité de l'homme et non à sa spiritualité. Mais ce qui me semble plus fondamental, c'est la notion même d'inconscient. C'est d'ailleurs la notion qu'il a tenté en premier lieu de communiquer et d'expliquer, et je crois que c'est encore aujourd'hui et dans les applications les plus banalisées de la psychanalyse, la notion la moins bien comprise et la moins bien acceptée de la théorie freudienne. On peut pourtant discuter à l'infini sur le concept de libido, sur les relations entre Eros et Thanatos, sur la structure du Moi, du Surmoi et de l'Idéal du Moi, sur la volonté de puissance, sur le caractère individuel ou collectif de l'inconscient, sur la place du langage dans le rêve, etc. on ne fera jamais l'économie de la *démarche* consistant à débusquer et reconnaître l'existence même des processus psychiques inconscients. Le grand apport de la psychanalyse non seulement à la médecine, mais à la philosophie, au sens au celle-ci est une recherche de la sagesse, c'est d'avoir détrompé la conscience sur sa propre transparence à elle-même. L'illusion forte, c'est de réduire le psychisme à la conscience, illusion cartésienne par excellence. Dans notre jardin, ce n'est pas seulement au fond des allées les plus longues, aux confins de la forêt sauvage et de la nature, ou au coeur des plantes complexes que se trouve l'inconnu, mais dans ses plus belles allées versaillaises taillées au cordeau de la raison, au coeur même de notre propre travail de civilisation que des forces inconnues opèrent. La raison et la conscience ne gouvernent pas tout ce qu'elles croient gouverner. Cette illusion de la conscience, qui se croit chez elle en nous, est cousine du modèle oculaire de la connaissance, et de la croyance animiste dans la "*toute-puissance des idées*", analysée par Freud dans *Totem et tabou*. Elle fonde la confiance dans les représentations, l'idée que toute connaissance suppose la certitude. Elle nous imagine dans un monde transparent de conscience où les choses ne sont que le reflet que nous nous en donnons. Freud nous dit : "attention, le miroir lui-même n'est pas transparent". La confiance béate et certaine de l'idéalisme repose sur l'ignorance - non fortuite - de la matérialité de notre jardin.

En résumé

Reprenons les cinq questions qui formaient l'armature de notre analyse :

1. Qu'est-ce que le présent ?
2. Que signifie "signifier" ?
3. Comment l'homme perçoit-il les objets ?
4. Où se trouvent les choses pures ?
5. Existe-t-il une proposition non-contradictoire en elle-même ?

La notion de présence est peut-être la notion métaphysique fondamentale. "Il y a quelque chose, mais quoi et pourquoi ?" se demande le métaphysicien. A quoi avons-nous affaire ? Et, avant même cela, qu'est ce qu'avoir affaire à quelque chose ? L'idéalisme définit ce qui est présent, soit comme un idéal céleste, soit comme une force immanente au sujet, mais ne définit ni à qui ces choses sont présentes, ni ce qu'est la présence elle-même.

La notion de présence est d'essence relationnelle. Il s'agit de la présence à quelque chose. Einstein, définissant les conditions dans lesquelles nous parlons de simultanéité, une des conditions elle-même de la présence, envisage la situation d'un observateur et d'un événement supposé être simultanés de l'observation (54). La présence, il me semble, suppose un système d'éléments en interaction. Ainsi conçue la présence, la phrase "il y a quelque chose" signifie "nous sommes des éléments dans un système en interaction". La question devient alors celle de savoir : 1/ quels sont les éléments de ce système ; 2/ quelles sont la ou les interactions qui en sont constitutives ; 3/ quels sont les rapports éventuels de ce système avec d'autres systèmes. Globalement et abstraitement, ce système est celui formé par l'homme et la Terre, et les interactions sont les conditions de la vie, conditionnant notre existence et modifiées par notre activité. Mais cette globalité est abstraite, reconstruite intellectuellement après coup. Analytiquement et concrètement, elle est organisée et divisée, non seulement historiquement et géographiquement, mais aussi socialement. A travers les conditions d'existence et à travers le travail, le réel n'est pas présent de la même façon pour tous, aussi bien individuellement que collectivement. L'agriculteur regarde les étoiles, attend le soleil et les inondations, bêche, sème, irrigue, récolte, etc. L'astronome observe les étoiles et les météores, calcule l'arrivée du soleil et prédit les inondations, informe le roi et les prêtres et empêche son salaire. La régularité du voyage des étoiles lui est présente, les manifestations de la nature présentes aux prêtres, et les prescriptions royales sont présentes à l'agriculteur. Si chacun tente de formuler verbalement sa propre cosmologie, l'agriculteur aura peut-être une description autoritaire de l'univers, le prêtre une description théologique, et l'astronome une conception arithmétique.

La représentation signifiante, ici, dénote la présence et l'absence, mais pas des mêmes éléments. On a, en effet, coutume de dire que le signifiant rend présent un objet absent. Par exemple, parler de la Chine permet d'en rendre certains aspects présents - à l'esprit, tout au moins -, alors même qu'on s'en trouve éloigné de plusieurs milliers de kilomètres. Mais ici, le signifiant de l'astronome, par exemple - mettons un ensemble de lois arithmétiques qui décrivent les régularités qu'il a observées - d'une part rend effectivement présentes ces régularités à son lecteur qui, lui, ne les aurait pas lui-même observées, mais aussi, rendent absentes les présences des autres acteurs, l'agriculteur et le prêtre. D'une certaine façon, elle les exclut. Son astronomie arithmétique n'attribue pas de volonté divine aux étoiles. Elle ne désigne les crues du Nil que comme une conséquence de son calendrier, pas comme un phénomène qui en lui-même aurait ses propres causes. Il ne mentionne pas celles-ci ou bien il doit le faire sous la forme d'un autre monde. Au contraire, dans la mythologie sacerdotale, le monde arithmétique de l'astronome deviendra une forme de fiction à côté de la seule réalité théologique du prêtre. Quant à l'agriculteur, il n'aura probablement pas les moyens de formuler la vision du monde correspondant à son présent, et sera condamné à

croire dans une réalité supérieure vécue par d'autres, et à vivre dans un monde qu'il sera contraint de mépriser et d'ignorer, pour son bien ... La représentation dénote le réel du sujet, de façon propre à l'usage qui doit en être fait, et décline dans l'irréalité ce qui ne lui est pas présent. Le monde matériel est ainsi systématiquement éclipsé par les représentations idéalistes des professions intellectuelles et symboliques.

L'idéalisme naturel de la division du travail crée ainsi des représentations abstraites de la réalité et des oppositions infranchissables (parfois reconnues sous le nom de "transcendances" ...) entre des réalités niées ou affirmées comme totales ou uniques. Ces oppositions sont à la racine de nombreux problèmes philosophiques, qui consistent souvent à se demander comment rejoindre ce qui a été radicalement transféré dans l'inaccessible.

On s'aperçoit maintenant que la conception "oculaire" ou représentative devient, en effet, presque inévitable dans les systèmes de présences et d'absences ainsi constitués. Le système de chaque métier ou de chaque fonction sociale a besoin de se forger une représentation du réel pour se construire lui-même comme tradition, et pour remplir son rôle dans le fonctionnement d'ensemble de la société. Au sein de chaque individu, même, la représentation est nécessaire pour constituer l'expérience et le raisonnement, l'analogie, la mémoire, l'apprentissage, etc. La perception se fait au travers des représentations. Le cerveau n'est pas exactement un appareil photographique sur la pellicule vierge duquel les représentations des choses viendraient s'enregistrer. Il reconnaît les "*simulacres*" qui ressemblent à ce qu'il a déjà connu. Ce ne sont pas seulement les descriptions par les autres de leur système de présence qu'il reçoit comme une représentation, mais aussi son propre présent, qui ne lui est pas seulement présent, mais aussi représenté. Mon propre travail, mes propres conditions d'existence, comment suis-je certain de les percevoir et non de les imaginer ? On ne peut pas en être certain, mais on peut tenter de prouver que la représentation est fautive.

Il est curieux de constater la double présence de la notion de pureté dans les domaines moral et métaphysique. L'absence de péché et l'absence de mélange ont-elles quelque rapport ? En métaphysique, la pureté se conçoit par rapport à la notion d'abstraction. Platon considère que les objets concrets sont le produit de mélanges entre des idées - que nous qualifierons d'abstraites par rapport à ces objets concrets - qu'il cherche à retrouver dans leur pureté. L'expérimentateur tente lui aussi d'abstraire d'une situation concrète les causes déterminantes qu'il tente d'isoler une à une. Galilée construisant et apurant son plan incliné, Lavoisier constituant un système de corps soumis à la pure production de chaleur de la combustion, cherchent des abstractions pures présentes dans le concret complexe. Le travail organisé suppose la mise en oeuvre successive ou parallèle, par un ou par plusieurs ouvriers, d'opérations simples, pures. Les astronomes anciens d'Egypte avaient trouvé un calendrier, dit *sothiaque*, du nom de l'étoile Sothis, Sirius, dont l'application pure a permis pendant un millénaire de prévoir de façon valable les crues du Nil. Ensuite, les "impuretés" de la précession des équinoxes, qui n'entraient pas dans la loi de leur calendrier, rendait ce dernier caduc pour cet usage prévisionnel. Il fut néanmoins conservé pour les usages civils et religieux (55). La pureté est promesse de pouvoir. Les dieux, les rois et les vrais hommes épousent des femmes pures, c'est-à-dire sur lesquelles ils ont un pouvoir sans partage. Où se situe la pureté ? Dans le ciel des astronomes et la régularité presque immuable des mouvements astraux ? dans les manuels axiomatiques du géomètre ou du logicien ? dans le texte sacré légué par Dieu aux hommes ? ou dans le coeur du Sauvage que la civilisation n'a pas encore corrompu ? Chaque métier projette dans un domaine représenté idéalement le lieu de son pur pouvoir.

La question d'une proposition qui soit évidente par elle-même a été posée indirectement par Descartes, sous la forme de sa réponse, le *Cogito, ergo sum*, et sous forme de question par Kant, sur les propositions synthétiques *a priori*. Une proposition non tautologique, c'est-à-dire par laquelle on *apprend* quelque chose, peut-elle être par elle-même jugée vraie parce que non-contradictoire ? Poser cette question dans le cadre d'une analyse logique est une manière d'y répondre à l'avance de façon positive. C'est, en effet, supposer que de l'analyse de propositions non factuelles résultera une vérité factuelle. En fait, c'est supposer que le réel obéit aux raisonnements, autrement dit, cette démarche revient à extrapoler les modes de pensée valides dans son métier à l'ensemble de l'univers. Valable comme zététique, elle constitue l'illusion idéaliste par excellence lorsqu'elle prétend produire une connaissance.

L'idéalisme aujourd'hui

L'idéalisme platonicien procédait surtout d'un pouvoir hiérarchique sacré et a longtemps inspiré les doctrines pour lesquelles le pouvoir procédait d'une connaissance particulière de réalités d'ordre divin, ou, en tout cas, inaccessible au profane. La tradition aristotélicienne a opéré un changement important en rattachant cette connaissance à un corpus textuel, rendant ainsi possible une théologie, un droit, une morale et une science fondés non plus sur des idées, mais sur un texte. Descartes et les siens ont sécularisé cette démarche en faisant de la raison et du calcul la source possible de la connaissance fondatrice de pouvoir. Hegel a marqué le grand retour de cette "science" dans le giron universitaire. Enfin, le dix-neuvième siècle a vu resurgir une forme irrationnelle de l'idéalisme, pour laquelle l'enthousiasme est le véritable fondement de la connaissance. L'enjeu est toujours ce contenu des savoirs par lesquels les élites indiquent au peuple la bonne direction, les buts essentiels, les contraintes légales et les moyens indispensables par lesquels la vie sociale doit s'organiser. Le vingtième et, maintenant, le vingt-et-unième siècles sont placés sous le signes de plusieurs "désenchantements". Les recherches logiques ont montré le caractère ou conventionnel ou, au moins, essentiellement variable, des axiomes et des fondements logiques de toute théorie. Les développements des sciences en général et, en particulier, de la cosmologie et de la biologie ont fait de Dieu, dans sa dimension de créateur ou de démiurge, une simple hypothèse. L'homme lui-même est redevenu un animal social parmi les autres, objet de traitements scientifiques qui en réduisent le mystère. L'idéalisme contemporain prend donc deux visages, selon les orientations sociales et culturelles de ses promoteurs : tantôt il substantifie les objets professionnels des technocrates, tantôt il invoque une "part de mystère", irréductible et glorieuse.

L'idéalisme est presque toujours normatif, non seulement dans les parties de son discours qui le sont par destination, comme la morale ou l'axiologie, mais aussi dans les parties spéculatives ou dites scientifiques. De ce qui devrait être en théorie, il passe à ce qui devrait être en droit. Cette tendance se rattache aussi bien à la tradition platonicienne qu'à celle issue d'Aristote : pour la première, les idées sont des reflets du bien et les choses d'ici-bas doivent être aussi pures que possible pour se rapprocher des idées, pour la seconde, les êtres doivent tendre à l'entéléchie, à la réalisation de leur nature. La nature ou l'essence des choses, mise à jour par la science, devient ainsi aussi leur norme. Les sciences modernes, notamment humaines, économie en tête, procèdent de cette façon. Elles déterminent ce qui doit être le comportement rationnel des acteurs sociaux, et constituent à partir de ces hypothèses des thèses normatives sur les mesures à prendre par les gouvernements pour assurer une évolution de la société conforme à sa nature supposée. Il se produit donc un idéalisme technocratique, dans lequel les entités abstraites des sciences de la société prennent le rang des animaux zodiacaux des astronomes chaldéens dans la hiérarchie idéale et sociale.

Accusant souvent cet idéalisme technocratique de "matérialisme", alors qu'il ne s'agit que d'économisme, l'idéalisme issu de la tradition de l'idéalisme émotionnel décrite plus haut prend, à son tour, deux formes, l'une autoritaire et ecclésiale, l'autre libertaire et individualiste. Elle refuse le "réductionnisme" par principe, et prétend rétablir une vérité non réduite, mais indescriptible et inaccessible à la manipulation. A la force politique représentée, utilisée, et confortée par l'idéalisme technocratique, l'idéalisme mystique oppose une force divine ou animale, selon qu'il proclame Dieu ou la Terre. Et il est vrai qu'à la force du mystère, on ne peut répondre que par l'adhésion ou le mépris.

Références bibliographiques

Bertrand Russell, History of Western Philosophy, Unwin University Books, 1961, p. 152.

[1] **Platon**, Le politique, 273e

2 **Saint Thomas d'Aquin**, L'être et l'essence, traduit par Catherine Capelle, Vrin, Paris, 1971, p. 18

3 Ibid. p. 18

4 Ibid. p. 20

5 Ibid. p. 74

6 Ibid. notes, p.87

7 Ibid. p. 34

8 Ibid. p. 40

9 Ibid. p. 52

10 Ibid. p. 82

11 **René Descartes**, Discours de la méthode, Union Générale d'éditions, Paris, 1962, p. 22

12 Ibid. p. 35-36

13 Cf. **Giambattista Vico** : De Italorum sapientia, etc., a cura di Giovanni Gentile et Fausto Nicolini, Bari, 1914, Gius. Laterza e figli, "Scrittori d'Italia", 67 .

Eugène Bouvy, De Vico Cartesii adversario, thèse à la Sorbonne, Paris 1889.

Michelet : Oeuvres choisies de Giambattista Vico, contenant ses Mémoires, la Science Nouvelle, les opuscules, lettres, etc., précédés d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages, par Michelet. Paris, Flammarion 1894, Oeuvres complètes de Michelet, 27.

14 **Alexandre Koyré**, Etudes galiléennes, Hermann, Paris, 1966, p. 318

15 **René Dugas et Pierre Costabel**, Naissance d'une science nouvelle : La mécanique, in La science moderne, Histoire générale des sciences, tome II, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, p. 250

16 Ibid., p. 244

17 Réf. 11, p. 71

18 **Kant**, Critique de la Raison pure, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 266

19 **Kant**, La Raison pratique, Textes choisis par Claude Khodoss, Presses Universitaires de France, 1966, p. 31

20 Ibid., p. 39

21 **Hegel**, La Phénoménologie de l'Esprit, traduction de Jean Hyppolite, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1939, Tome 1, p. 22

22 Ibid., p. 20

23 Préface de la seconde édition de la Critique de la raison pure pp.17, 18

24 Cf. référence 13

25 **Diogène Laërce**, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, Traduction, notice, introduction et notes par Robert Genaille, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, tome 2, p. 164

26 Ibid., p. 168

27 Ibid., p. 165

28 Ibid., p. 164-165

29 Ibid., p. 164

30 Les penseurs grecs avant Socrate, Traduction, introduction et notes de **Jean Voilquin**, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, fragment 2, p. 74

31 Ibid., fragment 4, p. 74

32 **Jean-Jacques Rousseau**, Lettre à M. D'Alembert sur son article Genève, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, p. 142

33 Ibid., p. 143

34 **Saint Paul**, Epître aux Romains, 2. 14,15

35 Réf. 32, p. 234

36 **Frédéric Nietzsche**, La naissance de la tragédie, traduction par Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1949, p. 17

37 p. 734

38 Cf. réf. 36, p. 101

39 **Frédéric Nietzsche**, Ainsi parlait Zarathoustra, traduction de Maurice Betz, Gallimard, Paris, 1947, p. 345

40 Cf. réf. 36, Essai d'autocritique, p. 132

41 Cf. réf. 39, p. 136

42 Cf. réf. 39, p. 368

43 Cf. réf. 36, p. 101

44 **Henri Bergson**, L'évolution créatrice, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 338

45 Ibid., p. 339

46 **Henri Bergson**, Sur le pragmatisme de William James, Vérité et réalité, in Œuvres, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 1443

47 Ibid., pp. 1443-1444

48 Cf. réf. 30, fragment 3, p. 74

49 Cf. réf. 13, p. 141

50 **Giambattista Vico**, La Science Nouvelle (La Scienza nuova), traduction intégrale d'après l'édition de 1744, par Ariel Doubine, présentation par Benedetto Groce, introduction, notes et index par Pausto Nicolini, Paris, 1953, Nagel, collection UNESCO d'oeuvres représentatives, série italienne, N° 1, § 147.

51 Cf. réf. 14, p. 254

52 Cf. réf. 50.

53 Cf. **Russell**, History of Western Philosophy, p. 243

54 **Albert Einstein**, Sur l'électrodynamique des corps en mouvement, traduit par Maurice Solovine, Gauthier-Villars, Paris, 1965

55 **Paul Couderc**, Histoire de l'astronomie classique, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, p. 33



[← Accueil](#)