

DISPUTES PHILOSOPHIQUES

Michel Nodé-Langlois

Disputes philosophiques

Michel Nodé-Langlois

DISPUTES PHILOSOPHIQUES

Au service de la Sagesse II

ARTÈGE Spiritualité

Du même auteur :

Le Vocabulaire de saint Thomas d'Aquin, Ellipses, 1999.

La leçon de philosophie IV, Ellipses, 2000,
Collection « Capes/agrégation/philosophie ».

*Petite introduction à la question de l'être. L'invention
aristotélicienne de la métaphysique*, Téqui, 2008.

Au service de la Sagesse, Tempora / Artège, 2009.

*Faire naître - De la conception à la naissance, l'art au service
de la nature ?* Collectif sous la direction d'André-Robert
Chancholle et Michel Nodé-Langlois, Artège 2009.

© Avril 2011, Éditions Artège

ISBN 978-2-36040-036-2

ISBN pdf : 978-2-36040-555-8

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© Groupe Artège
Éditions Artège

10, rue Mercoeur - 75 011 Paris
9, espace Méditerranée - 66 000 Perpignan
www.editionsartege.fr.

*À mes étudiants
d'hier et d'aujourd'hui*

Dans l'adoption ou le rejet des opinions, l'homme ne doit pas être guidé par l'amour ou la haine de celui qui en propose une, mais plutôt par la certitude de la vérité: c'est pourquoi Aristote dit qu'il faut aimer tout autant ceux dont nous suivons l'opinion, que ceux dont nous la rejetons. Car les uns et les autres se sont consacrés à la recherche de la vérité, et nous y ont aidés.

Thomas d'Aquin,
Commentaire à la Métaphysique, livre XII, leç.9, n° 2566.

De même qu'au tribunal on ne peut juger sans entendre les arguments des deux parties, de même quiconque doit étudier la philosophie ne peut que mieux en juger s'il entend tous les arguments de ceux qui se sont opposés dans leur recherche.

Op. cit., livre III, leç.1, n° 342.

Il n'y a pas de meilleure manière pour découvrir la vérité et réfuter l'erreur que de se défendre contre des opposants.

Id., *De la perfection de la vie chrétienne*, fin.

Avant-propos

L'une des plus originales inventions de la pensée médiévale a été assurément la *question disputée*.

L'expression latine *quaestio disputata* avait un sens technique très précis, que l'étymologie des termes indique bien. Le premier rappelle que la position des questions est la forme intellectuelle de la *quête*, c'est-à-dire de la recherche. Le deuxième n'avait pas encore pris la signification plus tardive d'une querelle, conjugale ou autre. Mais il connotait déjà l'idée d'une confrontation, et même d'un conflit, suggérée par son préfixe. Quant au verbe *putare*, il signifiait tout simplement : penser. La dispute médiévale consistait donc à rechercher ce qu'il fallait penser, sur une question donnée, par le moyen d'une confrontation. Lorsque Kant, à la fin du XVIII^e siècle, recourt encore à cette notion, il la définit par le fait de « *décider* par des preuves », soit de trancher un débat par une argumentation concluant le vrai, et il l'oppose en cela à la simple « discussion »¹, qui est un affrontement sans issue de positions opposées.

Cette méthode d'argumentation avait sa source lointaine dans la définition aristotélicienne du *problème* philosophique. Le terme grec *problēma* signifie avant tout un obstacle : ce que l'on trouve jeté devant (*pro*) soi, et à quoi l'on se heurte. Cette acception concrète du terme ne prend évidemment un sens logique que par analogie. Aristote l'utilisait pour désigner ces questions sur lesquelles « ou bien l'on ne sait quoi penser dans un sens ou dans l'autre, ou bien il y a opposition entre l'opinion dominante et celle des gens compétents (*sophoîs*), ou bien il y a des oppositions au sein de l'une et de l'autre »². Ainsi « sont des problèmes aussi bien les questions sur lesquelles il y a des raisonnements en sens

1. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 56.

2. Aristote, *Topiques*, I, 11, 104a 3-5.

contraire (car on est dans l'embarras pour savoir s'il en est ainsi ou non, du fait qu'il y a des arguments persuasifs dans les deux sens), que celles sur lesquelles nous n'avons pas d'argument, du fait de leur ampleur, jugeant qu'il est difficile de fournir une preuve, par exemple la question de savoir si le monde est éternel ou non »³.

Ce dernier exemple indique assurément un objet de dispute qui a traversé toute l'histoire de la philosophie, au point que, surtout depuis Kant, on le considère volontiers comme un point sur lequel la capacité de *décision* théorique de la raison humaine se trouve dépassée – bien qu'aujourd'hui les avancées de la cosmologie semblent aller en sens contraire d'un tel pessimisme. En tout cas, fut-ce un objet majeur du débat médiéval, auquel se confrontèrent tous les grands penseurs de cette période longue et incroyablement féconde que nous dénommons un peu prétentieusement le Moyen Âge. L'un des plus grands à avoir exploré à fond cette question, Thomas d'Aquin, concluait de son examen qu'elle était, avec les moyens conceptuels dont il disposait à son époque, rationnellement indécidable⁴.

Thomas n'en est pas moins celui qui contribua sans doute le plus au triomphe de la dispute dans la pratique universitaire médiévale. Ce fut d'ailleurs à son corps défendant, car cela lui valut de susciter méfiance et opposition, voire condamnation. Il était en effet avant tout théologien, et la théologie était alors la discipline à laquelle toutes les autres se trouvaient ordonnées, même si elles étaient chacune l'œuvre de spécialistes non théologiens. Or, plus que les autres, la philosophie touchait de près à la théologie de par la nature des questions qu'elle traitait, et les théologiens chrétiens, mais aussi juifs et musulmans, y avaient recouru depuis longtemps comme à un outil profitable pour leur tâche propre d'explicitation d'une Révélation scripturaire.

Pourtant, au sein de la culture chrétienne, s'était aussi développé un courant de pensée plutôt méfiant à l'égard des prétentions et des œuvres de cette raison humaine que cultivaient les philosophes, en la supposant capable de connaître une vérité indépendamment

3. *Loc. cit.*, 12-16.

4. Voir: *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, textes présentés et traduits sous la direction de Cyrille Michon, GF 2004.

de ladite révélation. Aussi Thomas rencontra-t-il l'opposition de ceux qui jugeaient que son recours à des méthodes empruntées à une philosophie païenne⁵ ne pouvaient que compromettre la fidélité de la théologie chrétienne à l'enseignement de foi – et non de raison – qu'elle avait mission de transmettre en l'éclairant : l'introduction du loup dans la bergerie. Thomas tranchait quelque peu sur son époque par sa confiance en la raison et en sa puissance naturelle de connaître le vrai, et c'est bien la même confiance qui conduira Léon XIII, six siècles plus tard, à le recommander comme maître des études pour les théologiens et religieux catholiques.

Au siècle précédant celui de Thomas, Pierre Abélard avait rencontré une opposition semblable pour avoir voulu introduire dans les études théologiques une méthode *dialectique* empruntée à l'aristotélisme, redécouvert depuis peu en Europe occidentale. Abélard avait notamment écrit un traité intitulé en latin *Sic et non* – oui et non –, dont le titre est un écho direct à la définition aristotélicienne du *problème dialectique*.

Aristote assurément ne se mêlait que de philosophie. Les adversaires d'Abélard et de Thomas leur reprochaient une immixtion corruptrice de la philosophie dans la théologie.

Ils entreprenaient en effet de traiter toutes les questions théologiques, c'est-à-dire toutes les questions suscitées par les différents points et les divers aspects – ontologiques, éthiques, sotériologiques, ecclésiologiques – de la Révélation biblique comme autant de problèmes dialectiques, moyennant la confrontation de toutes les « autorités » susceptibles d'être citées sur chaque sujet, pour autant qu'elles paraissaient d'abord en désaccord, et qu'il s'agissait précisément d'échapper à ce désaccord par une argumentation suffisamment probante pour établir une conclusion, qui permettrait de donner aux thèses citées un sens acceptable et conciliable avec la vérité acquise, ou au contraire de les récuser pour autant qu'on les aurait valablement réfutées.

5. Au XVII^e siècle, Malebranche considérait encore saint Thomas comme « le misérable commentateur d'un philosophe païen ».

Il est remarquable que ce recours à des *auctoritates* n'a pas grand-chose à voir avec l'*argument d'autorité* qui fut tant décrié par la suite, et sert encore parfois de nos jours de repoussoir un peu facile – bien que l'historicisme universitaire en philosophie revienne en fait à traiter les grands philosophes comme des autorités, mais pas du tout dans le sens où les médiévaux citaient leurs *auteurs*, à savoir dans le but de connaître le vrai, quitte à s'inscrire en faux contre eux. Thomas d'Aquin par exemple jugeait que le recours à l'autorité était une méthode convenable en théologie, pour autant que celle-ci trouve ses principes dans les articles de la foi révélée, mais nullement en philosophie : la preuve des vérités philosophiques, et la réfutation des erreurs commises par les philosophes doivent relever de l'argumentation rationnelle, sans référence à la foi.

On comprend pour autant la conception qu'avait ce théologien de la pratique de la philosophie, à laquelle il ne manquait pas de recourir : « L'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que des hommes ont pensé, mais ce que les choses sont en vérité »⁶. Thomas avait appris dans les textes d'Aristote que la dialectique était en la matière indispensable, car c'est d'elle que relève l'examen de toutes les questions de principe : « Dans le domaine des connaissances philosophiques, il sera plus facile, si nous pouvons examiner les arguments dans un sens et dans l'autre, de discerner le vrai et le faux. Or c'est le cas aussi en ce qui concerne les principes de chaque science. Car il est impossible d'en rien dire à partir des principes propres de la science considérée, puisque ses principes sont les premières de toutes ses propositions, et qu'il faut en discuter à partir des idées admises sur chaque sujet. C'est là le propre de la dialectique, ou du moins c'est principalement d'elle que cela relève : car son pouvoir d'examen lui permet de donner accès aux principes de toutes les disciplines (*méthodôn*) »⁷.

6. « *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quod homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum* » (Thomas d'Aquin, *Commentaire sur le traité du ciel et du monde*, livre I, leçon 22, n° 228).

7. Aristote, *Topiques*, I, 2, 101a 34-101b 4.

Depuis son invention grecque, la philosophie s'était trouvé une vocation à poser et résoudre les questions de principe, celles-là mêmes que les sciences supposaient résolues pour pouvoir poursuivre leur travail de démonstration et de preuve. Platon et Aristote découvrirent dans la dialectique le moyen original, puissant et efficace, de résoudre de telles questions, ajoutant leur pierre philosophique à l'édifice des sciences, et inventant du même coup cette méta-science indispensable aux sciences qui allait recevoir bientôt le nom de *métaphysique*. Mais les questions axiologiques ou déontologiques de l'éthique s'offraient évidemment au même type de problématisation. Aussi Aristote écrit-il que « le problème dialectique est un objet d'étude (*théôrèma*) qui vise soit un choix ou un rejet, soit une vérité et une connaissance »⁸. Il s'agit en d'autres termes de l'interrogation sur une alternative entre des choix pratiques opposés, ou entre des thèses théoriques rivales.

La scolastique médiévale a sans aucun doute contribué à son propre discrédit, consommé au siècle de Descartes, par une pratique quelque peu oubliée du sens initial de la dispute, condition pour que celle-ci conserve une véritable fécondité. La dispute a pourtant survécu à ce discrédit, sans doute parce qu'elle correspond aux exigences essentielles de la philosophie, et alors même qu'elle fut momentanément une pratique de théologiens, lesquels l'ont léguée à leur postérité comme un outil indispensable au savoir en général, et même à la culture.

La dispute médiévale est en effet l'ancêtre de l'exercice scolaire et universitaire de la *dissertation*, dénommé *leçon* quand il prend la forme orale. Et c'est plus que jamais le cas depuis que les sujets de dissertation sont redevenus des sujets de « philosophie générale », soit des questions ou des thèmes suggérant la position d'un problème dont la compréhension et la formulation sont laissées à la responsabilité du rédacteur, et n'indiquant aucune référence philosophique obligée dont on attendrait la restitution, comme ce fut le cas assez durablement dans les institutions scolaire et universitaire françaises au cours des deux derniers siècles.

8. *Op. cit.*, I, 11, 104b 1-2.

Assurément, la dissertation est exposée aux mêmes critiques que celles qui discréditèrent la dispute médiévale, transformée en mécanique argumentative à base de *distinguos* oiseux favorisant le verbalisme plutôt que la quête de la vérité. Par ailleurs, il est clair qu'aucun art, y compris celui de penser rigoureusement, ne peut aller sans l'observation de certaines règles, laquelle peut évidemment donner lieu à un formalisme scolaire d'allure académique, mais aussi mettre ce dernier au service d'une authentique production de connaissances, dans des domaines où l'on ne peut plus attendre celles-ci des méthodes auxquelles recourent les sciences autres que la philosophie, et des conquêtes dont on les crédite volontiers.

Nul sans doute n'aura plus contribué que Michel Gourinat à redonner ses lettres de noblesse philosophique à la dissertation, non seulement par son enseignement oral donné à de nombreuses générations de khâgneux, mais aussi par son *Guide pour la dissertation et le commentaire composé en philosophie*⁹, dans lequel, en complément de son illustre manuel *De la philosophie*¹⁰, il formulait les règles de composition de ces exercices, après les avoir justifiées philosophiquement en dissertant sur les problèmes qu'ils posent. Michel Gourinat faisait ainsi la preuve par le fait que ces exercices peuvent avoir la dignité de véritables travaux philosophiques, philosophiquement plus décisifs que bien d'autres productions, éventuellement plus indigestes ou plus bavardes.

Les leçons ici présentées relèvent de cette école de pensée qui, conformément à un célèbre propos de Kant dont la dernière expose l'examen, n'a jamais voulu enseigner *la philosophie* si ce n'est sous la forme et par le moyen du *philosopher*, échappant par là même à toute conception scolaire, voire sectaire, de l'activité philosophique.

Elles veulent assurément être une *initiation à l'argumentation philosophique*, telle qu'elle est attendue de ceux qui se destinent à l'enseignement scolaire ou universitaire de la philosophie. Mais elles voudraient plus encore faire la preuve que la forme dialectique

9. Hachette-université 1976.

10. Hachette-université, 2 tomes, toujours réédités depuis 1969.

de la pensée – que la philosophie s’est vue obligée d’adopter du fait de la nature des objets de son questionnement – est apte à procurer une authentique connaissance à quiconque perçoit l’importance de ce dernier, pour autant qu’il ne relève pas d’une spéculation vaine ou frivole, et que, tout en cherchant une vérité aimée pour elle-même, il a aussi une portée existentielle et morale.

Elles voudraient donc du même coup répondre au vœu, souvent entendu par leur auteur, de ceux qui, passé l’âge de l’adolescence auquel leur formation scolaire leur a procuré une première initiation, souhaitent redécouvrir la philosophie après un premier temps d’expérience de la vie, sans avoir nécessairement ni le temps ni l’envie de se plonger dans les difficiles textes du *corpus*, mais en trouvant des moyens de réfléchir avec plus de rigueur et de profondeur que ce que leur offre l’écume philosophique qui surnage dans la culture commune.

Pour autant qu’il s’agit d’un recueil, il n’a pas dans son détail le caractère organique d’un traité, n’étant pas destiné à une lecture suivie. On ne s’étonnera donc pas qu’il comporte, tout comme les *Questions* et les *Sommes* médiévales, ce qui autrement apparaîtrait comme des redites, et qui manifeste seulement que certains *lieux communs* philosophiques jouent un rôle décisif dans la réponse à plus d’un problème. Par ailleurs, l’indication systématique de la référence des textes cités est une invitation à leur lecture ou relecture, seul moyen d’affiner la rigueur d’une pensée qui, pour autant qu’elle se veut dialectique, évitera par ce moyen les deux écueils que sont, pour un philosophe, *l’unilatéralité* et *l’éclectisme*.

Qu’il me soit permis pour finir de remercier Frédéric Fulgence pour la diligente amitié avec laquelle il a accepté de relire mes textes, et aussi pour l’intelligence et la pertinence jamais démenties de ses remarques et suggestions.

*Toulouse, le 1^{er} juin 2010
en la fête de saint Justin,
patron des philosophes.*

PROBLÉMATIQUE

Les contradictions entre les philosophes signifient-elles qu'il n'y a pas de vérité en philosophie ?

La philosophie s'est d'abord définie comme recherche du savoir, donc de la vérité, et même du savoir et de la vérité ultimes¹, affranchis de l'incertitude et du conflit des opinions courantes. La mise en œuvre de cette recherche a pourtant suscité un scandale exprimé par le premier *trope*, dit « du désaccord (*diaphônia*) », d'Agrippa le Sceptique: « Nous trouvons que sur la chose en question il y a un conflit sans solution, dans la vie autant que chez les philosophes »². Les philosophes « dogmatiques », qui prétendent énoncer des vérités fondamentales indépendantes de l'opinion et de ses conflits, n'ont cessé de se contredire: l'affirmation parméniidienne de l'être s'oppose au mobilisme héraclitéen; certains veulent identifier le bien au plaisir, quand d'autres le mettent dans la vertu; les uns affirment, les autres nient l'existence de la divinité, ou encore la réalité de la nature humaine. L'histoire de la philosophie semble vérifier l'impuissance de celle-ci, manifeste dès ses débuts, à faire mieux que l'opinion qu'elle prétend dépasser: s'il y avait une vérité indépendante des opinions, elle paraîtrait telle, sinon à tout le monde, du moins à ceux qui réfléchissent. Mais ce qui paraît vrai à l'un de ceux-là est le contraire de ce qui paraît vrai à tel autre. Aussi le sceptique s'installe-t-il dans le doute sur l'existence d'une vérité commune ou, comme nous dirions aujourd'hui, *objective*. La dénonciation sceptique de la vanité des disputes philosophiques se présente cependant elle-même comme une position philosophique: il y a de fait une *école sceptique*, et les formulations

1. Voir: Aristote, *Métaphysique*, I, 1-2.

2. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 15, 165.

du scepticisme peuvent avoir une étendue aussi développée que l'œuvre de Montaigne³. Ainsi d'une part le scepticisme partage avec le dogmatisme qu'il récuse la prétention à énoncer le dernier mot de la philosophie, et d'autre part il ne peut le faire sans se présenter comme une position philosophique parmi les autres, qui ajoute sa contradiction à toutes celles qu'il constate. Mais comme le sceptique entend seulement signer l'échec de la philosophie, il ne peut que s'englober dans son propre constat, et admettre qu'il n'a pas plus raison que les autres. Le problème est donc de savoir si l'on peut donner des contradictions des philosophes une autre interprétation que celle qui est présentée par le trope sceptique.

*

La difficulté soulevée par le sceptique tient à l'*incompatibilité* entre des thèses qui se donnent également pour des vérités philosophiques. Cette incompatibilité a depuis Aristote reçu le nom de *contradiction*⁴. Ce terme désigne l'opposition entre des propositions ayant même sujet et même prédicat, l'une affirmative, l'autre négative, dont chacune est la pure et simple annulation de l'autre, ne laissant par suite aucune place à une possible position intermédiaire. Ainsi les propositions *particulières* « quelque métal est conducteur » et « quelque métal n'est pas conducteur » ne s'excluent pas, et ne s'opposent donc qu'en apparence, parce que la même expression sujet ne désigne pas en fait les mêmes choses. Il y a en revanche une réelle opposition – qu'Aristote dénomme *contrariété*⁵ – entre les propositions *universelles* « tout métal est conducteur » et « aucun métal n'est conducteur », car elles s'excluent, mais de telle sorte qu'il y ait entre elles une tierce

3. On sait qu'il avait gravé dans sa « librairie » une formule de Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, Livre II, ch.7), qu'il cite au 2^e Livre des *Essais* (ch.14) : « *solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius* », et qu'il traduit, dans l'édition de 1580 : « Il n'y a rien de certain que l'incertitude, et rien de plus misérable et plus fier que l'homme ». Le chapitre suivant commence ainsi : « Il n'y a raison qui n'en ait une contraire, dit le plus sage parti des philosophes ».

4. Voir : Aristote, *De l'Interprétation*, 7, 17b 16-19.

5. *Ibid.*, 20-22.

possibilité, ou plutôt deux, qui ne vérifient ni l'une ni l'autre des universelles, et qui s'expriment par les particulières précédentes. Reste alors l'opposition dite de *contradiction* entre l'universelle affirmative et la particulière négative, ou entre l'universelle négative et la particulière affirmative, par exemple entre « tout métal est conducteur » et « quelque métal n'est pas conducteur », ou entre « aucun métal n'est conducteur » et « quelque métal est conducteur ». La même opposition sans intermédiaire se retrouve entre des propositions *singulières* comme « Socrate est assis » et « Socrate n'est pas assis », alors qu'il y aurait seulement contrariété entre « Socrate est assis » et « Socrate est debout ».

Ces distinctions ont permis à Aristote de formuler le principe sans lequel le problème posé n'existerait pas, à savoir *l'axiome dit de contradiction*, qui énonce que deux propositions contradictoires ne peuvent être ni vraies ni fausses ensemble, tandis que des contraires ne peuvent être vraies, mais peuvent être fausses ensemble, et que des particulières opposées, ou *subcontraires*, ne peuvent être fausses ensemble, mais peuvent être vraies l'une et l'autre⁶. Tel est le sens strict du célèbre énoncé : « il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas au même à la fois et du même point de vue »⁷. La vérité est définie depuis Platon⁸ comme la qualité d'un discours qui dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas, définition qu'Aristote précise ainsi : « est dans le vrai celui qui pense que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni » – c'est-à-dire qui sépare logiquement, comme sujet et prédicat d'une proposition négative, des termes désignant des réalités réellement séparées, ou unit logiquement, comme sujet et prédicat d'une proposition affirmative, des termes désignant des réalités ne faisant réellement qu'un – ; « est dans le faux celui qui va à l'encontre des choses »⁹. L'alternative entre les contradictoires étant sans échappatoire, il en résulte que des penseurs qui se

6. *Ibid.*, 22-29.

7. *Id.*, *Métaphysique*, IV, 3, 1005b 19-20.

8. Voir la définition inverse du discours faux : *Sophiste*, 240e 10.

9. Aristote, *Métaphysique*, IX, 10, 1051b 3-5.

contredisent au sens strict ne peuvent pas être également dans le vrai : si l'un a raison, l'autre doit avoir tort.

La question est toutefois de savoir qui a raison, et comment on peut s'en assurer. Lorsque l'on veut savoir laquelle, de deux propositions opposées, est vraie, on peut, puisque la vérité est un rapport, comparer chacune à l'état des choses, *l'état de fait* dont elle prétend parler, si toutefois il s'agit de quelque chose de constatable, c'est-à-dire si elles énoncent de simples *vérités de fait*, par exemple : « Le petit chat est mort »¹⁰. On peut certes s'interroger sur la soi-disant évidence sensible, et la crédibilité des sensations quant à la réalité de ce qu'elles nous font percevoir, mais c'est un fait que la créance que nous leur accordons commande en permanence notre conduite efficace. Le problème est autre s'il s'agit de ces propositions qui intéressent la spéculation intellectuelle, qui ne sont plus de l'ordre du fait, et qu'une simple constatation ne suffit pas à vérifier. C'est le cas de toute proposition qui dépasse l'ordre du *singulier*, ou même du *particulier*, dans un énoncé prétendant à une validité *universelle*, par exemple : « tout être vivant a des besoins ». Leibniz dénomme ces propositions « vérités de *Raisonnement* »¹¹, parce que leur vérification suppose qu'on en donne la preuve, c'est à dire qu'on énonce une raison qui montre *pourquoi* elle est vraie. L'énonciation d'une preuve constitue la *science* de la vérité prouvée, selon la définition qu'en donne Aristote¹², en référence à sa théorie du *syllogisme démonstratif* : on a la science d'une proposition lorsque l'on peut montrer qu'elle est la conséquence logiquement nécessaire de propositions, ou *prémisses*¹³, dont on sait qu'elles sont vraies¹⁴. Ainsi définie, la science consiste, comme on l'admet en général, en des propositions discriminées par des preuves, et que par suite il faut considérer comme vraies à l'exclusion des opinions opposées. Elle est donc,

10. Molière, *L'école des femmes*, acte II, scène 5.

11. Leibniz, *Monadologie*, § 33.

12. Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b 9-16.

13. *Id.*, *Premiers Analytiques*, I, 1, 24a 16-22.

14. *Id.*, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b 19-33.

selon sa définition aristotélicienne, *connaissance du nécessaire*¹⁵, et, comme telle, objective, c'est-à-dire indépendante de la subjectivité des opinions personnelles.

Une contradiction, comme simple opposition logique, ne pose pas de soi un problème: il y a autant de contradictions que de propositions énonçables. De plus, si toute contradiction donne lieu à une *dubitatio* – on se demande si..., ou si... –, celle-ci peut être seulement la manifestation d'une ignorance – on ne sait pas si... L'énonciation d'une contradiction ne constitue une proposition *problématique* que si, d'une part, il n'y a pas moyen de la trancher par une constatation ou par une preuve (les contradictions sont alors dites *indécidables*), et que, d'autre part, il semble y avoir des raisons d'admettre chaque proposition aussi bien que son opposée, c'est-à-dire ni prémisses ni conclusions nécessaires. Bref, un *problème* – du mot grec qui signifie: obstacle – est une sorte d'impasse qui paraît sans issue: par exemple, dans le domaine des choix pratiques, « s'il faut obéir plutôt à ses parents qu'aux lois, s'ils entrent en contradiction »¹⁶. Aristote remarque que la philosophie s'intéresse particulièrement, sur le plan spéculatif, à ce genre de questions, par exemple celle de savoir si l'être est un ou multiple¹⁷, « si le monde est éternel ou non »¹⁸, s'il y a des éléments indivisibles¹⁹. Il appelle ces questions des « problèmes dialectiques »²⁰, en référence à la pratique philosophique mise en scène dans les dialogues platoniciens, et qui correspond à ce qu'on a coutume d'appeler la phase « ascendante », c'est-à-dire interrogative et réfutative, de la démarche de Platon. Pour autant, Aristote ajoute que « la dialectique examine ce que la philosophie connaît »²¹, en entendant par ce dernier terme la capacité de fonder en raison des conclusions vraies, ce qui correspond à la

15. *Op. cit.*, I, 33, 89a 10. Voir aussi: I, 30, et 31, 87b 38-39.

16. *Id.*, *Topiques*, I, 11, 104b 7.

17. Voir: *id.*, *Physique*, I.

18. *Id.*, *Topiques*, I, 14, 105b 21.

19. Voir: *id.*, *De la Génération et de la Corruption*, I, 2.

20. *Id.*, *Topiques*, I, 11, 104b 1.

21. *Id.*, *Métaphysique*, IV, 2, 1004b 25.

phase dite « descendante », c'est-à-dire déductive, de la méthode platonicienne. Cela revient à assigner à la philosophie la tâche d'échapper à la contradiction, donc aussi à lui en supposer la capacité. Inversement, la dialectique semble se réduire à un art d'examiner des problèmes peut-être sans solution, au moyen d'un raisonnement qu'Aristote définit comme un « syllogisme partant de prémisses probables (*ex éndoxón*) »²², par opposition à la preuve scientifique qui conclut le certain.

La distinction précédente présente donc la philosophie comme une science, et la dialectique comme un exercice préparatoire à la science²³, un entraînement (*gymnasia*) intellectuel pour apprendre à argumenter rigoureusement, et par suite à produire des preuves sur ce qui peut être objet de savoir, et non pas seulement d'opinion probable. Kant reprend à certains égards la distinction aristotélicienne, mais en déplaçant son application, et en péjorant la signification attribuée à la dialectique. Définie comme connaissance des vérités nécessaires, puisque prouvées, la science vérifie cette définition par sa capacité de faire l'accord des esprits. Kant souligne²⁴ que ce dernier a été obtenu depuis longtemps, dès l'Antiquité, dans le domaine des mathématiques – inspiratrices de la logique aristotélicienne –, et plus récemment dans le domaine des sciences de la nature, depuis que Galilée et Newton ont réformé la physique en mathématisant l'expérience. En revanche, il y a un autre domaine de la philosophie théorique qui demeure de fait dans l'état conflictuel qui a toujours été le sien : la *métaphysique*. Kant l'explique par le fait que celle-ci, justement parce qu'elle prétend dépasser l'explication scientifique de la nature, ne dispose pas des moyens de vérification qui donnent leur certitude aux sciences, à savoir la démonstration mathématique et la preuve expérimentale. Elle traite en effet, sur le mode d'un pur raisonnement, d'objets qui ne sont ni des quantités abstraites, ni des réalités empiriques accessibles à l'observation sensible. Ces objets se ramènent pour Kant à quatre principaux : Dieu,

22. *Id.*, *Topiques*, I, 1, 100a 30.

23. Voir : *id.*, *Topiques*, I, 2.

24. Voir : Kant, *Critique de la Raison pure*, Préface B.

l'âme, l'univers, et la liberté. Si donc il n'y a pas d'autre mode de preuve que ceux auxquels recourent les sciences reconnues, la métaphysique est condamnée à n'être qu'une dialectique, c'est-à-dire un discours non pas probant, mais seulement probable, avec le risque de faire prendre une apparence de preuve pour une preuve réelle. La métaphysique apparaît alors comme un discours qui peut être logiquement cohérent et rigoureux, mais ne produit ainsi qu'une illusion de connaissance. Aussi Kant l'appelle-t-il « dialectique de la raison pure », en définissant celle-ci comme une « logique de l'apparence (*Logik des Scheins*) », à savoir de « l'apparence transcendante »²⁵ qu'il y a à croire qu'il suffit de « penser » (raisonner logiquement) pour « connaître »²⁶.

Le conflit des métaphysiciens n'est pas pour Kant un accident. Son jugement sur la métaphysique rejoint en fait celui de certains Sophistes anciens sur le discours et la pensée en général. Protagoras soutenait dans son *Antilogie* qu'il est possible, sur tout sujet, de produire des arguments qui permettent de conclure dans des sens opposés. Ce qui distingue Kant des Sophistes, c'est qu'il ne nie pas en général la possibilité d'une science, c'est-à-dire d'un savoir rationnel certain. En revanche la thèse sophistique se vérifie pour lui en métaphysique, où le conflit n'est pas seulement de fait, mais inévitable : selon Kant, on conclut tout aussi nécessairement que le monde est infini ou qu'il est fini, qu'il y a des éléments simples ou qu'il n'y en a pas, qu'il n'y a que des causes et des effets nécessaires ou qu'il existe une cause libre, que le monde existe seul ou qu'il dépend d'un être nécessaire comme de sa cause première²⁷. Ces contradictions sont pour Kant inévitables lorsque la raison est livrée à elle-même. Que les métaphysiciens aient pu soutenir également ces thèses atteste qu'il leur manquait la « pierre de touche (*Probierstein*) »²⁸ qui permettrait de trancher entre elles, et que leurs soi-disant démonstrations restaient formelles, produisant des conclusions hypothétiques dérivant

25. *Id.*, *op. cit.*, éd. Meiner 1956, p. 334.

26. *Op. cit.*, 2^e édition, § 22, Meiner p. 159b.

27. Voir : *op. cit.*, L'antinomie de la raison pure, Meiner p. 454 s.

28. *Op. cit.*, Logique transcendante, Introduction, III, Meiner p. 101.

de prémisses problématiques. Cette pierre de touche réside pour Kant dans *l'expérience*, c'est-à-dire fondamentalement dans l'intuition sensible: c'est en effet en s'en tenant à ce qu'elle peut observer que la science évite l'antinomie stérile, et son objectivité consiste à ne jamais prétendre appliquer ses concepts au-delà de l'expérience possible. La thèse de Kant est donc qu'il n'y a pas de vérité connaissable en philosophie tant qu'elle prétend être une métaphysique à la fois théorique et « dogmatique », c'est-à-dire qu'elle prétend connaître, au moyen de purs concepts, ce dont on ne peut avoir l'expérience, et que Kant appelle couramment le *suprasensible*. L'erreur du dogmatisme métaphysique est d'ignorer qu'il condamne la raison à l'antinomie. Le moyen pour échapper à celle-ci, et à la condamnation de la raison qui en résulterait, est de renoncer à celui-là.

On pourrait objecter que cette thèse se présente contradictoirement comme une vérité philosophique d'ordre théorique, en l'occurrence une vérité sur les limites de la connaissance possible. Or cette assignation des limites au pouvoir de connaître de la raison est précisément la première entreprise de la philosophie *critique*, ce que Kant reproche à la métaphysique antérieure de ne pas avoir accompli avant de « se présenter comme une science »²⁹. Le jugement de Kant sur la métaphysique constitue en effet une réduction du champ de la connaissance en général, et de la connaissance philosophique en particulier. La connaissance en général est limitée aux phénomènes. Quant à la philosophie, elle ne peut plus connaître un objet distinct de celui des autres sciences, seules capables d'objectivité (*Gegenständlichkeit*). La philosophie se distingue de ces sciences seulement en ce qu'elle prend pour objet non pas leurs objets mêmes (grandeurs, nombres, corps, etc.), mais le rôle de la raison dans la connaissance de ces objets. La tâche de la philosophie théorique est dès lors de faire « l'inventaire de tout ce que nous possédons par la raison pure »³⁰: recensement de tout ce qu'il y a d'*a priori* dans notre connaissance, c'est-à-dire

29. *Id.*, *Prolégomènes*, Titre.

30. *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface A, Meiner p. 12.

de tout ce que nous savons indépendamment de l'expérience, et qui peut du même coup avoir valeur de vérité nécessaire, et non pas de connaissance purement factuelle. En ce sens il y a bien une vérité philosophique théorique, mais sa connaissance se réduit à ce qu'on peut appeler une *épistémologie*, puisqu'elle consiste à définir les conditions de la scientificité des sciences. Kant est à cet égard le père de l'épistémologie contemporaine, qu'on peut appeler un *scientisme* dans la mesure où elle a pour thèse centrale de récuser la possibilité d'une connaissance qui dépasse l'expérience, thèse caractéristique, entre autres, de ce rejeton du criticisme qu'est le positivisme d'Auguste Comte, et tout autant du *néo-positivisme*, ou *empirisme logique*, du Cercle de Vienne.

Si Kant exige de réduire la connaissance théorique, il refuse en revanche de réduire la philosophie à la théorie. Du point de vue théorique, les antinomies de la raison pure attestent pour lui qu'il y a des problèmes qui, en tant que métaphysiques, sont insolubles théoriquement. Mais il existe un autre point de vue qui est celui de la pratique. Or de ce point de vue – *éthique* –, la raison a des principes nécessaires *a priori*, les lois morales, dont la conscience postule, comme sa condition de possibilité, la liberté de la volonté, qui est inconnaissable du point de vue de la science théorique. Ainsi l'affirmation de la liberté, et de la responsabilité morale qui en résulte, que la métaphysique précritique croyait à tort pouvoir poser d'un point de vue théorique, est nécessaire, mais seulement du point de vue pratique. Les contradictions entre philosophes ne signifient donc pas qu'il n'y a pas de vérité philosophique, mais seulement que l'antinomie insoluble du point de vue théorique ne peut être tranchée que du point de vue pratique qui, étant ici décisif, se voit accorder une « primauté »³¹ : je ne peux jamais savoir que je suis libre, parce que la science doit toujours supposer que tout est explicable, alors même qu'elle ne peut jamais tout expliquer ; mais je dois affirmer que je suis libre, sans quoi il serait impossible que j'aie la conscience morale de mes devoirs et de ma respon-

31. *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1^{re} partie, Livre II, ch.2, III, éd. Meiner 1974, p. 138.

sabilité. Or comme cette affirmation n'est possible que du point de vue pratique, je dois la considérer à la fois comme une vérité nécessaire, et comme une vérité dont la connaissance n'augmente en rien mon savoir³². On peut en dire autant des affirmations qui sont, selon Kant, nécessaires pour que la morale ne tourne pas à l'absurde (s'imposer de faire son devoir pour rien) : l'existence d'un dieu Souverain Juge, et d'une survie de l'âme *post mortem*, dans laquelle l'union du bonheur et de la vertu pourra enfin se réaliser. Certaines thèses essentielles de l'ancienne métaphysique retrouvent par là un statut de vérités philosophiques, mais non pas comme des connaissances théoriques susceptibles de fonder une éthique, bien plutôt comme des croyances rendues nécessaires par la conscience morale. C'est pourquoi Kant écrit : « J'ai dû abolir le savoir pour faire place à la foi »³³, en précisant qu'il entend par là une « foi de la raison pure »³⁴.

La primauté accordée par Kant à la raison pratique peut paraître fragile dans la mesure où elle revient à avouer que la morale repose, en amont et en aval, sur ce qui ne peut être, du point de vue de la science, que des postulats. C'est pourquoi le criticisme, contrairement aux intentions de Kant, a contribué en fait au discrédit de la morale, et de l'idée qu'une connaissance philosophique serait possible et nécessaire au-delà des connaissances scientifiques : si la philosophie ne saurait avoir d'objet propre, cela revient à dire que les sciences se suffisent à elles-mêmes. Or le primat de la pratique peut en fait être interprété autrement qu'il ne l'est chez Kant. Si les propositions des sciences s'expliquent par ce que leur objet leur impose d'être, celles de la philosophie – soit, du point de vue théorique, comme métaphysique, soit, du point de vue pratique, comme morale –, n'ayant pas d'*objet*, doivent s'expliquer bien plutôt par le *projet* qu'elles servent, ce qui est très exactement le cas de la foi kantienne. Cela revient à penser le discours philosophique comme *idéologie*, au sens que

32. Voir : *ibid*, ch.VII, Meiner p. 154.

33. *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p. 28.

34. *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, L'existence de Dieu comme postulat..., Meiner p. 145.

Marx a donné à ce terme, c'est-à-dire comme un discours qui n'est pas susceptible de vérification objective, mais qui s'explique par la fonction qu'il remplit au sein de la société, à savoir en général la justification d'une certaine forme de domination. Les contradictions entre les philosophes apparaissent alors comme le reflet, sur le registre de l'abstraction théorique, des « contradictions réelles », c'est-à-dire des conflits sociaux et politiques. C'est ainsi que la revendication de l'individualisme bourgeois contre l'ordre nobiliaire hiérarchique s'est reflétée dans l'opposition, à l'idée d'un ordre social naturel voulu par Dieu, du mythe d'un état naturel d'indépendance. La question de la vérité de pareilles thèses n'a plus pour Marx de signification théorique, mais seulement pratique, et même pragmatique, pour autant que leur solution réside dans la *praxis* révolutionnaire³⁵. De ce point de vue, les questions spéculatives sont de faux problèmes.

*

Le scientisme semble toutefois donner une vision assez peu objective de la science en la caractérisant par l'accord des esprits, quand leur désaccord serait le propre de la philosophie. Car l'accord en question est sans doute le but que la science cherche à obtenir par ses preuves, parce qu'on se dit qu'*en droit* la preuve d'une vérité lui donne une validité objective. Mais dans la mesure où cet accord n'est que de droit, la philosophie peut tout autant le revendiquer, car avant que des esprits soient mis d'accord par des preuves, il faut qu'ils les comprennent. En revanche, on peut remarquer qu'*en fait* la science, considérée dans sa réalité concrète, n'est pas moins affectée par le désaccord que la philosophie. « Dans les sciences, écrivait Descartes, (...) il n'y a peut-être pas une question sur laquelle les savants n'aient été souvent en désaccord »³⁶. La lumière est-elle l'effet d'une onde, ou de corpuscules, ou des deux à la fois, ou d'aucun des deux, mais d'autre chose? L'évolution est-elle une série de hasards? Il y a là deux débats, dont on ne

35. Voir: Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, Thèses sur Feuerbach II, VIII et XI.

36. Descartes, *Règles pour la Direction de l'Esprit*, II, Pléiade p. 40.

peut dire que la science les ait clos. On peut certes objecter que celle-ci n'existe comme telle que lorsqu'elle réussit à échapper à la contradiction, et qu'il ne faut donc pas confondre la science et le discours des scientifiques. Mais rien n'empêche d'en dire autant de la philosophie et du discours des philosophes. Ce que le scientisme oppose à la philosophie, c'est en fait une vision de la science assez oublieuse de la réalité de son histoire, qui est marquée par l'erreur, le doute, et le conflit des explications opposées – tel le phlogistique de Stahl, que Kant prenait pour une découverte qui assurait à la chimie sa scientificité³⁷, à l'époque même où Lavoisier le réfutait. Bachelard, pourtant passablement scientiste, soulignait que « la raison scientifique » est « risquée, sans cesse reformée, toujours auto-polémique »³⁸. En fait, l'accord des esprits ne peut être qu'un effet de la vérification, lorsqu'elle est comprise, et non pas un critère de la vérité. Tout au plus peut-il servir d'indice, ou de critère extérieur pour ceux qui, n'étant pas spécialistes d'une discipline, ont avec elle un rapport de *foi* et non pas de science. En soi, rien n'empêche que la « communauté scientifique » soit d'accord sur ce qui se révélera être une erreur, comme Leibniz le souligne à propos de Copernic³⁹. Pascal, on le sait, dut lutter pour faire admettre ses thèses sur le vide.

37. Voir: Kant, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p. 17.

38. Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, p. 47.

39. *Nouveaux Essais*, Livre IV, ch. 2, GF p. 327. Même s'il a pesé lourd dans l'histoire de la pensée, le cliché kantien antimétaphysique de l'*accord des esprits* peut apparaître quelque peu suranné, pour ne pas dire fantasmagorique. On connaît désormais l'épopée qu'aura été la démonstration mathématique, au bout de 358 ans, de la conjecture de Fermat selon laquelle il est impossible de trouver des entiers X, Y, et Z qui soient des solutions de l'équation : $X^n + Y^n = Z^n$ pour $n > 2$. Selon l'avant-propos du livre d'un excellent historien de cette « affaire (...), seule peut-être une demi-douzaine de gens dans le monde pouvait pleinement (la) comprendre » (Simon Singh, *Le dernier théorème de Fermat*, trad. fr. Hachette 2004, p. 11). Andrew Wiles serait-il le seul à comprendre sa démonstration, la valeur probatoire de celle-ci ne dépendrait aucunement du nombre de ceux qui y accéderaient : il se pourrait fort bien qu'il n'y ait aucun accord à son sujet, sans que cela lui ôte son caractère de vérité mathématique. Et lorsque l'on dit aujourd'hui : « on sait que le dernier théorème de Fermat a été démontré », cela signifie en vérité : un très grand nombre de personnes, qui ont

Du désaccord des savants, Descartes ne conclut pas à l'impossibilité de la science : « chaque fois que sur un même sujet deux d'entre eux sont d'un avis différent, il est certain que l'un des deux au moins se trompe »⁴⁰. On ne voit pas ce qui empêcherait *a priori* de dire la même chose des philosophes. Le scepticisme se l'interdit, mais c'est alors qu'il tombe dans l'inconséquence. Constaté le désaccord, c'est encore, comme il le veut, s'en tenir au « phénomène »⁴¹, mais cela ne gêne personne et, au contraire, tout le monde est d'accord là-dessus. En revanche, le scepticisme peut difficilement, de cette seule constatation d'un désaccord, inférer l'impossibilité d'un accord, car ce serait dépasser le fait constatable en direction d'une nécessité essentielle. On voit qu'en fait le scepticisme oppose à la philosophie, telle qu'elle est historiquement, une certaine conception de ce qu'elle devrait être, qui pose qu'elle ne pourrait être vraie qu'à la condition de ne pas être sujette à la contradiction. On peut d'ailleurs remarquer que cette conception est très exactement celle que formula Aristote lorsque, fondant la métaphysique, il énonça le principe de contradiction. Or on ne peut récuser l'idée d'une vérité philosophique, si l'on s'estime capable de savoir ce que devrait être la philosophie pour être conforme à son essence. L'inconséquence du scepticisme est de chercher dans la philosophie la preuve qu'il n'y a pas de preuve en philosophie : il fait ainsi lui-même la preuve de ce qu'il nie. Pour éviter le paralogisme sceptique, il faudra admettre que l'existence d'un désaccord ne prouve rien : elle est tout au plus l'indice d'une difficulté, peut-être plus grande, parfois, que celles que l'on rencontre dans les recherches scientifiques, mais sûrement pas la marque d'une impossibilité.

eu vent de l'affaire, *croient* que cette démonstration a enfin abouti, tout comme, au XIII^{ème} siècle, quelqu'un pouvait dire dans le même sens : je sais qu'un certain Thomas d'Aquin, à l'Université de Paris, démontre l'existence de Dieu de cinq manières – lesquelles ont fait l'accord de beaucoup plus d'esprits que n'en fera peut-être jamais la preuve d'Andrew Wiles.

40. Descartes, *loc. cit.*

41. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 10, 19.

Pour convertir à la philosophie, Aristote usait dans son *Protreptique* d'un étrange argument : « s'il faut philosopher, il faut philosopher, et s'il ne faut pas philosopher, il faut philosopher »⁴². Ce que des commentateurs expliquent ainsi : « si l'on dit qu'il n'y a pas de philosophie, on use de démonstrations pour réfuter la philosophie, car la philosophie est la mère des démonstrations »⁴³, et « personne ne peut porter un jugement négatif sur une chose sans la connaître préalablement »⁴⁴. L'argument paraît évidemment très formel, et ne pas prouver grand chose. Mais il repose sur le fait que la définition de la philosophie, et la question de sa nécessité, relèvent de la philosophie elle-même, tandis que la question de savoir ce que c'est que de faire des mathématiques, si et pourquoi il faut en faire, n'est pas une question qui relève des mathématiques, mais bien plutôt de la philosophie : « car il appartient au philosophe de disputer de ce qui dans la vie est à faire ou à ne pas faire »⁴⁵. La philosophie est née de la nécessité d'une réflexion sur les savoirs, que ceux-ci n'avaient pas opérée, se consacrant à l'étude de leurs objets respectifs. Mais cette réflexion a fait de la philosophie un savoir qui réfléchit sur lui-même autant que sur les autres, de sorte qu'on ne saurait nier la possibilité d'un savoir qui dépasse les sciences sans postuler la possibilité d'un tel savoir. L'intérêt d'un tel argument est en outre de faire la preuve par le fait que l'existence d'un désaccord ne prouve rien, puisque deux positions opposées peuvent en vérité revenir au même, et qu'un désaccord apparent peut recouvrir un accord latent. Il n'est donc pas évident que, comme le suppose le scientisme, il n'y ait pas de solution philosophique aux problèmes posés par les désaccords entre écoles philosophiques.

42. Olympiodore, in *Alc.*, p. 144 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p. 27).

43. David, *Proll.* 9 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p. 28).

44. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 6, 18 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p. 28).

45. Lactance, *Institutions*, 3, 16 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p. 28).

On peut alors reconsidérer la thèse de Marx sur la vanité des débats philosophiques détachés de la pratique. Il serait certes contradictoire d'y voir la solution théorique d'un débat théorique sur la possibilité d'une vérité philosophique. Son intérêt est peut-être au contraire qu'elle évite cette contradiction en renvoyant à la *praxis* la vérification de l'inanité de tels débats. D'après la 2^e thèse sur Feuerbach, cela semble vouloir dire que la vérification d'une thèse se confond avec la démonstration de son efficacité politique, c'est-à-dire de sa puissance de transformation sociale, de même que les propositions scientifiques se vérifient dans l'efficacité de leurs applications techniques. C'est évidemment à une telle vérification que Marx en appelle, comme à la seule possible, pour ses propres thèses. Il est donc parfaitement conforme à la logique de la pensée de Marx de lui opposer l'échec historique du marxisme à opérer une transformation de la société conforme non seulement aux vœux, mais plus essentiellement aux annonces de Marx, car il a présenté sa doctrine comme une science du passé et de l'avenir historiques de l'humanité. On a aujourd'hui de sérieuses raisons de penser, et beaucoup le pensent, que l'histoire a fait la preuve de la vanité d'une doctrine selon laquelle – c'était le *credo* positiviste – la révolution politique doublée du progrès technique suffirait à éliminer comme autant de faux problèmes les questions spéculatives de la philosophie. Tel était le sens du matérialisme de Marx. Là où il a été mis en application, il a conduit à un embrigadement, voire à une persécution des consciences qui a provoqué leur révolte, posant au pouvoir des problèmes qu'il était incapable de résoudre, et qui ont provoqué son effondrement. Quant aux sociétés dites libérales, elles ont paradoxalement mieux réussi que les régimes marxistes à mettre en œuvre le matérialisme de Marx, mais elles ont été l'objet d'une contestation qui a abouti à la crise de Mai 68, crise dont on a occulté la signification en n'en retenant qu'une volonté de libéralisation des mœurs, alors qu'il s'agissait aussi, et peut-être plus fondamentalement, de la mise en question du sens même de la société industrielle et productiviste, question à laquelle le progrès technique n'apportait par lui-même aucune réponse. Un tel mode de réfutation, factuel et historique,

peut paraître superficiel, mais la limite du marxisme, avec sa définition purement pragmatique de la vérité, est précisément qu'il n'en permet pas d'autre.

Kant paraît avoir été plus lucide que Marx en reconnaissant que certaines questions pouvaient bien être théoriquement insolubles, mais n'en étaient pas pour autant éliminables. C'était pour lui le cas des questions métaphysiques qui, alors même qu'elles ont une allure purement spéculative, portent sur le *sens* de l'existence en général, et de l'existence humaine en particulier, en ce qu'elles poussent le questionnement jusqu'à interroger sur l'origine et la fin de ce qui est. Kant n'a jamais pensé que l'humanité s'accomplirait en devenant indifférente à ces questions, ce en quoi Marx voyait l'accomplissement de l'athéisme⁴⁶. Tout en dénonçant dans la métaphysique une illusion transcendantale, Kant y trouvait l'expression d'un besoin inamissible de la raison humaine, et s'en justifiait en disant que « l'expérience n'est jamais pleinement suffisante pour la raison »⁴⁷ : la science fondée sur l'expérience ne donne que des explications partielles et conditionnelles, et se trouve de ce fait incapable de répondre à des questions ultimes. Or Kant voyait que ces dernières étaient cela même qui donne son sens à la science. Aussi les « idées » de la raison ont-elles pour lui un rôle *régulateur* par rapport aux « concepts » et aux « principes » dits *constitutifs* de l'entendement : comment prétendrait-on *savoir* expliquer quoi que ce soit si l'on ne pouvait *penser* la possibilité d'une explication ultime ? Mais cela revient à dire que la science est par elle-même incapable de savoir ce qui fait son propre sens. On admet aujourd'hui la séparation des jugements censément objectifs de la science et des jugements de *valeur*. Mais la rançon de cette séparation est qu'elle rend la science incapable de se prononcer sur ce qui fait sa valeur : on produit de la science sans savoir à quoi elle sert au fond, et Einstein aurait déclaré que, s'il avait su, il se serait fait plombier. Or la vraie question est : *à quoi sert la science, si la science ne peut savoir à quoi elle sert ?* Il est

46. Voir : Marx, *Manuscrits de 1844*, Communisme et propriété ; *La Sainte Famille* (trad. Molitor, t.II, p. 196).

47. Kant, *Prolegomènes*, § 57, éd. Meiner 1976, p. 117.

clair que l'absence de réponse à cette question rend l'entreprise scientifique en elle-même absurde, et éventuellement génératrice de catastrophes.

Kant a contribué à la séparation scientiste des faux problèmes philosophiques et des vraies questions scientifiques. Mais la philosophie critique atteste tout aussi bien leur inséparabilité. Car c'est de l'intérieur même de la science que surgissent les questions qui, si l'on en croit Kant, suscitent les antinomies philosophiques. Par exemple, c'est le principe scientifique de la causalité déterminante qui conduit logiquement à l'idée d'une cause première, sans laquelle l'explication reste toujours en suspens⁴⁸, et donc aussi à la question de savoir quel statut logique il convient d'accorder à la présentation d'une telle idée, ainsi qu'à la question de savoir si la science doit la récuser comme étrangère à ses prises, ou au contraire se limiter elle-même pour laisser place à ce qui la dépasse. Kant paraît moins naïf que Marx, même si de ce fait sa position paraît plus ambiguë, quand il affirme que de telles questions ne sont pas rendues caduques par l'avancement de la science, parce qu'elles se posent toujours aux limites de son investigation. Ce qui est mis en question par là, c'est la séparabilité des questions scientifiques et des questions philosophiques, c'est-à-dire tout aussi bien l'indépendance des sciences à l'égard de la philosophie. Il est d'ailleurs assez remarquable que certaines questions que Kant donnait comme métaphysiques aient cessé de l'être au sens où elles relèveraient d'une spéculation purement rationnelle : la question de la finitude temporelle de l'Univers est un thème majeur de l'astrophysique contemporaine, qui semble avoir désormais des indices décisifs de ce que l'Univers est en expansion continue à partir d'une ponctualité initiale à un instant zéro. C'est dès lors de l'intérieur même de la physique, exactement comme chez Aristote, que se pose la question de la dépendance de l'Univers à l'égard de ce qui le précède dans l'être : selon Edgar Morin, « la théorie du *big bang* (...) nous incite à voir dans l'inconçu

48. Voir : *id.*, *Critique de la Raison pure*, Preuve de la thèse de la 3^e antinomie, Meiner p. 463-464.

inconnu qui précède et déclenche la naissance de notre univers ni un vide, ni un manque de réalité, mais une réalité non mondaine et pré-physique, source de notre monde et de notre *physis* »⁴⁹. Si les questions philosophiques et scientifiques sont inséparables, on ne saurait considérer ces dernières comme réelles, et les premières comme phantasmatiques. Jacques Monod pose par exemple explicitement comme un problème de « philosophie naturelle »⁵⁰ la question de savoir si l'évolution est un hasard ou comporte une finalité : si ce problème est « central » pour « la biologie »⁵¹, mais insoluble par ses moyens propres, il s'agit de savoir comment le résoudre autrement que par une décision arbitraire.

Les membres du Cercle de Vienne, mais aussi Wittgenstein et Popper, ont prétendu opérer une « démarcation » entre les propositions qui peuvent être réputées scientifiques, c'est-à-dire vérifiables, et les autres, parmi lesquelles les propositions de la métaphysique – spécialement celles de Heidegger, la bête noire de Carnap –, mais tout aussi bien celles de la psychanalyse ou du marxisme, considérés comme des pseudosciences autant que l'astrologie. Le critère de démarcation invoqué est la *testabilité* des propositions, c'est-à-dire la possibilité de produire une observation qui permette de s'assurer si une proposition est vraie ou fausse, en regardant si les conséquences qu'elle implique se produisent effectivement. Ce critère a donné lieu au débat entre le « vérificationnisme » de Carnap et le « réfutationnisme »⁵² de Popper, mais ce débat est ici sans importance parce que le critère – c'est-à-dire la proposition selon laquelle n'a de validité scientifique qu'un énoncé empiriquement testable – est un énoncé qui ne peut pas plus être réfuté que confirmé par un test empirique. Dès lors, de deux choses l'une : ou le critère de démarcation se présente comme un dogme qui n'est pas moins « métaphysique » que ceux qu'il sert à rejeter ; ou il faut le présenter comme une simple « recommandation »,

49. Edgar Morin, *La Méthode*, t.I, p. 43-44.

50. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, sous-titre (Seuil 1970).

51. *Op.cit.*, p. 33.

52. C'est ce qu'il faut dire si l'on tient à parler français, car le verbe anglais *to falsify* ne signifie pas : falsifier.

comme le fit au bout du compte le Cercle de Vienne. On peut certes trouver très recommandable de fonder les propositions de la physique sur l'expérience, plutôt que sur de pures constructions abstraites : c'est ce que réclamait Aristote contre les platoniciens⁵³. Mais la raison d'être de cette recommandation ne saurait être qu'il n'y a pas de connaissance vérifiable autrement, car cette dernière proposition ne peut être fondée sur l'expérience, et apparaît donc auto-réfutante. De même, dire qu'il n'y a de vérité connaissable qu'en mathématiques et en science expérimentale, c'est poser une restriction épistémologique qui ne relève ni de l'une ni de l'autre, et ne devrait donc pas être considérée comme vraie, d'après cela même qu'elle énonce. La thèse néopositiviste sur la prétendue démarcation recèle donc en vérité un paralogisme.

On retrouve ici une difficulté inhérente à la philosophie critique, et qui concerne le statut logique qu'il faut accorder aux propositions maîtresses de la *Critique de la Raison pure*. La tâche de celle-ci était d'établir les limites de la *connaissance* au-delà desquelles il ne pourrait y avoir que de la *pensée*. Toutefois, les énoncés de la critique ne paraissent pas relever de la définition de la connaissance qu'ils énoncent, à savoir celle d'une synthèse de données sensibles et d'*a priori* intellectuels. Si la connaissance s'effectue, dans la science, sous la forme de cette synthèse, les énoncés de la critique ne peuvent relever que de la pensée, et non pas de la connaissance, mais il est demandé à cette pensée, contradictoirement, de connaître les limites de la connaissance : le paradoxe du criticisme est que la connaissance des limites de la connaissance ne peut relever que de la pensée, qui est supposée ne pas être une connaissance. C'est pourquoi l'on peut dire, et beaucoup l'ont pensé, que les thèses principales de la critique ne sont pas moins méta-scientifiques que celles de la métaphysique dite dogmatique, qu'elles prétendent rejeter. Le projet critique était en fait – consciemment – le même que celui qui donna naissance à la métaphysique comme réflexion sur les principes des sciences constituées, pour autant que, comme Platon le souligne dans la

53. Voir : Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, Livre I, ch.2, 316a 6 s.

République, ces sciences ne font que présupposer leurs principes sans chercher à en rendre compte⁵⁴. Mais dès lors qu'une telle réflexion s'avérerait nécessaire pour fonder la scientificité de ces sciences, il devenait contradictoire de penser qu'on ne pouvait connaître autrement qu'elles, comme si la physique expérimentale pouvait nous instruire sur la possibilité de connaître ce qu'elle ignore. Tout le scientisme est là, et Kant n'y a pas échappé : il revient à croire que la possibilité reconnue d'une science mathématique ou expérimentale équivaut à reconnaître l'impossibilité d'un autre genre de connaissance. C'est pourquoi Hegel jugeait « l'ancienne métaphysique »⁵⁵ supérieure sur ce point à la philosophie critique : elle ne croyait nullement qu'il suffit de penser pour connaître, puisque précisément elle opposait les pensées vraies et les pensées fausses ; mais elle ne voyait aucune raison de refuser le titre de connaissance à la conclusion rationnelle d'une vérité non sensible. Et en effet, un tel refus ne pourrait se justifier que par une vérité de cet ordre : il n'y a donc pas lieu d'y voir un principe rationnel, mais plutôt un préjugé auto-réfutant.

Rien n'est pour autant résolu. Dire qu'il est impossible de déclarer impossible une connaissance méta-scientifique ne suffit pas pour savoir de quoi elle peut être faite, c'est-à-dire ce qui dans cet ordre peut être énoncé comme vrai. Kant juge que c'est impossible parce qu'à vouloir dépasser les connaissances scientifiques, on tombe selon lui sur l'indécidable : l'expérience lui paraît incapable d'apporter une réponse sur les questions de cosmologie fondamentale. Or on peut voir là simplement une incapacité de ce qu'on appelle les sciences à résoudre des questions qu'elles rendent pourtant inévitables : l'entendement scientifique ne sauverait sa cohérence et sa capacité probatoire qu'en renonçant à ces interrogations qui dépassent celle-ci, et menacent celle-là. On est alors amené à se demander en quoi peut consister ce dépassement que la science n'est pas capable elle-même d'opérer. Selon une première interprétation, le dépassement pourrait

54. Voir : Platon, *République*, VI, 510c.

55. Hegel, *Encyclopédie*, § 28 (trad. fr. Gallimard 1970, p. 100).

consister à résoudre les contradictions que la science ne résout pas : cela reviendrait à montrer qu'il n'y a pas d'antinomie, puisque la contradiction est évitable, et donc à fonder la méta-science sur le même principe que la science, à savoir le principe de contradiction. Il est clair toutefois qu'il y a déjà là une conception de ce que peut et doit être, pour être vraie, une philosophie qui va au-delà de la science : une philosophie ne pourrait être vraie qu'à la condition de ne pas être contradictoire, et, comme le dit Descartes à propos des savants, si des philosophes se contredisent, il faut que l'un se trompe. Une telle interprétation, qui revient à admettre qu'il y a des erreurs philosophiques, peut être considérée comme aristotélicienne, même s'il faut dire qu'en ce sens, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume, Kant et Auguste Comte sont aristotéliciens, et que cette conception de la philosophie inspire le scepticisme lui-même. Mais le dépassement prête à une autre interprétation, qui consiste elle aussi à situer la vérité accomplie dans ce que la science laisse hors de ses prises, mais qui se refuse à admettre que la vérité philosophique ne puisse être *a priori* que non-contradictoire. C'est ainsi que Hegel pense que l'antinomie n'est pas l'échec de la raison, mais au contraire la vérité que la raison est seule capable de connaître par-delà les visées limitées de l'entendement scientifique. Hegel reproche à Kant de n'avoir retenu que quatre antinomies, au lieu de voir que la contradiction constitue bien plutôt la vérité universelle essentielle à toutes choses, et qu'« il n'est partout *absolument rien* où il ne soit possible et nécessaire de mettre en lumière la contradiction »⁵⁶ : la vérité de la philosophie consisterait alors à penser la nécessité de la contradiction, que l'entendement scientifique cherche perpétuellement à éviter ou à réduire. Autrement dit, ou bien des philosophes se trompent parce que la réalité n'est pas contradictoire, ou bien on doit les considérer tous comme également dans le vrai, parce que leur contradiction traduit celle de la réalité elle-même. On voit surgir un nouveau sujet de débat, un problème dont la solution excède radicalement la science dite objective, qui pourtant ne cesse d'en

56. *Op.cit.*, § 89 R.