



PHARES

Vol. 5

automne 2004

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de Philosophie de l'Université Laval
- CADEUL
- Association des Étudiants et Étudiantes de Laval Inscrits aux Études supérieures (ÆLIÉS)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie (ACEP)
- Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie (AGEEPP)

Revue Phares
Bureau 514
Pavillon F.-A.-Savard,
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
<http://www.phares.fp.ulaval.ca>

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

François Chassé

RÉDACTION

François Chassé

Julie Baribeau

COMITÉ DE RÉDACTION

Julie Baribeau

Joëlle Boivin

Maxime Bonin

Antoine Cantin-Brault

François Chassé

Louis-Philippe Demars

Pierre-Luc Dostie-Proulx

Nicolas Fillion

Mathieu Gauvin

Étienne Groleau

Caroline Mineau

Marc-André Nadeau

Mathieu Robitaille

ASSISTANCE À LA RÉDACTION

François Boucher

Stéphanie Grimard

Sébastien Malette

INFOGRAPHIE

Paul-Émile Boulet

MISE À JOUR DU SITE INFORMATIQUE

Pierre-Luc Dostie-Proulx

PUBLICITÉ ET DISTRIBUTION

Antoine Cantin-Brault

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section COMMENTAIRES, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

PROCHAINS DOSSIERS :

Quel portrait de notre époque se dessine à travers l'art québécois ?

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} février 2005.

La démocratie est-elle possible et souhaitable pour tous les peuples ?

DATE DE TOMBÉE : 1^{er} août 2005.

Nous vous invitons à consulter notre site internet (<http://www.phares.fp.ulaval.ca>), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*. Cette initiative a pour but de susciter des débats autour des textes. Le comité de *Phares* espère que vous serez nombreux à y transmettre vos réactions.

Table des matières

In Memoriam – Jacques Derrida (1930-2004) 7
STÉPHANIE GRIMARD

Dossier : Philosophie et science 9

L'épistémologie en tant qu'idéologie pour le système de la science 15
BENOÎT ARSENAULT

Savoir scientifique et légitimation : l'état postmoderne des rapports entre science et philosophie selon Jean-François Lyotard 32
FRÉDÉRIK BRUNEAULT

L'influence technologique sur la recherche philosophique 48
PIERRE-LUC DOSTIE-PROULX

Amour scientifique de la sagesse 61
ÉRIC LAPOINTE

Science et philosophie : la *déconversion* de Piaget 68
SÉBASTIEN MALETTE

La technoscience, un défi pour la philosophie 79
MONELLE PARENT

Commentaires

Fonder objectivement la morale : une vaine tâche ? 93
FRANÇOIS DOYON

« Être » ou « avoir » un corps : intention implicite d'échapper à la condition humaine ? 107
RODRIGO GARCIA

Relecture du *Cratyle* 125
JEAN-SÉBASTIEN HARDY

Entre norme et spontanéité. La question kierkegaardienne du mariage 140
MATHIEU LAVOIE

Un nouveau défi pour la philosophie. Sur les *Méditations pascaliennes* de Bourdieu 157
JÉRÔME MELANÇON

In Memoriam

Jacques Derrida (1930-2004)

Apprendre à vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir, à prendre en compte, pour l'accepter, la mortalité absolue, sans salut, ni résurrection, ni rédemption – ni pour soi ni pour l'autre. Depuis Platon, c'est la vieille injonction philosophique : philosopher, c'est apprendre à mourir¹.

Un événement – le plus singulier, le plus inaccessible à l'esprit qui soit (la « possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*² ») – s'est produit le 9 octobre dernier : la mort, celle d'un philosophe qui s'est si longtemps et si profondément interrogé sur la signification de son attente. Cet événement, pour en apercevoir toute la portée, doit s'accompagner d'une prise de conscience de ce qui vient de disparaître : « la mort ne nous prive pas seulement de quelque vie dans le monde [...] mais chaque fois, sans limite, de quelqu'un par qui le monde, et d'abord notre monde, se sera ouvert de façon tout ensemble finie et infinie, mortellement infinie³ ». Mais comment, par quel geste impudique parlera-t-on de ce nom propre maintenant dépourvu de référent comme d'un sujet ou d'un objet, sans commettre par ce geste même une grave « infidélité posthume⁴ » ? On pourrait dire, comme tant d'autres l'ont fait déjà, que Jacques Derrida est né le 15 juillet 1930 à El-Biar, près d'Alger, d'une famille juive ; qu'il était le philosophe français de notre temps le plus lu et le plus commenté à travers le monde, un survivant des « penseurs de 68 » (Althusser, Lacan, Foucault, Barthes, Deleuze, etc.) ; qu'il a passé sa vie entre l'école normale supérieure de Paris et les plus prestigieuses universités américaines ; qu'il a pris ouvertement position sur de nombreux enjeux politiques (récemment pour les sans-papiers et contre la guerre en Iraq) ; et qu'il a proposé une toute nouvelle forme de regard philosophique qui se place en marge des schèmes et des oppositions métaphysiques traditionnels, par lequel s'opère la déconstruction des concepts fondamentaux qu'ils ont rendu possibles, et dont sa pensée de la différance est l'un des fruits les plus féconds. Mais cette approche de l'événement ne lui serait pas fidèle. D'abord parce qu'elle élude la question du sujet

inédit de ce discours : ce n'est plus de Derrida, maintenant défunt, dont il est question, mais bien de lui *en nous*, offert déjà au travail de la mémoire intériorisante (qui n'en réduit pas pour autant l'altérité)⁵. Ensuite parce que la déconstruction ne saurait se comprendre comme une opération (de destruction ou de transformation) à laquelle Derrida voulait soumettre la tradition philosophique, mais consiste plutôt en l'observation attentive du système qui *se déconstruit* de l'intérieur – de même la différance n'est-elle pas un concept derridien mais bien « la possibilité de la conceptualité⁶ ». Le déplacement, qui s'inscrit – tout en le dépassant – dans le sillage de Nietzsche et de Heidegger (aussi de Marx et de Freud), ne se laisse pas décrire par les termes habituels de notre pensée, appelle une relecture et une réécriture simultanées dans l'horizon tracé par les ruptures du dernier siècle. C'est cette tâche que nous recevons aujourd'hui comme un héritage dont nous sommes responsables, et c'est en l'accomplissant sans nostalgie que nous déterminerons ce que Derrida aura été.

Écrire, c'est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que ma disparition future n'empêchera pas principiellement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire⁷.

STÉPHANIE GRIMARD

1. Jacques Derrida, propos recueillis par Jean Birnbaum dans un article du journal *Le Monde* du 18 août 2004.

2. Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, § 50), cité par Jacques Derrida dans *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 50.

3. Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003, pp. 137-138.

4. Terme employé par Proust dans *À la recherche du temps perdu* (t. VII, *Le Temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1954, p. 266).

5. Jacques Derrida, *Op. cit.*, p. 73 ; *Mémoires – Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 53.

6. Jacques Derrida, « La différance », dans *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 49.

7. Jacques Derrida, propos cités dans David Zerbib, « Derrida, l'impossible disparition », site internet de *L'Humanité*, page consultée le 21 novembre 2004, adresse URL : <http://www.humanite.presse.fr/journal/2004-10-11/2004-10-11-402072>.

Philosophie et science

Pour la majeure partie de leur histoire, celles que nous distinguons aujourd'hui comme étant les sciences et la philosophie marchèrent ensemble, sans qu'on les sépare en deux domaines distincts de la connaissance. On n'a qu'à nommer quelques grands noms pour s'en apercevoir : Aristote, Galilée, Descartes, Newton, Leibniz, Darwin, Durkheim, Mach, Rutherford, Einstein, Bohr, etc. Aristote avait des dizaines de disciples recueillant pour lui des données d'histoire naturelle ; Descartes ne se réservait que quelques jours par mois pour la philosophie, faisant le plus souvent de la physique et des mathématiques ; Newton a intitulé son ouvrage majeur *Principia Mathematica Philosophia Naturalis* ; Einstein et Bohr s'adonnaient à un débat de pointe en métaphysique. Et la liste pourrait continuer longtemps. Pour tous ces penseurs, la recherche empirique et celle spéculative – en termes contemporains, certains diraient scientifique et philosophique – sont de toute évidence complémentaires. La scission de la recherche en deux champs distincts n'est arrivée que bien tardivement dans l'histoire.

Selon Koyré, l'origine historique de cette scission se trouve dans la révolution scientifique des XVI^e et XVII^e siècles, inaugurée par Galilée en physique. Selon cette vue, la naissance de la science correspondrait à l'abandon du sens commun ; de son côté, la philosophie serait restée plus proche du sens commun. Pour cette raison, les ouvrages portant sur la naissance des sciences modernes lient souvent celle-ci à l'acceptation d'une méthodologie qui permet de contrôler expérimentalement l'aspect spéculatif de la connaissance. En philosophie, au contraire, le cadre de recherche est constamment remis en question et tout doit être recommencé à zéro à chaque fois. En fixant ainsi le cadre à l'intérieur duquel ils allaient œuvrer, les penseurs ayant influencé le développement des sciences modernes espéraient arriver à échapper à cet inlassable retour à la case départ. De nos jours par contre, à tort ou à raison, plusieurs courants de pensée soulignent avec insistance que cette « acceptation d'un paradigme » s'est faite à un prix trop élevé : étroitesse de vue, déshumanisation de la connaissance, désocialisation des penseurs,

explication au détriment de la compréhension, oublis des questions de fond, etc.

Cependant, aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, la séparation n'était pas encore consommée. Ce n'est que vers le milieu du XIX^e siècle que certains groupes se sont proclamés exclusivement « scientifiques » et qu'ils ont voulu couper tous les ponts avec la philosophie. Ces philosophies de la science – qui demeurent bien malgré elles des philosophies – ont voulu parer la science de ses propres fondements de façon à la rendre indépendante. Face aux spéculations des philosophes qu'ils trouvaient inacceptables, plusieurs courants ont tenté de rompre le contact : inductivisme, positivisme, empirisme logique, etc. Évidemment, ce déchirement a engendré une littérature abondante en épistémologie et le débat demeure encore d'actualité, bien que sous un aspect différent. En effet, le taux de production de l'activité que l'on a désormais dite scientifique – par opposition à celle dite philosophique – a été réellement impressionnant au XX^e siècle. La *big science* – celle requérant de grands moyens financiers, des appareils de laboratoires perfectionnés, ainsi que de vastes communautés de chercheurs – est arrivée à expliquer tant de phénomènes complexes et à développer tellement d'applications technologiques qu'elle est, de nos jours, souvent considérée comme le seul domaine produisant de « véritables » connaissances.

Ce développement des sciences modernes a amené une importante réorganisation des disciplines traditionnelles. Alors qu'il n'y avait jadis qu'une philosophie naturelle, maintenant il y a la philosophie et la science, qui elle-même est subdivisée. Ainsi, la situation actuelle se dessine ainsi : il y a deux disciplines qui ont comme visée la vérité, mais ayant des méthodes, des objets, des institutions et des préoccupations souvent différentes. La question que *Phares* pose dans ce numéro a donc comme but de susciter un débat à cet égard : *L'essor considérable de la science moderne depuis au moins deux siècles a-t-il modifié en profondeur la tâche de la philosophie ?* Évidemment, plusieurs approches sont possibles pour traiter un problème d'une telle complexité. Certains mettront l'emphase sur la pratique scientifique, en faisant une analyse historique, sociologique, anthropologique, économique, psychologique, éthique, etc. D'autres préféreront aborder l'aspect épistémologique, en procédant à une analyse des concepts de science et de philosophie. Certes, les deux

sont complémentaires et les textes du présent dossier développent plusieurs de ces aspects.

D'abord, BENOÎT ARSENAULT adopte le point de vue de la sociologie philosophique. Le problème général qu'il pose est celui de l'interaction entre un système social d'activité et son idéologie. Il présente d'abord le cas de l'économie capitaliste et de son idéologie, pour ensuite appliquer le modèle au système de la science. Dans ce cadre, il défend la thèse suivant laquelle l'épistémologie est l'idéologie de la science. Ainsi, l'auteur veut éclaircir quels rôles sociaux la philosophie et la science jouent et quelles instances sociales sont censées en être les destinataires.

Dans le deuxième texte, FRÉDÉRIK BRUNEAULT présente le point de vue du post-modernisme de Lyotard, soit celui d'une pragmatique du langage de la science. Il applique à la question de notre dossier la théorie selon laquelle le langage détermine les liens sociaux. Ainsi, les scientifiques agissent à l'intérieur d'un espace langagier articulé autour des enjeux reliés au savoir scientifique. De ce cadre, il pose un regard philosophique sur la science, entendue comme jeu de langage, afin d'examiner la nature de sa légitimation.

Ensuite, PIERRE-LUC DOSTIE-PROULX tente de déterminer si la tâche philosophique a effectivement changé sous l'impulsion du développement scientifique. Selon lui, le questionnement philosophique demeure par-delà le temps, mais l'expérience philosophique change dans sa méthode et son objet. La philosophie doit intégrer des découvertes scientifiques à sa réflexion et elle doit se pencher sur la manière dont la technologie transforme l'être humain. En somme, sa thèse est que pour comprendre l'évolution de l'expérience philosophique, il faut étudier comment la révolution technologique a affecté (et affecte toujours) notre intériorité.

ÉRIC LAPOINTE présente ensuite une réflexion inspirée de Heidegger. De ce point de vue, la philosophie précède principalement la science et, de là, le développement de la science ne peut avoir changé la tâche de la philosophie. Par contre, « la philosophie, telle que pensée chez les Grecs, s'accomplit depuis au moins deux siècles dans sa possibilité la plus extrême par le biais des sciences modernes ». Ainsi, pour le philosophe, il s'agit de se rendre capable

de tourner le regard vers l'étant en tant qu'étant, dans une perspective globale.

De son côté, SÉBASTIEN MALETTE présente la vision subversive de Piaget portant sur la relation entre la science et la philosophie, qui se trouve à être une critique de la pratique philosophique actuelle. Cette critique se présente en deux temps : d'abord, elle dénonce les orientations de la philosophie institutionnelle et ensuite, elle dénonce le fait que cette philosophie ressemble bien souvent à du spiritisme. Selon ce point de vue, la différence entre philosophie et science n'est pas tant dans la nature des problèmes, mais bien dans la délimitation et dans la technicité croissante des méthodes de vérification (acceptées en science, souvent rejetées en philosophie). Ainsi, la tâche de la philosophie aurait changée : elle aurait à se mettre à l'heure de la science car « le propre d'une intelligence complète est de refuser de confondre les genres et de ne pas accepter comme une vérité démontrée ce qui n'est qu'hypothèse ».

Enfin, MONELLE PARENT présente deux tâches de la philosophie : sa tâche rationnelle (épistémologique) et sa tâche sociale (sociologique). En ce sens, « les problèmes surviennent en effet lorsque le point de vue sociologique est confondu avec le point de vue épistémologique ou pire, lorsque l'un de ces points de vue est imposé comme le seul valable ». Par la suite, elle présente un concept de technoscience et un concept de philosophie afin de pouvoir comparer leurs caractéristiques. Il en ressort que la rationalité technique des technosciences a amené une nouvelle forme d'éthique, propre à la philosophie actuelle. Enfin, elle entame une réflexion sur les réactions du système d'enseignement et de recherche face à l'essor des technosciences.

La question de ce dossier sera donc développée sous plusieurs angles dans les textes que *Phares* vous propose ici : Qu'est-ce qui fait l'unité de la philosophie, s'il y en a une ? Et la même question pour la science. La science est-elle nécessairement une technoscience ? Quels sont les principes de légitimation du discours scientifique ? Quelle est l'influence sociale du développement des sciences et comment la philosophie peut-elle ou doit-elle réfléchir ce problème ? Autrement dit, la question du fondement des sciences est-elle

d'emblée une question d'éthique ? Ou encore, comme le propose Lévi-Strauss, toute science est-elle une science sociale ?

Tout ce qui est humain est social, et c'est l'expression même de « sciences sociales » qui recèle un pléonasme [...] Et d'ailleurs, quelle science ne l'est pas ?

Comme nous l'écrivions il y a quelques années : « Même le biologiste et le physicien se montrent aujourd'hui de plus en plus conscients des implications sociales de leur découvertes, ou, pour mieux dire, de leur signification anthropologique. L'homme ne se contente plus de connaître ; tout en connaissant davantage, il se voit lui-même connaissant, et l'objet véritable de sa recherche devient un peu plus, chaque jour, ce couple indissoluble formé par une humanité qui transforme le monde et qui se transforme elle-même au cours de ses opérations. »¹

Dans cette situation, que plusieurs auteurs de notre dossier ont constatée, la nécessité de recherche interdisciplinaire devient criante. Mais trop souvent, quand ce cri vient des philosophes, il signifie que les scientifiques devraient se mettre à la philosophie, et la réciproque est négligée. Or, comme l'ont mentionné dans leurs textes P.-L. Dostie Proulx et S. Malette, cette exigence doit être réciproque : comment ouvrir un dialogue avec les scientifiques si ce n'est que pour leur dire que leur point de vue est trop étroit ? Peut-être faudrait-il accepter que pour développer « un point de vue universel », il faut prendre conscience de la manière dont l'être humain connaît, et que la philosophie a beaucoup à apprendre des sciences à cet égard. Ainsi, quand la volonté de dialogue et de coopération ne tient guère plus qu'en parole, on en arrive à des scissions entre les disciplines et à des polémiques inutiles. « Le doute se glisse, quand des raisons d'ordre pratique, dont on ne devrait pas perdre de vue qu'elles procèdent d'une convention administrative, sont exploitées jusqu'à leurs dernières conséquences au bénéfice d'intérêts professionnels, à moins qu'il ne s'agisse de paresse intellectuelle². »

Heureusement, la recherche interdisciplinaire semble reprendre vigueur dans certaines universités. On ne peut que saluer les efforts en vue de créer de tels groupes de recherche ou instituts, comme le

nouvel *Institut d'éthique appliquée* de l'Université Laval, créé sous l'impulsion de Luc Bégin. Cependant, il ne faut pas s'arrêter à l'éthique ; la recherche théorique a aussi besoin d'interventions multidisciplinaires, dont celles des philosophes. Ainsi, dans ce numéro, *Phares* espère que le lecteur trouvera d'intéressantes pistes de réflexion concernant une question on ne peut plus actuelle, celle de la tâche de la philosophie dans son rapport avec le développement de la science.

NICOLAS FILLION

-
1. Claude Lévi-Strauss, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », *Revue internationale des sciences sociales*, 16.4 (1964), p. 591.
 2. *Ibid.*, p. 581.

L'épistémologie en tant qu'idéologie pour le système de la science

Benoît Arsenault, *Université Laval*

Pour le présent numéro de la revue *Phares*, il nous est demandé de nous prononcer sur l'impact qu'a eu le développement des sciences pures sur les tâches qui reviennent aujourd'hui à la philosophie. Dans mon article, je me concentrerai cependant sur les tâches revenant aux disciplines philosophiques apparentées de près ou de loin à l'épistémologie, dans le cadre desquelles la philosophie est invitée à reconstruire les conditions sous lesquelles le discours de la science peut être considéré comme valide, soit les conditions sous lesquelles ses propositions peuvent à juste titre être considérées comme vraies. Par contre, je voudrais aborder cette question d'une manière quelque peu différente, en l'abordant selon un angle qui soit *externe* à la philosophie, et qui se réfère davantage au rapport existant entre les sciences et la philosophie tel que le sociologue peut l'observer. Je crois pertinent d'apporter ces précisions, pour que la philosophie ne s'illusionne pas outre mesure sur le rôle social de ses interventions, en particulier en épistémologie, et sur la place qu'elle peut occuper dans le cadre des discussions concernant l'évolution des sciences. Aussi le présent article est-il écrit avec l'idée que la philosophie en général doit prendre conscience du rôle social qu'elle joue, et dans quelles conditions son discours *peut être entendu* par la science elle-même et par les diverses instances sociales qui sont censées en être les destinataires.

Pour décrire l'interaction concrète possible entre ce que je désignerai maintenant tout simplement comme étant l'épistémologie et la recherche scientifique, je tenterai d'abord de présenter les grandes lignes d'une conception sociologique plus générale du rapport entre un système social d'activité et son idéologie telle qu'il est possible de l'extraire de la mise en application qu'en ont fait dans un tout autre domaine Luc Boltanski et Ève Chiapello dans leur ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme*. En me basant sur l'ouvrage de Thomas Kuhn intitulé *La structure des révolutions scientifiques*, qui possède

l'avantage de présenter le développement de la science selon une perspective qui reste beaucoup plus sociologique que philosophique, je tenterai ensuite de montrer de quelle manière l'interaction entre l'épistémologie et la science peut être interprétée comme un cas particulier de l'interaction généralement observable entre un système social d'activité et son idéologie.

1. Un modèle d'interaction entre un système social et son idéologie : le cas du capitalisme

Les sociologues Luc Boltanski et Ève Chiapello présentent en effet dans leur ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme*¹ un modèle théorique intéressant pour comprendre l'interaction entre un système social d'activité et son idéologie, et appliquent ce modèle pour proposer une nouvelle compréhension de la « dialectique du capitalisme ». Le modèle théorique mis de l'avant par ces deux sociologues appartient à la catégorie des théories des formes du changement dans la société, selon la terminologie de Raymond Boudon², et présente de ce fait de fortes affinités avec le modèle évolutif qu'utilise Thomas Kuhn pour décrire l'évolution de la science au cours de son histoire.

Le modèle que proposent Boltanski et Chiapello se base sur une sorte de « dialectique à trois termes », à partir de laquelle ils tentent d'interpréter l'évolution conjointe du capitalisme, de son idéologie et de ses critiques. Dans le cadre de ce modèle, le capitalisme lui-même forme le premier terme de cette « dialectique », et il est défini par Boltanski et Chiapello comme une forme d'organisation sociale structurée selon « une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques³ ». Dans l'optique de ces deux sociologues, le capitalisme forme bel et bien un *système*, selon une acception de ce terme fort voisine de celle qu'utilise le fonctionnalisme en sociologie, soit un *tout* dont les parties sont les conséquences des actions des individus sur le marché. Ce qu'il faut ici surtout souligner, c'est que le capitalisme, ainsi défini, forme dans sa globalité une réalité ayant acquis une forte indépendance à l'égard de la volonté des acteurs individuels, malgré le fait qu'il soit composé en dernière instance d'un entremêlement des conséquences

des actions de ces acteurs, de sorte qu'il est impossible de livrer du capitalisme une description adéquate en se basant uniquement sur la façon dont les acteurs se comportent en son sein. Pour reprendre un exemple mis de l'avant par Norbert Elias pour clarifier cette idée⁴, le capitalisme possède à l'égard des actions dont il forme le tout le même genre d'indépendance que possède une maison à l'égard des briques qui la composent : comme nous ne pourrions pas comprendre ce qu'est une maison à partir d'un examen même approfondi des caractéristiques des briques qui la composent, le fonctionnement du capitalisme ne se laisse pas déduire du mode d'action des acteurs individuels dont il dépend pourtant pour son existence.

Formant un tel système évoluant indépendamment de la volonté des acteurs, le capitalisme se trouve donc à évoluer d'une façon qui échappe en fait aux décisions individuelles. Comme il est possible de s'en rendre aisément compte par une simple observation de l'évolution de l'accumulation capitaliste dans son ensemble, cette évolution peut d'abord et avant tout être décrite comme *irrationnelle*, au sens où, de façon globale, le capitalisme poursuit une route d'accumulation qui fonctionne davantage sous le mode d'une pulsion pour l'accumulation qu'aucune « bonne raison » rationnelle ne pourrait vraiment justifier de prime abord. Ce caractère irrationnel de l'accumulation capitaliste ne signifie cependant pas que l'acteur poursuivant pour lui-même un but d'accumulation de capital se conduise de façon irrationnelle : l'atteinte même de son objectif implique qu'il doit mettre en œuvre certaines stratégies qui sont proprement rationnelles (selon une conception de la rationalité comme instrumentale). C'est l'assignation simple de l'accumulation de capital comme but du système ou de l'acteur qui s'avère ici irrationnelle, fruit d'une sorte de « passion pour l'accumulation » au niveau collectif, ou d'une passion pour les affaires au niveau individuel, et qui, au niveau du système capitaliste en son entier, pousse l'évolution de ce dernier dans une direction échappant à la planification rationnelle de quiconque. Répondant à un fondement davantage pulsionnel, l'évolution du capitalisme présente certains traits qui sont les corollaires de son irrationalité : elle se présente notamment comme infinie et illimitée, et forme une sorte de force qu'il serait bien impossible aux individus d'interrompre.

Étant composé d'un entremêlement des conséquences des actions individuelles, le capitalisme se trouve cependant dans une situation quelque peu particulière, puisqu'il dépend pour son existence des actions que les acteurs en concurrence peuvent poser, un peu comme la maison dépend pour son existence des briques dont elle est composée. La situation du capitalisme est toutefois quelque peu plus délicate : les unités dont il est composé, soit les individus, sont des volontés conscientes qui peuvent volontairement se retirer hors du capitalisme et cesser d'y participer. Le capitalisme se trouve donc dans l'obligation de motiver les acteurs à participer à son processus d'accumulation, et c'est l'esprit du capitalisme, soit l'idéologie du capitalisme et le second terme de la « dialectique à trois termes » du capitalisme, qui joue ce rôle. L'esprit du capitalisme, dès lors défini comme « l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme⁵ », se doit en effet de présenter les bonnes raisons que les acteurs peuvent avoir de participer au capitalisme, bonnes raisons pouvant se traduire en termes de promesses de bienfaits tant au niveau individuel que collectif.

En ce sens, l'un des rôles les plus importants de l'esprit du capitalisme, et sur lequel je voudrais insister ici, est celui de montrer, sur le plan idéologique, que le capitalisme est capable de répondre à des critères pouvant être décrits en termes de *justice*. Comme chacun le sait, le capitalisme, par son évolution, crée de nombreuses inégalités sociales, en ce que l'essentiel de la richesse sociale tend à s'y concentrer en un nombre relativement petit de mains. L'esprit du capitalisme doit montrer que pour une bonne part, ces inégalités ne relèvent pas d'un dysfonctionnement du capitalisme, mais qu'elles sont plutôt révélatrices d'une juste répartition des fruits du travail social en fonction de l'apport de chacun. Pour rendre cette idée la plus claire et, surtout, la plus convaincante possible, il convient de faire un parallèle entre le capitalisme et ce qui se passe dans le cadre de compétitions sportives.

Dans une épreuve sportive, nous pouvons en effet retrouver, à plus petite échelle, un système de distribution des gratifications qui, tout en se faisant fort inégalitaire (il n'y a qu'une seule médaille d'or

attribuée pour un nombre considérable d'athlètes), répond à un critère de justice conçue comme une juste distribution des gratifications en fonction des mérites individuels. Le principe de l'épreuve sportive est après tout de récompenser, en lui attribuant la médaille d'or, l'individu qui aura le mieux franchi une épreuve à laquelle lui-même et tous ses compétiteurs se soumettent d'une façon tout à fait libre. D'une certaine manière, le sportif se soumet à la même épreuve que tous ses adversaires, et il est unanimement considéré comme « juste » que la plus haute gratification revienne à celui qui a fait le mieux preuve de ses aptitudes à surmonter l'épreuve. Il en va quelque peu de même dans le capitalisme : la réussite sur le marché des affaires est en quelque sorte « l'épreuve » à laquelle se soumettent les acteurs, et l'esprit du capitalisme doit montrer que la distribution des « parts du gâteau » revient normalement et conformément à une répartition juste des biens ainsi produits à ceux d'entre les gens d'affaires qui font le meilleur emploi de leurs aptitudes pour les affaires. C'est d'ailleurs cet aspect « récompense » de la richesse matérielle qui motive d'abord et avant tout les gens d'affaires à se jeter dans le « bain » du capitalisme, et c'est ce qui rend essentiellement la poursuite des affaires si passionnante au niveau individuel.

Pendant, pour que l'esprit du capitalisme soit capable de motiver de façon efficace les acteurs à participer au capitalisme, et puisque les acteurs eux-mêmes, étant des êtres rationnels, ne sont pas disposés à se laisser séduire par un discours qui ne viserait qu'à les manipuler ou à les tromper, l'esprit du capitalisme doit servir également d'élément moteur à d'éventuelles restrictions des excès potentiels du capitalisme et de base réelle à la fondation de certaines institutions destinées à contrôler les éventuels dérapages que pourraient effectuer certains acteurs et qui pourraient désavantager certains d'une façon « injuste ». Le droit est sans doute à ce sujet l'un des principaux mécanismes de contrôle du bon fonctionnement du « jeu » capitaliste, sans lequel ce dernier serait encore plus fortement la jungle qu'il a souvent la réputation d'être : le droit a en effet pour rôle de définir de quelle façon l'accumulation capitaliste peut se faire et de quelle façon l'obtention de valeurs ou de parts de marché peut être considérée comme un juste emploi de ses aptitudes pour les

affaires et quelles méthodes peuvent au contraire être considérées comme de la « tricherie ».

Au cours de certaines périodes historiques, il peut cependant arriver que le droit n'arrive que beaucoup plus mal à contrôler certains excès du capitalisme, et que les inégalités créées n'arrivent plus socialement à être décrites par l'esprit du capitalisme comme une juste répartition des fruits du travail social en fonction de l'apport concret de chacun dans le processus d'accumulation. Lorsque de telles situations surviennent, il peut arriver qu'une partie de la population, et, en particulier, les moins bien nantis, ne trouvent plus de « bonnes raisons » de participer à un capitalisme où les « tricheurs » semblent régner impunément. Il en résulte alors ce que Jürgen Habermas nommait dans *Raison et légitimité* une crise de motivation⁶, par laquelle un nombre important d'acteurs expriment, par leurs discours ou leurs gestes, une volonté de se mettre à l'écart d'un tel système.

Lorsqu'une telle crise se prolonge peut apparaître avec suffisamment de force ce qui est chez Boltanski et Chiapello le troisième terme de leur « dialectique » du capitalisme, soit la critique du capitalisme, dont le rôle social est d'emblée de dénoncer le processus d'accumulation capitaliste comme générant des inégalités injustifiables. Une telle critique, pour pouvoir s'en prendre à l'idéologie du capitalisme, doit en quelque sorte s'adresser à elle d'égal à égal, de sorte qu'elle invoque souvent le même concept de justice que l'idéologie, mais en accusant cette dernière de ne pas réaliser son contenu. De l'apparition d'une telle critique du capitalisme s'ensuit généralement un dialogue (souvent orageux) entre ceux qui, pour des raisons qui sont de leur point de vue valables, adhèrent toujours à l'esprit du capitalisme et qui désirent que l'accumulation capitaliste se poursuive de la même manière, et ceux qui, souffrant des excès du capitalisme ou forcés d'assister impuissants à la souffrance d'autrui, refusent de participer à ce processus d'accumulation. Un tel refus de participer au processus d'accumulation capitaliste pouvant se traduire dans les faits par des baisses importantes de productivité nuisant à l'accumulation elle-même, les adeptes de l'esprit du capitalisme et leurs adversaires parviennent la plupart du temps à un com-

promis, prenant le plus souvent la forme de nouvelles législations ou d'une réforme de l'organisation du travail ; la crise surmontée, l'accumulation capitaliste peut reprendre normalement et de nouveau présenter les inégalités qu'elle induit comme une juste répartition des gratifications pécuniaires dans la société.

Pour ce qui est du propos qui est ici le nôtre, soit celui d'éclairer le rapport qui existe entre la science et l'épistémologie, il convient ici de procéder à quelques abstractions qui permettront d'interpréter les travaux de Thomas Kuhn à partir du modèle développé par Boltanski et Chiapello. Rappelons donc que ces deux sociologues utilisent pour leurs analyses une « dialectique à trois termes », dont le premier terme consiste en un système social d'activité pouvant être défini comme un processus d'accumulation fonctionnant d'une façon relativement autonome à l'égard des acteurs individuels, et que ce processus d'accumulation peut être décrit comme fonctionnant davantage, dans sa globalité, sous le mode pulsionnel. Cette accumulation, dans son ensemble, se fait donc sous un mode essentiellement irrationnel, tout comme elle peut être décrite comme principiellement illimitée et infinie. Par contre, puisqu'un tel système social d'activité se compose tout de même en dernière instance des conséquences d'actions individuelles, il a besoin de maintenir la motivation des individus à y participer via un discours idéologique, qui a pour rôle d'établir la correspondance entre la participation à ce processus d'accumulation et un *principe normatif* qui rend cette participation désirable tant pour l'individu que pour la collectivité, et qui sert de fondement à la fixation des règles de ce « jeu » de l'accumulation. Enfin, il est possible que la collaboration entre un système d'activité et son idéologie subisse certains « ratés », de sorte que peut survenir dans la société un conflit entre ceux qui considèrent le processus d'accumulation comme légitime eu égard aux prétentions normatives que l'idéologie élève en son nom et ceux qui considèrent ces prétentions normatives problématiques, pour une raison ou une autre.

Il est maintenant temps de voir de quelle façon ce modèle d'interaction entre un système et son idéologie peut être appliqué à une interprétation du fonctionnement des sciences, application qui, pour

juste qu'elle me semble être, peut sembler quelque peu paradoxale étant donné la perception courante que philosophes et scientifiques ont du travail de la science.

2. La science comme système social d'activité

Pour montrer l'application possible de ce modèle de l'interaction entre un système social d'activité et son idéologie au fonctionnement de la science, je me baserai principalement ici sur l'étude célèbre de Thomas Kuhn intitulée *La structure des révolutions scientifiques*⁷, en ce qu'elle présente l'immense avantage de fournir un modèle de l'évolution de la science qui soit externe au travail scientifique lui-même, de sorte que s'y trouve pris en considération le processus de développement de la science tel qu'il peut être observé par l'historien plutôt que tel qu'il peut être reconstruit dans une optique « d'auto-justification » telle que les philosophes tendent souvent à en produire. C'est d'ailleurs la relation entre le travail des scientifiques et le travail des philosophes des sciences que je voudrais ici présenter sous un angle quelque peu différent de celui qui est le plus souvent invoqué.

Pour appuyer la démonstration ici présentée, il faut d'abord rappeler brièvement de quelle façon Thomas Kuhn conçoit la façon dont se fait le travail dans le cadre de ce qu'il appelle la « science normale ». À cet égard, l'une des notions centrales employées par Kuhn est celle de « paradigme », défini par Kuhn comme un ensemble formé de divers éléments, tels une certaine conception du monde, un certain nombre de généralisations symboliques et de pré-supposés pour l'expérimentation, et un certain groupe de « valeurs scientifiques », qui permettent par la suite aux scientifiques de se consacrer à leur travail de recherche sans constamment remettre en question les bases même de ce qu'est le travail scientifique. Un tel paradigme, loin de fournir une conception figée du monde, a au contraire pour fonction d'ouvrir aux chercheurs un horizon important de problèmes à résoudre (ou d'énigmes pour reprendre le terme de Kuhn) auxquels se consacreront les chercheurs. Le paradigme fournit d'une certaine manière aux scientifiques le cadre à l'intérieur duquel ils pourront faire preuve de leurs aptitudes pour la recherche,

et c'est la réussite à l'intérieur de ce cadre de recherche et l'obtention de résultats probants qui déterminent le succès professionnel d'un scientifique. Et c'est principalement le fait de se consacrer pendant plusieurs années à la résolution d'une telle énigme qui rend pour les scientifiques leur travail si passionnant : l'énigme est une sorte de *puzzle* que le scientifique doit se montrer apte à résoudre, et l'intérêt que le scientifique éprouve pour son travail ressemble à celui ressenti, à plus petite échelle, par une personne cherchant par exemple à résoudre un casse-tête ou un mots-croisés.

Il advient cependant de temps à autre qu'un tel paradigme finisse par s'avérer inapte à fournir aux scientifiques de telles énigmes à résoudre : ces périodes historiques sont définies par Kuhn comme des périodes de *crises*, soit des moments au cours de l'histoire de la science où l'apparition d'anomalies scientifiques perturbe le fonctionnement normal d'un paradigme scientifique. Ces anomalies consistent le plus souvent en des phénomènes naturels nouvellement observés qu'il devient difficile ou impossible d'absorber à l'intérieur du paradigme scientifique en vigueur. Face à une anomalie persistante, les scientifiques tentent par tous les moyens de la faire cadrer à l'intérieur du paradigme en vigueur et peuvent se mettre à hasarder des hypothèses qui le plus souvent ne sont guère viables. Sur le plan personnel, Kuhn note qu'au cours de ces périodes de crises, les scientifiques en viennent souvent au découragement, puisque le travail de la science n'arrive plus à fonctionner d'une façon solide, et peuvent vivre une véritable crise de motivation ; il arrive même à l'occasion que certains scientifiques abandonnent tout simplement une science qui ne semble plus pouvoir fonctionner correctement. De telles crises, au cours desquelles le « jeu » de la science en vient à ne plus être amusant, parviennent généralement à être finalement surmontées par une révolution scientifique, par laquelle un scientifique, souvent un jeune ou un nouvel arrivant de la discipline concernée, propose une façon radicalement différente d'aborder la question de l'anomalie, de sorte que naît un nouveau paradigme destiné à remplacer le premier et à permettre à la science d'offrir aux scientifiques de nouvelles énigmes à résoudre.

À partir de ce rappel des principaux thèmes élaborés par Kuhn dans son ouvrage *La structure des révolutions scientifiques*, il est maintenant possible de faire quelques parallèles avec les thèmes développés par Boltanski et Chiapello qui nous aideront à caractériser la nature de la science et de l'idéologie qui est la sienne. La première remarque qui doit ici être faite concerne le statut, sur le plan sociologique, de la science en tant que telle. À ce sujet, la science, prise dans sa globalité, possède bel et bien les caractéristiques pouvant être attribuées à un système social d'activités, de sorte que c'est sans hésiter que sera employé ici pour la décrire le terme de *système de la science*. Nous pouvons en effet décrire le système de la science comme une forme d'organisation de la recherche répondant d'une façon méthodique à une exigence d'accumulation illimitée de connaissances destinées à décrire le fonctionnement de la nature d'une façon toujours plus précise. En ce sens, le système de la science, dans sa globalité, forme un tout qui reste logiquement indépendant à l'égard de l'action individuelle, consistant dans ce cas-ci en l'action du chercheur : la science peut en effet, dans sa globalité, être décrite comme un complexe formé de l'agglomération des conséquences de l'activité individuelle de tous les chercheurs. Tout ceci découle aisément de l'idée selon laquelle si, dans le système de la science, chaque scientifique ajoute en effet une pièce à l'immense ensemble qu'est la science, le scientifique individuel ne peut guère avoir d'influence sur la direction que prendra le développement scientifique dans son ensemble ; et s'il est possible qu'un seul individu puisse à un certain moment avoir un impact considérable, c'est certainement dans une mesure ressemblant à celle qui est accessible dans le système capitaliste aux « grands capitalistes ». Le système de la science, en ce sens, forme donc un ensemble *impersonnel*, se développant toujours dans une direction qui, pour les scientifiques individuels, ne peut que rester *imprévisible*.

Ensuite, et malgré les réserves qu'émet à ce sujet Thomas Kuhn, nous pouvons décrire le développement du système de la science comme un processus « cumulatif », au sens où la science parvient progressivement, par une « sélection naturelle » des théories les plus viables qui apparaissent en son sein, à une connais-

ce toujours plus précise des mécanismes de la nature. Sous cet angle, le système de la science apparaît donc comme un ensemble répondant à une *pulsion cumulative irrationnelle* de la collectivité, qui se fait fort à l'image de celle qui prévaut sur le marché capitaliste. Le processus d'accumulation de connaissances que représente le système de la science revêt en effet un caractère infini et incontrôlable, malgré le fait qu'il puisse parfois être quelque peu refréné ou endigué par certaines législations (concernant le clonage humain par exemple). Par contre, tout comme l'homme d'affaires sur le marché capitaliste ne peut lui-même agir irrationnellement s'il veut réussir ce qu'il entreprend, les scientifiques eux-mêmes doivent respecter les principes de base que leur dicte le paradigme à partir duquel ils travaillent s'ils désirent produire de la connaissance. Le scientifique professionnel, en effet, est essentiellement quelqu'un qui se consacre à la résolution d'un problème (ou d'une énigme, pour reprendre le terme de Kuhn) qui se présente à lui dans le cadre de la science normale, et c'est la possibilité de pouvoir résoudre cette énigme et le plaisir qu'il prend à la recherche de sa solution qui motivent concrètement le scientifique à effectuer son travail, et son succès professionnel dépend surtout de sa capacité à résoudre l'énigme à laquelle il travaille. Tout comme celui qui se consacre à la résolution d'un casse-tête ou d'un mots-croisés, c'est une *passion* pour la résolution d'un problème et pour la mise en exercice de ses aptitudes qui agit comme un élément moteur pour le travail de l'individu se lançant dans une carrière scientifique, et cette passion, comme toute passion, n'a en elle-même aucune teneur rationnelle. Tout ceci est loin de signifier que le scientifique ne doit pas se conduire de façon rationnelle dans l'exercice de son travail : tout comme celui qui fait un casse-tête ou un mots-croisés ne peut pas résoudre le problème auquel il s'attaque s'il procède n'importe comment, le scientifique doit appliquer rationnellement les démarches de recherche qui s'imposent pour la résolution de son problème, sans quoi sa recherche n'aurait aucune chance de réussir.

Cependant, le scientifique individuel, tout passionné qu'il puisse être pour son thème de recherche, ne se lancerait pas dans la résolution d'une telle énigme sans une sorte de garantie que le paradig-

me à partir duquel il travaille puisse effectivement lui permettre d'entrevoir des possibilités de résolution de cette énigme. Kuhn insiste beaucoup à ce sujet : la possibilité de résoudre l'énigme à laquelle un scientifique entreprend de s'attaquer est l'une des sources les plus importantes de la motivation individuelle des chercheurs dans le cadre de la science normale. Si un paradigme n'arrive plus à fournir cette promesse que les énigmes qu'il livre peuvent être résolues, les scientifiques peuvent en venir à se décourager et même, dans des cas extrêmes, à abandonner leur travail de recherche.

Ce genre de situation pose cependant un problème pour le développement du système de la science dans son ensemble : de la même façon que le capitalisme dans son ensemble dépend pour son existence des actions des acteurs économiques, et que son développement est optimal lorsqu'un nombre maximal d'acteurs y participe, le système de la science se trouve dans une relation de dépendance à l'égard des recherches que font les scientifiques et de la motivation qui les pousse à ces recherches. Le système de la science se trouve donc en quelque sorte dans la même situation que le système capitaliste, et doit lui aussi trouver un élément culturel qui puisse lui servir d'allié dans la vie quotidienne des chercheurs pour « entretenir leur flamme » pour la science et la ranimer au besoin. Le système de la science a en d'autres termes, tout comme le système capitaliste, besoin d'une idéologie qui puisse susciter l'adhésion non problématique au processus d'accumulation illimité et irrationnel qu'il représente.

L'hypothèse que je voudrais avancer ici est que l'épistémologie, cette sous-division de la philosophie dont le travail consiste en gros à reconstruire les conditions de validité du discours scientifique, peut jouer au moins partiellement ce rôle essentiel d'idéologie à laquelle les scientifiques peuvent avoir recours au besoin, en cas de crise du paradigme, pour justifier leur adhésion à un travail scientifique dont l'adhésion s'avère de plus en plus problématique. Évidemment, l'épistémologie ne joue pas à elle seule ce rôle motivateur pour les scientifiques ; il demeure tout de même que, en cas de *crise*, elle peut jouer un rôle majeur dans le rétablissement du contact entre

le travail scientifique lui-même et la pulsion collective à laquelle il répond, soit l'accumulation illimitée de connaissances.

3. L'épistémologie comme source normative pour l'idéologie scientifique et sa critique

Alors que le capitalisme a besoin, pour susciter l'adhésion des acteurs et pour inciter ces acteurs à y participer, que l'esprit du capitalisme démontre que les inégalités créées par le capitalisme ne sont pas dues à une quelconque injustice mais bien à une juste répartition des fruits du travail social en fonction de la contribution de chacun, le système de la science se retrouve lui aussi dans l'obligation de s'adjoindre un discours idéologique qui puisse faire ressortir un avantage normatif en faveur de la participation au processus d'accumulation de connaissances scientifiques. D'abord, la science, si l'on se rappelle qu'elle est un processus d'accumulation infinie de connaissances apte à livrer, dans sa globalité, un modèle toujours plus précis du fonctionnement des mécanismes de la nature, a besoin pour susciter l'adhésion des acteurs de se justifier en montrant le rapport qui existe entre le développement des sciences et la production de connaissances pouvant être considérées comme vraies. La science ne peut, en effet, en dernière instance, se trouver justifiée qu'à la condition que les scientifiques individuels soient convaincus que, par leur travail, ils participent à l'élaboration d'une sorte de maquette fiable de la nature, dont les théories correspondent de mieux en mieux à cette dernière.

Le discours idéologique de la science doit donc montrer d'une façon convaincante que le travail scientifique et ses méthodes se trouvent justifiés pour développer une conception toujours plus juste des mécanismes de la nature. Certes, à ce sujet, les progrès technologiques permis par les sciences forment un fait empirique militant grandement en leur faveur ; néanmoins, leur portée est limitée, la science de haut niveau émettant fréquemment des théories dont la vérification expérimentale doit, pour des raisons techniques, être reportée de plusieurs années. Dans ce contexte, la correspondance entre le travail de la science et la recherche d'une connaissance vraie peut être éclaircie par *l'épistémologie*, discipline dont l'objectif est

précisément de garantir que les connaissances acquises par la science remplissent bel et bien les conditions sous lesquelles elles peuvent être considérées comme vraies. À ce sujet, il faut toutefois noter que, en temps normal, l'accumulation de connaissances vraies est davantage comprise par les scientifiques sous le mode d'une évidence, et ne se trouve dès lors guère remise en question. Les scientifiques travaillant confortablement à l'intérieur de tel ou tel paradigme scientifique ne s'intéressent guère dès lors à l'épistémologie, qui ne ferait que répéter ce qui, pour eux, tombe sous le sens, à savoir que les connaissances acquises en période de science normale peuvent être considérées comme vraies lorsqu'elles sont acquises conformément aux exigences des méthodes de recherche en vigueur, et qu'elles pourront à toute fin pratique être considérées comme telles jusqu'à ce qu'une nouvelle théorie, plus précise, ne vienne prendre le relais.

Il arrive cependant de temps à autres que la science entre en période de difficultés, période au cours de laquelle, comme le disait Kuhn, le paradigme dominant d'un secteur de la science n'arrive plus à absorber, sur le plan théorique, un certain nombre d'anomalies observées en laboratoire. De telles périodes du développement de la science sont davantage que d'autres caractérisées par des tentatives théoriques souvent un peu excentriques destinées à faire cadrer les nouveaux faits découverts à l'intérieur du cadre théorique à partir duquel la science travaille habituellement ; la science se trouve alors à errer davantage, et le lien entre le développement de la science et l'accumulation de connaissances vraies peut dès lors sembler plus problématique. Les scientifiques peuvent lors de ces moments se découvrir un intérêt pour l'épistémologie, en ce que cette dernière est réputée pouvoir fournir aux scientifiques des moyens correctifs qui peuvent remettre la science sur le droit chemin de l'accumulation de connaissances, tout en fournissant aux scientifiques de « bonnes raisons » de persévérer dans leur travail, en dépit de la résistance momentanée de certains faits anormaux et en dépit du découragement dont ils peuvent alors être sujets.

Souvent, de telles anomalies finissent par être absorbées par le paradigme scientifique dominant. Par contre, lorsque ces anomalies

se font persistantes, un paradigme scientifique peut entrer en période de *crise*, soit une période au cours de laquelle la science semble s'avérer tout bonnement incapable d'absorber ces anomalies, de produire à leur sujet de la connaissance vraie et de remplir les promesses, en termes normatifs, que l'épistémologie fait en son nom. C'est au cours de telles périodes, note Kuhn, que peut apparaître un nouveau paradigme, soit une nouvelle façon de faire de la science qui entre littéralement en concurrence avec le paradigme qui était jusque là en vigueur ; et c'est alors que la science se trouve en quelque sorte divisée en deux « clans ».

Dans le premier clan, on retrouve les adeptes de l'ancien paradigme, qui considèrent qu'il ne vaut pas la peine de renouveler les outils de la science et que la crise qui la secoue n'est que passagère (et elle l'est effectivement à bien des occasions). Ce premier clan tend alors à utiliser l'épistémologie comme appui idéologique en faveur du paradigme scientifique dominant, en cherchant à montrer que ce paradigme remplit bel et bien, de façon générale, les promesses que l'épistémologie fait en son nom en termes d'acquisition de connaissances vraies, que la crise est principalement due à la nécessité de développer de nouveaux procédés de recherche qui pourraient enfin permettre d'absorber certaines anomalies, et qu'il ne faut pas sombrer dans la tentation de laisser tomber un paradigme qui a fait ses preuves sous la pression d'une anomalie qu'il pourrait être possible d'absorber sous peu.

Dans le second clan, on retrouve les adversaires du paradigme dominant, qui peuvent invoquer le principe normatif que l'épistémologie est censée fonder, soit la relation même entre l'exercice de la science et la production de connaissances vraies, pour montrer que la science ne s'avère plus apte comme auparavant à remplir les promesses que l'épistémologie fait en son nom. L'épistémologie liée à l'ancien paradigme peut alors être interprétée soit comme une idéologie désuète entravant le progrès scientifique en justifiant des procédés de recherche désuets, soit comme une idéologie dont la science, dans son développement concret, n'arrive plus à réaliser le contenu. La « critique » du paradigme scientifique dominant se base d'une manière ou d'une autre principalement sur l'exigence norma-

tive pour la science de produire des connaissances vraies, et ce pour montrer que les procédés en vigueur ne parviennent plus à remplir cette exigence et pour réclamer une « révolution » scientifique. L'insatisfaction de ce second clan envers le paradigme dominant peut ainsi favoriser l'émergence d'un nouveau paradigme, sorte de « législation scientifique » pouvant remettre la science sur la bonne voie et ouvrir un nouveau bassin d'énigmes scientifiques à la disposition des chercheurs.

4. Récapitulation

Pour présenter tous ces éléments d'une façon plus synthétique et d'une façon qui rende le parallèle entre le fonctionnement du système capitaliste et celui du système de la science plus évident, nous pouvons rappeler que la science dans son ensemble forme bel et bien un système, au sens d'une structure dont le développement transcende en quelque sorte les volontés individuelles. Le système de la science évolue dans son ensemble d'une façon qui reste foncièrement irrationnelle, en ce qu'il représente le résultat d'une sorte de pulsion collective pour l'accumulation infinie et illimitée de connaissances. Cependant, étant composé d'une agglomération des résultats de l'action individuelle de tous les scientifiques, le système de la science a besoin de la motivation de ces scientifiques à participer au processus d'accumulation de connaissances. Cette motivation, le système de la science la maintient par l'intermédiaire d'un discours idéologique permettant de présenter l'accumulation de connaissances comme désirable tant pour les individus que pour la collectivité. L'un des thèmes centraux de cette idéologie est abordé par l'épistémologie, dont le rôle est de garantir de façon convaincante aux scientifiques que le processus d'accumulation de connaissances auquel ils participent permet l'accumulation de connaissances vraies, et que cette épistémologie peut, au besoin, intervenir dans le cadre du processus de développement de la science pour contraindre les scientifiques à respecter ou, au besoin, à modifier les méthodes de la recherche scientifique que les scientifiques pourraient être poussés à abandonner à la première anomalie venue. L'épistémologie peut donc en quelque sorte contribuer à la stabilisa-

tion du système de la science et au maintien sans entrave du processus d'accumulation de connaissances qu'il représente, tant et aussi longtemps du moins qu'une crise majeure ne le perturbe pas.

-
1. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
 2. Raymond Boudon, *La place du désordre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998, pp. 25 à 27.
 3. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Op. cit.*, p. 37.
 4. Norbert Elias, *La société des individus*, trad. J. Étoré, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1997, pp. 41 à 47.
 5. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Op. cit.*, p. 42.
 6. Pour la description que Habermas fait de la crise de motivation, voir Jürgen Habermas, *Raison et légitimité* (1973), trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1978, pp. 99 à 119.
 7. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.

Savoir scientifique et légitimation : l'état postmoderne des rapports entre science et philosophie selon Jean- François Lyotard

Frédéric Bruneault, *Université d'Ottawa*

Le texte *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard s'intéresse aux questions soulevées par l'essor de la science moderne. Plus particulièrement, ce texte traite du problème de la légitimation du savoir scientifique ; il constitue une réflexion sur les conditions de cette légitimation. En ce sens, Lyotard porte un regard sur l'évolution des rapports entre science et philosophie au cours du développement de la modernité. Ce rapport sur le savoir, qui fut d'abord un rapport présenté au Conseil des Universités du Québec en 1979 sous le titre « Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées », constitue, selon nous, une avenue intéressante pour envisager les modifications imposées au travail philosophique par le développement du savoir scientifique.

Jeux de langage et lien social

Lyotard se propose d'analyser les différentes réponses données au problème de la légitimation du savoir scientifique à partir des faits de langage. Cette méthode axée sur les faits de langage peut sembler s'approcher en partie des travaux de la philosophie du langage de tradition analytique¹ qui articule langage et logique, mais elle se situe plutôt principalement dans la lignée des réflexions sur le langage de la tradition herméneutique et continentale² qui, elle, s'intéresse au langage en tant que possibilité même de l'existence et de l'ouverture à l'être. Partant du principe selon lequel le savoir scientifique lui-même, tout autant que les discours lui servant de légitimation, sont tous formés de différents types d'énoncés regroupés dans des ensembles cohérents, il adopte la méthode des jeux de langage pour aborder le problème spécifique de sa recherche. Dans cette optique, il différencie énoncés dénotatifs, énoncés performa-

tifs, énoncés prescriptifs et tous les autres types d'énoncés (interrogatifs, narratifs, littéraires...). Le passage d'un type d'énoncé à un autre et l'articulation de ceux-ci établissent selon Lyotard, un espace de jeu langagier balisé par des règles légitimées par un accord plus ou moins tacite entre les différents participants de ce jeu. Ces derniers arrivent à s'insérer dans le jeu langagier par des « coups », c'est-à-dire qu'ils soutiennent des énoncés qui participent au jeu et respectent les règles de celui-ci.

En ce sens, nous dit Lyotard, « un premier principe qui soutient toute notre méthode : c'est que parler est combattre, au sens de jouer, et que les actes de langage relèvent d'une agonistique générale³ ». Effectivement, les actes de langage, les « coups » soutenus par les participants du jeu, « coups » qui sont au fondement même de la possibilité du savoir (scientifique ou non), sont engagés dans une lutte qui, bien qu'elle n'oppose pas directement les protagonistes entre eux, suppose tout de même un affrontement entre les joueurs.

Or, selon Lyotard, ce sont ces mêmes « coups » de langage qui forment le lien social. Le jeu langagier doit être considéré comme constitutif des rapports sociaux, ceux-ci mettant en relation entre eux les individus, définissant alors l'ensemble sociétal. Les représentations modernes de la société peuvent être regroupées en deux ensembles, soit la société considérée comme un tout organique, une totalité unie (comme, par exemple, chez Parsons et Luhmann) ou encore la société envisagée comme étant fondamentalement divisée entre plusieurs groupes (comme, par exemple, chez Marx et l'École de Francfort). L'avenue proposée par Lyotard cherche à éviter cette dichotomie. Présentée comme la perspective postmoderne sur la nature du lien social, celle-ci met précisément l'accent sur les jeux de langage pour définir les liens qui unissent les individus. En effet, selon les approches modernes de la nature du lien social, l'organisation de la société repose sur l'intégration des individus, soit, suivant la première approche, dans la totalité sociale, soit, suivant la seconde, dans les sous-ensembles issus de la division du corps social. Or, dans un cas comme dans l'autre, les approches modernes concernant le lien social sont incapables, selon Lyotard, de rendre compte adéquatement de la société telle qu'elle s'est développée dans la secon-

de moitié du XX^e siècle. En effet, selon cet auteur, cette société a subi un grand nombre de modifications qui ont énormément changé l'ensemble social. L'informatisation et le développement technologique subséquent ont contribué à la volatilité des attachements sociaux et à la mobilité tant des individus que de leurs appartenances identitaires.

Dans cette perspective, Lyotard avance qu'il est nécessaire d'utiliser d'autres approches pour envisager la nature du lien social. Effectivement, d'après les approches modernes décrites plus haut, cette volatilité des liens sociaux caractéristique de notre époque est considérée comme une dissolution de la société puisque celle-ci n'est plus intégrée, soit comme totalité, soit comme ensemble divisé en groupes distincts, mais clairement identifiables. Pour Lyotard, ce diagnostic est erroné. Selon lui, les changements introduits dans les pratiques sociales ne sont pas une dissolution de la société, mais représentent plutôt une mutation des rapports sociaux, un passage de la modernité vers la postmodernité. La perspective postmoderne sur la nature du lien social cherche donc à éviter le dilemme entre les principales conceptions modernes de ce lien, et ce en accentuant l'attention sur les jeux de langage qui sont, dans cette perspective, constitutifs des rapports sociaux. Cette approche permet ainsi de rendre compte de la continuité du lien social, malgré l'effritement des liens sociaux tels qu'ils existaient durant le XIX^e et la première moitié du XX^e siècle. Dans une telle optique, les individus ne sont plus considérés comme faisant partie d'un ensemble social fixe et permanent, que celui-ci soit la société entière, ou encore, par exemple, une classe sociale. Une approche postmoderne de la nature du lien social, telle que définie par Lyotard dans *La condition postmoderne*, insiste plutôt sur la mobilité des individus à l'intérieur d'espaces langagiers articulés autour des enjeux reliés au savoir. Ainsi, selon cette approche, « le *soi* est peu, mais il n'est pas isolé, il est pris dans une texture de relations plus complexes et plus mobiles que jamais⁴ ». La société est constituée des « coups » de langage constamment soutenus par les individus qui participent aux différents jeux langagiers. Les institutions sociales participent elles aussi de ces jeux, principalement en réglant les « coups » et les

contraintes des jeux de langage, et donc des rapports sociaux, qui s'établissent sous leur influence. Pour Lyotard, le principe de légitimation est en ce sens primordial pour comprendre le changement social⁵. Or, parmi les institutions sociales influencées par le principe de légitimation, Lyotard s'intéresse plus particulièrement aux institutions du savoir contemporain, dont celles du savoir proprement scientifique.

Savoir narratif et savoir scientifique

La question de la légitimation du savoir scientifique nous porte donc, suivant Lyotard, vers l'étude des différents types de savoir, et ce par l'approche décrite précédemment, soit celle des jeux de langage. Or, pour bien comprendre les thèses avancées par cet auteur au sujet du savoir en général, et plus précisément au sujet du problème de la légitimité du savoir scientifique, il est primordial de saisir la distinction qu'il fait entre savoirs narratif et scientifique. Selon lui, le savoir ne peut se résumer à la science. En effet, celle-ci, au cours de son développement moderne, fut constamment confrontée à la question de sa propre légitimité, question ayant des implications tant socio-politiques qu'épistémologiques. En ce sens, le savoir scientifique fait appel à d'autres types de savoirs pour assurer sa légitimation. Lyotard nous dit :

[...] le savoir en général ne se réduit pas à la science, ni même à la connaissance. La connaissance serait l'ensemble des énoncés dénotant ou décrivant des objets, à l'exclusion de tout autre énoncé, et susceptibles d'être déclarés vrais ou faux. La science serait un sous-ensemble de la connaissance. Faite elle aussi d'énoncés dénotatifs, elle imposerait deux conditions supplémentaires à leur acceptabilité : que les objets auxquels ils se réfèrent soient accessibles récursivement, donc dans des conditions d'observation explicites ; que l'on puisse décider si chacun de ces énoncés appartient ou n'appartient pas au langage considéré comme pertinent par les experts⁶.

Or, ni la science, ni même la connaissance ainsi définies ne peuvent prétendre rendre compte exhaustivement du savoir. Elles sont effec-

tivement toutes deux modulées par le critère de vérité, puisqu'elles s'organisent en fonction de la discrimination des énoncés déclarés vrais ou faux en fonction de différentes conditions. D'après Lyotard, cette connaissance et ce savoir scientifique s'appuyant sur le critère de vérité ne représentent qu'une partie du savoir en général qui, lui, inclut également d'autres types de savoir spécifiques qui s'appuient sur d'autres critères ; à titre d'exemple, celui d'efficiencia, ou encore ceux de justice, de beauté et de bonheur, etc. Voilà pourquoi il est essentiel selon Lyotard de différencier le savoir scientifique du savoir narratif, ce dernier regroupant précisément les savoirs s'appuyant sur d'autres critères que celui de vérité.

Le savoir narratif s'oppose en plusieurs points au savoir scientifique. Il est principalement associé aux formes traditionnelles du savoir, et c'est en ce sens qu'il regroupe dans un même ensemble les savoirs dénotatifs, prescriptifs et évaluatifs. La forme par excellence du savoir narratif est le récit. Le savoir narratif est constitué des compétences transmises à travers différents types de jeux de langage⁷. Lyotard identifie quatre principaux traits propres au récit qui caractérisent le savoir narratif. Tout d'abord, les récits donnent leur légitimité aux institutions sociales et permettent aux individus de s'y intégrer. En statuant sur les critères admis socialement tant au sujet des institutions elles-mêmes qu'au sujet de la participation des individus à ces institutions, les récits contribuent à la formation des relations sociales en délimitant ce qui est considéré, dans ce cadre, comme réussite ou échec en fonction des règles mêmes de ces jeux langagiers. Un second élément caractéristique des récits, et donc des formes narratives du savoir, est la pluralité des jeux de langage qu'ils permettent. Contrairement au savoir scientifique qui, comme nous l'avons vu, met l'accent sur les énoncés dénotatifs ou descriptifs, le savoir narratif procède d'une multitude de formes d'énoncés, ou plus spécifiquement de l'articulation même de cette diversité des jeux de langage. Énoncés descriptifs et dénotatifs, énoncés prescriptifs, énoncés performatifs et autres s'organisent dans un ensemble complexe qui forme la nature même du récit. Ensuite, les rapports particuliers entre narrateur, narrataire et narration impliqués par le savoir narratif sont grandement différents de ceux impliqués par le

savoir scientifique. « Le savoir que véhiculent ces narrations, bien loin de s'attacher aux seules fonctions d'énonciation, détermine ainsi d'un seul coup et ce qu'il faut dire pour être entendu, et ce qu'il faut écouter pour pouvoir parler, et ce qu'il faut jouer (sur la scène de la réalité diégétique) pour pouvoir faire l'objet d'un récit⁸. » Ainsi, les rôles des participants au jeu langagier qu'est le récit ne sont pas clairement distingués les uns des autres comme ils l'étaient dans le savoir scientifique, mais sont plutôt imbriqués dans une dynamique propre au savoir narratif. C'est en ce sens que le récit et le savoir narratif sont au fondement du lien social en définissant les règles mêmes des jeux de langage. Finalement, le récit permet de réguler les rapports au temps des individus et de la culture de laquelle il procède. Ainsi, le savoir narratif, tel qu'il peut être caractérisé à partir du récit, consiste en une forme compacte de savoir faisant intervenir une multitude d'espaces langagiers, et articulant à la fois les rapports que les individus ont envers les institutions sociales et les autres individus qui participent aux mêmes jeux de langage. La pragmatique du savoir narratif détermine donc quelles sont les conditions de possibilité de légitimation des discours et des savoirs à l'intérieur de la culture à laquelle ce savoir appartient.

Le savoir scientifique constitue, comme nous l'avons vu, un sous-ensemble de la connaissance qui, elle-même, est un sous-ensemble du savoir en général. Ce sous-ensemble particulier qu'est la science se distingue du savoir narratif tel qu'il vient d'être défini. Selon Lyotard, les rapports entre destinataire, destinataire et référent impliqués par le savoir scientifique sont bien spécifiques. D'abord, le destinataire doit dire le vrai à propos du référent sur lequel il soutient un énoncé dénotatif. En ce sens, le destinataire doit être en mesure de prouver ce qu'il avance et de réfuter les énoncés contradictoires. Le destinataire doit donner son assentiment (ou non) au destinataire à propos de l'énoncé que ce dernier soutient. Le destinataire doit donc pouvoir juger des preuves avancées par le destinataire et, ensuite, avancer lui-même des preuves, soit pour soutenir l'énoncé du destinataire, soit pour contredire celui-ci, le destinataire devenant, à ce moment, lui-même destinataire. Finalement, le référent à propos duquel l'énoncé est fait est réputé pouvoir fournir les preuves

nécessaires à la démonstration des énoncés soutenus par les différents destinataires. De plus, le référent est supposé ne pas pouvoir fournir des preuves qui seraient contradictoires entre elles. En ce sens, le référent, bien qu'il ne soit pas considéré comme étant totalement conforme aux énoncés soutenus à son sujet, est tout de même supposé pouvoir fournir les éléments nécessaires à l'élaboration d'un ensemble d'énoncés cohérent à son sujet.

Or, d'après Lyotard, ces rapports spécifiques entre destinataire, destinataire et référent caractéristiques du savoir scientifique déterminent les deux principaux volets de ce savoir, c'est-à-dire la recherche et l'enseignement. En effet, en ce qui concerne la recherche, le référent, qui est réputé être cohérent et qui est supposé fournir les preuves de cette cohérence, permet d'envisager la possibilité d'un consensus entre les différents individus qui sont à la fois destinataires et destinataires à son propos. Par ailleurs, en ce qui concerne l'enseignement, la complémentarité du destinataire et du destinataire, qui peut lui aussi être destinataire et vice versa, suppose la formation de participants crédibles qui puissent alimenter le jeu de langage impliqué dans ce processus, et ce, par la didactique, c'est-à-dire par la transmission d'énoncés qui, ayant fait l'objet d'un consensus fort dans la recherche, peuvent à présent être enseignés d'un destinataire vers un destinataire, et ce, dans une relation à sens unique.

La pragmatique du savoir scientifique ainsi déterminée diffère de celle du savoir narratif décrite plus haut. Tout d'abord, le savoir scientifique procède de l'isolement d'un type particulier d'énoncés que sont les énoncés dénotatifs. Le savoir narratif, au contraire, se compose, comme nous l'avons vu, d'une multitude d'énoncés de types différents. Il est bien entendu que le discours scientifique ne se compose pas uniquement d'énoncés dénotatifs. Dans un texte scientifique et même dans le discours scientifique au sens large, il est relativement facile d'identifier plusieurs énoncés performatifs, prescriptifs ou autres. Cependant, selon Lyotard, le savoir scientifique s'articule autour du critère de vérité, voilà pourquoi tout le travail scientifique cherche à produire d'abord et avant tout des énoncés dénotatifs. Au contraire, ceux-ci, dans le savoir narratif, n'ont pas un

tel statut privilégié ; ils sont intégrés aux autres types d'énoncés. Ainsi, le jeu de langage particulier qu'est le savoir scientifique n'est pas constitutif du lien social au même titre que les autres jeux de langage. Cet isolement du discours de la science caractérise une différence majeure entre les savoirs scientifique et narratif. Par ailleurs, ces deux savoirs se distinguent également en fonction des rapports entre les individus qui participent à ces jeux de langage. Dans le savoir narratif, comme nous le savons, narrateur, narrataire et narration sont imbriqués dans des relations qui supposent une forte intégration entre ces participants au jeu de langage qu'est le récit. Au contraire, dans le savoir scientifique, le destinataire est, en tant qu'énonciateur, considéré comme extérieur tant par rapport au destinataire qu'au référent. Celui qui soutient, face à un destinataire, un énoncé à propos d'un référent quelconque dans le cadre d'un discours scientifique, est le seul participant au jeu de langage qui doit posséder une compétence particulière. En effet, le destinataire, en tant que destinataire, n'a pas à exercer aucune de ses compétences, mais il devra le faire seulement lorsqu'il deviendra, à son tour, destinataire. Quant au référent, il n'a aucune compétence particulière, et ce même lorsque ce référent est un être humain (comme dans les sciences humaines), et ce parce que le référent est toujours placé en extériorité par rapport aux participants du jeu de langage scientifique. C'est ce qui caractérise une seconde différence majeure entre les savoirs narratif et scientifique.

Selon Lyotard, ces deux types de savoir ne sont pourtant pas isolés, en ce sens qu'ils entrent en relation entre eux. Avec le développement de la science moderne, l'espace occupé par le savoir scientifique a atteint des dimensions extraordinaires, entrant du même coup en conflit avec les autres types de savoir ici regroupés sous le terme de savoir narratif. Cependant, les relations qui existent entre ces formes de savoir ne se limitent pas à des conflits entre des savoirs qui seraient, d'un autre côté, autonomes. Bien au contraire, le problème de la légitimation du savoir scientifique nous amène plutôt à considérer qu'il existe une étroite filiation entre ces deux sortes de discours. En effet, le discours scientifique, pour justifier ses méthodes et pour légitimer son savoir, a constamment recours à

la narration et au récit. En ce sens, Lyotard mentionne, à titre d'exemple, l'allégorie de la caverne de Platon. Les conditions de légitimation du savoir scientifique ne relèvent pas elles-mêmes de ce discours. Elles font plutôt appel aux autres formes du savoir qui procèdent d'autres critères que celui de vérité. Le savoir scientifique, dans sa recherche de légitimation, s'appuie sur la forme du récit, et donc sur le savoir narratif. Pour la science classique, ce recours à la narration dans la légitimation du savoir scientifique se caractérise par la référence à Dieu, ou à d'autres principes transcendants. La science moderne rejette cette transcendance. Le jeu de langage de la science moderne ne fait pas appel à une autorité transcendante pour établir ses règles. Celles-ci s'appuient plutôt, comme nous l'avons vu, sur la complémentarité des destinataires-destinataires qui sont réputés être qualifiés en tant qu'énonciateurs à propos d'un certain référent. Les règles du jeu langagier scientifique moderne sont donc considérées comme immanentes à ce jeu. Il n'en demeure pas moins, selon Lyotard, que le savoir scientifique moderne fait appel au récit, c'est-à-dire au savoir narratif, pour légitimer son discours. Il nous dit même que l'entrée dans la modernité scientifique accentue cette référence au récit comparativement à la science qui fonctionnait sous l'égide d'un principe transcendant. Le récit dont il est alors question ne fait tout simplement plus référence à des autorités transcendantes, mais plutôt au récit humain en tant qu'histoire. « La narration cesse d'être un lapsus de la légitimation. Cet appel explicite au récit dans la problématique du savoir est concomitant à l'émancipation des bourgeoisies par rapport aux autorités traditionnelles. Le savoir des récits revient dans l'Occident pour apporter une solution à la légitimation des nouvelles autorités⁹. » Dans sa forme moderne, le savoir scientifique est donc tout autant dépendant du savoir narratif, lorsqu'il est question de sa légitimité.

Légitimation moderne et délégitimation

Lyotard s'intéresse particulièrement à ce savoir narratif qui est à la source de la légitimation de la science moderne. Il distingue deux grands récits légitimants qui ont marqué le développement du savoir scientifique au cours de la modernité. Tout d'abord, un récit

qui privilégie le savoir pratique dans la recherche de la liberté de l'humanité ; ensuite, un second récit qui accorde au savoir spéculatif et à l'Université un rôle prépondérant dans le développement de l'Esprit. Ce sont ces deux récits qui ont contribué, d'après Lyotard, à la légitimation de l'essor considérable de la science des deux derniers siècles.

Le premier de ces récits met l'accent sur le savoir pratique en tant que moyen de réalisation de la liberté humaine. Dans cette version de la légitimation du savoir scientifique, la science contribue à la stabilisation des connaissances, de l'ordre social et du comportement des individus. En ce sens, elle permet d'améliorer les conditions d'existence des individus vivant dans la société dirigée par l'État qui s'appuie sur le savoir scientifique dans la conduite des affaires de la Cité. Ce savoir scientifique se trouve alors légitimé par la liberté et le progrès qu'il rend possible. « On retrouve le recours au récit des libertés chaque fois que l'État prend directement en charge la formation du peuple sous le nom de nation et sa mise en route sur la voie du progrès¹⁰. » Dans cette perspective, la science permet, d'abord, d'éduquer le peuple pour le sortir de la superstition et de l'ignorance, le conduit ainsi vers une plus grande autonomie, et permet de former les administrateurs et les professionnels qui pourront gérer la société dans sa marche vers la liberté. C'est ce récit qui a marqué la pensée des Lumières, pensons ici à Voltaire et à Condorcet. Il a trouvé plusieurs échos dans les nombreux mouvements de libération qui ont jalonné les XIX^e et XX^e siècles. Dans cette optique, le savoir scientifique se trouve légitimé parce qu'il contribue, principalement dans sa forme pratique, à la réalisation de ces objectifs de libération.

Le second récit de légitimation de la science moderne est celui qui insiste sur la contribution du savoir scientifique au développement de l'Esprit. Dans cette perspective, il n'est plus question de mettre la science au service de la libération de l'humanité, comme dans le premier récit. Au contraire, cette fois ce sont les individus qui, en participant à l'avancement de la science, sont au service de l'Esprit, ou encore de la Vie. Selon ce récit « le savoir trouve d'abord sa légitimité en lui-même, et c'est lui qui peut dire ce qu'est

l'État et ce qu'est la société. [...] Sous le nom de Vie, d'Esprit, c'est lui-même qu'il nomme¹¹. » Kant, Fichte, Schleiermacher et Hegel sont, d'après Lyotard, les principaux fondateurs de ce récit de légitimation. Nietzsche et l'herméneutique du XX^e siècle participent eux aussi à ce récit. Selon celui-ci, la légitimation du savoir scientifique est donc fonction de sa participation au développement de l'Esprit auquel l'humain prend part, en tant qu'il s'intègre au jeu de langage de la science et qu'il exerce ainsi sa Raison.

Voilà donc quels sont, d'après Lyotard, les deux grands récits modernes qui sont à la source de la légitimation du savoir scientifique. Ils correspondent aux deux principales options modernes développées par la philosophie pour répondre au problème de légitimité de la science au cours de son développement. Bien entendu, plusieurs théories participent à la fois de ces deux récits. Ils ne sont pas mutuellement exclusifs. Ils représentent cependant les deux pôles du savoir narratif, tel qu'il fut utilisé pour légitimer la science moderne.

Or, Lyotard avance que, dans la société contemporaine, ces grands récits ne peuvent plus remplir le rôle de légitimation qu'ils assumaient au XIX^e et au début du XX^e siècle. Le développement technologique qui a suivi la seconde guerre mondiale et l'informatisation de la société ont grandement ébranlé la crédibilité de ces récits légitimants. Les excès commis durant les deux guerres mondiales, l'Holocauste et, aujourd'hui pourrions-nous dire, l'effondrement de l'Union soviétique et la mondialisation de l'économie ont également causé des torts considérables à ces grands récits, principalement à celui de l'émancipation et de la liberté. Cette perte de crédibilité des récits modernes, cette délégitimation des méta-récits modernes marque la problématique contemporaine de la légitimité du savoir scientifique¹². La société contemporaine se caractériserait même précisément par cette incrédulité face aux grands récits de légitimation. Ainsi, puisque le lien social est constitué des jeux de langage et puisque le jeu de langage particulier qu'est la science moderne a occupé un espace considérable dans les jeux langagiers de la modernité, la délégitimation de ces grands récits est souvent interprétée comme une dissolution du lien social. Selon Lyotard, il

n'est pas pertinent de s'enliser dans la nostalgie de cette légitimation moderne de la science, mais il faut plutôt prendre acte du processus de délégitimation de ces discours qui a cours dans notre société contemporaine si nous voulons envisager convenablement la problématique de la légitimité du savoir scientifique dans cette société. La délégitimation contemporaine est, par ailleurs, une délégitimation des récits légitimants de l'émancipation et de l'Esprit. Ceci n'implique aucunement qu'il n'y ait plus, aujourd'hui, de légitimation de la science, mais suggère plutôt qu'il est nécessaire de modifier notre perspective sur cette problématique, et ce, si nous voulons être en mesure d'aborder de manière satisfaisante cette question.

Légitimation contemporaine

Devant cette incrédulité contemporaine quant aux grands récits modernes de légitimation du savoir scientifique, il existe plusieurs avenues possibles pour envisager la légitimité de la science. Lyotard identifie d'abord deux avenues qui lui apparaissent insatisfaisantes, le fonctionnalisme et le consensus par la communication. Il propose par la suite une perspective postmoderne de la légitimation du savoir scientifique et du jeu de langage de la science.

Une première avenue contemporaine identifiée par Lyotard est celle du fonctionnalisme. Son principe est la performativité. On retrouve une telle option, selon Lyotard, chez Luhmann. Dans cette perspective, le critère qui donne au jeu de langage de la science sa légitimité est la puissance rendue possible par la technique. « Ainsi prend forme la légitimation par la puissance. [...] Elle légitime la science et le droit par leur efficience, et celle-ci par ceux-là. Elle s'autolégitime comme semble le faire un système réglé sur l'optimisation de ses performances¹³. » La science, de ce point de vue, est considérée comme un système autoréférentiel ; elle fonctionnerait donc selon ses propres règles et ce, en n'entrant en relation avec les autres systèmes sociaux que fortuitement. Le savoir scientifique ne serait redevable qu'à lui-même par la recherche de l'augmentation de sa performativité. En ce sens, nous dit Lyotard, la légitimation contemporaine de la science par la performativité demeure fortement liée au récit moderne de légitimation par la participation au

développement de l'Esprit que nous avons vu plus haut. En effet, la légitimation par la performativité s'inspire de ce récit puisqu'elle ne fonde la légitimité de la science que sur son propre fonctionnement et son propre développement.

Une seconde avenue contemporaine de légitimation du savoir scientifique étudiée par Lyotard s'inspire plutôt du second récit moderne de légitimation, soit celui de l'émancipation. Il s'agit du consensus par la communication, tel qu'on le retrouve, entre autres, chez Habermas. Cette seconde option légitime le savoir scientifique par sa contribution à la recherche d'un consensus social et à l'unité de la société. Elle met l'accent sur l'émancipation des individus par l'instauration d'une communication transparente qui permette à tous d'y participer, et donc d'établir des normes universelles qui soient définies démocratiquement en tant que résultats de cette communication généralisée.

Lyotard n'emprunte aucune de ces avenues qu'il juge insatisfaisantes. Effectivement, en ce qui concerne le fonctionnalisme et la performativité, il considère que le critère technologique qu'ils mettent de l'avant ne permet pas de légitimer convenablement le savoir scientifique puisqu'il reste muet, tant par rapport au critère de vérité des énoncés du jeu de langage scientifique qu'au sujet des critères des autres jeux de langage que sont la justice, le bonheur, etc. En ce qui a trait au consensus par la communication, Lyotard soutient que l'universalité impliquée par la recherche d'un consensus autour d'une communication transparente ne rend pas compte de la diversité des jeux de langage de la société contemporaine. Il nous dit, en ce sens, que « nous avons assez payé la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente et communicable¹⁴ ». Ainsi, cette option ne permet ni dissension, ni invention qui résident toutes deux dans l'hétérogénéité des espaces langagiers. Par ailleurs, ces deux avenues contemporaines de légitimation du savoir scientifique restent, pour Lyotard, trop proches des grands récits moderne de légitimation, récits qui sont affectés, comme nous le savons, par la délégitimation des méta-récits. Chacune de ces possibilités contemporaines de légitimation de la science est réfutée par cette incapacité à rendre compte de la

volatilité des rapports sociaux basée sur la multiplicité des jeux de langage des sociétés informatisées de la seconde moitié du XX^e siècle. En ce sens, les avenues décrites plus haut ne sont que des versions nuancées des grands récits de légitimation et des représentations typiquement modernes de la nature du lien social.

La réponse postmoderne au problème contemporain de la légitimation du savoir scientifique proposée par Lyotard met plutôt l'accent sur la sensibilité aux différences et sur la recherche des instabilités. Elle favorise, à cet effet, non pas l'efficacité ou la performativité d'un système scientifique, non pas l'utilisation de la science pour l'émancipation humaine, mais l'invention de contre-exemples, la mise au jour de l'inintelligible, la recherche du paradoxe. Contrairement aux récits de légitimation modernes ou contemporains décrits plus haut qui supposent la stabilité et la permanence des systèmes scientifiques, la perspective postmoderne de la légitimité du savoir scientifique met à l'avant plan la mobilité et la volatilité caractéristiques de l'époque contemporaine.

En s'intéressant aux indécidables, aux limites de la précision du contrôle, aux quanta, aux conflits à information non complète, aux fracta, aux catastrophes, aux paradoxes paradigmatiques, la science postmoderne fait la théorie de sa propre évolution comme discontinue, catastrophique, non rectifiable, paradoxale. [...] Elle produit non pas du connu, mais de l'inconnu. Et elle suggère un modèle de légitimation qui n'est nullement celui de la meilleure performance, mais celui de la différence comprise comme paralogie¹⁵.

Cette paralogie au principe de la légitimation postmoderne du savoir scientifique s'appuie sur les jeux de langage. Nous avons vu que la science est composée essentiellement d'énoncés dénotatifs qui sont jugés vrais ou faux en fonction des règles propres au jeu langagier scientifique. Or, ces règles elles-mêmes ne sont pas des énoncés dénotatifs, mais elles sont plutôt des énoncés prescriptifs qui déterminent la vérité des énoncés dénotatifs soutenus à propos des référents. La perspective postmoderne de légitimation met donc l'accent, à travers la paralogie en tant qu'activité de différenciation, sur

ces règles prescriptives qui sont au fondement même du travail scientifique. Ainsi, la science postmoderne et la perspective postmoderne de la légitimation de la science accentuent la portée de l'indicible, de l'inconnu, de l'Autre. Elles nous forcent à supporter l'incommensurable dans la détermination des formes de savoir, et en particulier dans les formes du savoir scientifique. En ce sens, « le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même ; ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible ; ce qui s'enquiert de présentations nouvelles [...] pour mieux faire sentir qu'il y a de l'imprésentable¹⁶ ». Une telle option de légitimation du jeu de langage de la science doit, par conséquent, avoir un écho dans le tissu complexe des jeux de langage qui forment le lien social et ce, en transformant les rapport sociaux des individus tant avec l'histoire qu'avec les espérances liées aux représentations eschatologiques du temps¹⁷. Le développement de la science moderne et l'évolution de la problématique de sa légitimation transforment donc le savoir scientifique lui-même, le savoir en général, la société qui produit ces savoirs et la philosophie qui tente d'articuler dans des ensembles d'énoncés cohérents la teneur de ces modifications. Nous pouvons donc dire que dans la perspective présentée par Lyotard, le développement de la science moderne a eu un impact majeur sur la philosophie puisqu'il a modifié directement les conditions du savoir scientifique, indirectement les conditions du savoir narratif et donc sans aucun doute les conditions de possibilité de la philosophie qui cherche à articuler ces savoirs aux multiples facettes de l'existence humaine.

1. La tradition analytique de la philosophie du langage telle qu'elle fut développée, entre autres, dans les travaux fondateurs de Frege, Russell, Wittgenstein et Carnap. À cet effet, voir entre autres les sections 1 à 12, 14 et 21 de Diego Marconi, *La philosophie du langage au XX^e siècle*, trad. de l'italien (*Filosofia del linguaggio*) par Michel Valensi, Paris, Éditions de l'éclat, 1997.

2. La réflexion sur le langage dans la tradition philosophique continentale telle qu'elle se retrouve, par exemple, chez Heidegger et Gadamer ainsi que chez les principaux représentants de la philosophie française contemporaine tels que Foucault et Derrida.
3. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 23.
4. *Ibid.*, p. 31.
5. Voir A. Honneth, « An Aversion Against the Universal : A Commentary on Lyotard's Post-modern Condition », *Theory Culture and Society*, 2.3 (1985), pp. 147-156.
6. Jean-François Lyotard, *Op. cit.*, p. 36.
7. Voir Mary Woodard Bevel, « The Search for Differends : the Discourse of the Least Restrictive Environment », *Journal of Philosophy and History of Education*, 49 (1999), pp. 17-22.
8. Jean-François Lyotard, *Op. cit.*, p. 40.
9. *Ibid.*, p. 52.
10. *Ibid.*, p. 55.
11. *Ibid.*, pp. 58-59.
12. Voir, à cet effet, la deuxième section de Carretero Pasín et Angel Enrique, « La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes : une approche de l'épistémologie postmoderne », *Esprit critique*, 5.3 (2003).
13. Jean-François Lyotard, *Op. cit.*, p. 77.
14. Jean-François Lyotard, « Réponse à la question : Qu'est-ce que le post-moderne ? », *Critique*, 419 (1982), p. 367.
15. Jean-François Lyotard, *Op. cit.*, p. 97.
16. Jean-François Lyotard, *Loc. cit.*, pp. 366-367.
17. Voir Jean-François Lyotard, « Une fable postmoderne », *Moralités post-modernes*, Paris, Galilée, 1993, pp. 89-94.

L'influence technologique sur la recherche philosophique

Pierre-Luc Dostie-Proulx, *Université Laval*

Notre contexte socioculturel a sur nous une puissante influence et il est inlassablement surprenant de voir à quel point l'homme se construit selon son mode de vie. Le contexte nord-américain contemporain, fortement caractérisé par les innovations en matière de technologie, nous amène légitimement à nous questionner sur la façon dont la philosophie a vécu le passage à l'ère de la science moderne¹. On ne peut cacher l'influence mutuelle de la technologie et de la philosophie. Cependant, ce serait une bien vilaine erreur que d'accorder aux nouvelles techniques et aux dernières inventions le pouvoir de bouleverser les assises philosophiques les plus profondes. Malgré le colossal avancement scientifique, la tâche fondamentale de la médecine moderne reste le soin des malades. Il y a quelque chose d'analogue en philosophie. Il est bien difficile de voir tout ce que celle-ci a d'immuable en elle-même et ce n'est pas le but de ce court essai. De manière générale, un questionnement demeure. On ne peut néanmoins nier qu'il y a eu des changements dans *l'expérience* philosophique. J'utilise le terme *expérience* pour mettre en relief deux éléments essentiels à toute prospection : les méthodes de recherche et l'objet d'étude. C'est à ce niveau – et seulement à ce niveau – que l'influence technologique a pu modifier la tâche philosophique. Car ce qui a changé, ce n'est pas l'éminent questionnement, mais « la façon de faire » et l'objet d'étude ; c'est l'homme en lui-même qui a changé sous l'influence socioculturelle des technologies.

I. Technologie et progrès

Il est d'abord essentiel de mettre en scène l'histoire de la perception philosophique des sciences modernes depuis les Lumières. Le XVI^e siècle et ses penseurs ont apporté l'idée baconienne très connue qui affirme la supériorité de la connaissance scientifique par son intangibilité. Les idéaux visés par ce développement sur la natu-

re sont très clairs : « Prolonger la vie. Rendre, à quelque degré, la jeunesse. Retarder le vieillissement. Guérir des maladies réputées incurables. [...] Transformer la stature. Transformer les traits. Augmenter et élever le cérébral. Métamorphose d'un corps dans un autre. Fabriquer des espèces nouvelles. Transplanter une espèce dans une autre. [...] Rendre les esprits joyeux, et les mettre dans une bonne disposition². » Avec l'accumulation du savoir, la réalisation des vues de l'imagination ne semble plus avoir de bornes. La science d'Hippocrate semble même être devenue la science mère car « s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher³ ». Pour la majorité des penseurs de cette période, l'augmentation en quantité de telles connaissances ouvre à toutes les possibilités. « La nature n'a mis aucun terme à nos espérances⁴ », affirmait Condorcet quelques années plus tard. Cette foi en les sciences modernes découle d'un principe plus général : c'est la croyance en l'idée progressiste. « La Vérité est fille du temps et non de l'Autorité⁵ », avouait Bacon lui-même. Le temps, dans une pareille conception, est intrinsèquement mélioratif. Dans son traité sur le progrès, Taguieff pose six caractéristiques primordiales à la vision progressiste :

La définition canonique du progrès en général, tel qu'il a été théorisé de Bacon à Leibniz et Fontenelle, et de ces derniers à Turgot et Condorcet, comprend donc six traits : le progrès est un processus nécessaire, continu, linéaire, cumulatif, irréversible et indéfini (ou illimité). Pascal, s'appliquant à définir en quoi "la raison de l'homme" se distingue fondamentalement de "l'instinct des animaux", établit que le caractère indéfiniment cumulatif des connaissances constitue l'un des progrès de l'humanité⁶.

À l'aube de l'ère industrielle, la vision philosophique du progrès et des sciences modernes connaît un renversement catégorique : la promesse ne semble pas avoir été tenue, l'amélioration attendue s'accompagne d'inévitables et graves problèmes, on perd confiance en l'idole. Parmi les reproches, il y en a deux qui semblent refléter

convenablement les causes principales du déclin du culte progressiste. Le premier, interne au concept, met en doute la cohérence du bien promis.

Il y aura toujours plus moderne que les actuels Modernes. Et la comparaison se fait alors au grand désavantage des contemporains, qui ne peuvent guère qu'espérer que leurs descendants bénéficient pleinement de l'amélioration continue de la condition humaine. L'optimisme ne peut plus être que futuriste, ce qui le voue à n'être vécu que sur le mode de l'attente et de la déception. Si l'amélioration est en cours, si elle est toujours en cours, l'état de perfection qu'elle annonce est lui-même perpétuellement différé. La temporalisation de la vertu d'espérance, disons sa sécularisation, implique une temporisation indéfinie. Tel est l'envers des nourritures psychiques offertes par l'optimiste progressiste⁷.

À force de progresser sur le chemin sombre et escarpé des sciences, le voyageur est en droit de se demander où l'aventure le mènera. Ce type de critiques s'est fait très courant à partir du début du XVIII^e siècle. Ajoutons à cela un second reproche qui est, en quelque sorte, une conséquence de l'évolution technique aveugle sur le monde dans lequel elle croît.

La mécanisation du monde est entrée dans une phase d'hypertension périlleuse à l'extrême. La face même de la Terre, avec ses plantes, ses animaux et ses hommes, n'est plus la même. En quelques décennies à peine, la plupart des grandes forêts ont disparu, volatilisées en papier journal, et des changements climatiques ont été amorcés ainsi, mettant en péril l'économie rurale de populations tout entières. D'innombrables espèces animales se sont éteintes [...] par le fait de l'homme ; et des races humaines entières ont été systématiquement exterminées jusqu'à presque l'extinction totale, tels les Indiens d'Amérique du Nord ou les aborigènes d'Australie. Toutes les choses vivantes agonisent dans l'étau de l'organisation. Un monde artificiel pénètre le monde naturel et l'empoisonne. La Civilisation est elle-même devenue

une machine faisant ou essayant de tout faire mécaniquement. [...] Par sa multiplication et son raffinement toujours plus poussés, la machine finit par aller à l'encontre du but proposé. Dans les grandes agglomérations urbaines, l'automobile, par sa prolifération même, a réduit sa propre valeur : l'on se déplace plus rapidement à pied. [...] La pensée faustienne commence à ressentir la nausée des machines. Une lassitude se propage, une sorte de pacifisme dans la lutte contre la Nature. Des hommes retournent vers des modes de vie plus simples et plus proches d'elle⁸.

Ces problèmes associés à l'idée progressiste ont amené la pensée d'un refus total d'une vision positive à l'égard du développement technologique. Taguieff parle d'une *démonisation* du progrès. Comme l'a laissé entendre Spengler, cette vision se répercute même dans la pratique où des groupes et des individus cherchent un « retour à la nature » pour éviter de vivre un siècle technologique abrutissant. Cette méfiance s'est propagée. On sent une forte opposition (ou suspicion) philosophique devant l'évolution des sciences modernes. On tend à croire que le progrès a eu sa chance et qu'il a failli à la tâche – ce qui a amené une forte vague de philosophies pessimistes sur le plan technologique. Le problème de ces jugements vient du fait qu'ils n'attaquent pas la vision temporelle et évolutive du progrès, mais le progrès lui-même. On ne cherche pas à savoir ce qu'il est vraiment, on exploite simplement ses évidents défauts. Rares sont ceux qui ont pu donner une définition du progrès sans détruire l'idée en elle-même. Écoutons l'une d'elles :

Le progrès [...] n'est ni nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations. Ces sauts et ces bonds ne consistent pas à aller toujours plus loin dans la même direction [...]. L'humanité en progrès ne ressemble guère à un personnage gravissant un escalier [...] ; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on gagne sur l'un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre, et c'est seulement de temps à autre que

l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable⁹.

Le postulat que Lévi-Strauss veut mettre en place dans cet extrait est l'existence d'un progrès dénué de ses caractéristiques primitives. De même, l'évolution n'implique pas catégoriquement une involution de certains de ses aspects connexes. La manière de définir le progrès a changé et, malgré la vague d'optimisme créée par les sciences expérimentales, la tendance à la *démonisation* du progrès semble encore très présente.

II. La philosophie et ses méthodes

Le XIX^e et le XX^e siècle ont vu apparaître et évoluer d'importants champs d'étude tels que la médecine, la psychologie, la sociologie, la neurologie, la biologie et bien d'autres. Ces disciplines se spécialisent et se divisent de plus en plus afin de découvrir les vérités qui les intéressent. La grande révolution technique que nous vivons a permis le développement de cette spécialisation. Elle en est même une des causes premières. Une nouvelle gamme d'instruments permet ce qui avait toujours été impossible. L'une des grandes méprises de la philosophie contemporaine est de penser que ces importants changements n'affectent pas ses propres méthodes de recherche. La faute est de croire que toutes les vérités trouvées dans un domaine spécialisé ne concernent que ce domaine particulier. Ignorer les différentes avenues que peut prendre la recherche de la vérité n'est rien de moins que d'enfermer la philosophie dans une étroite cage. C'est lui enlever son rôle de science maîtresse. Ce côté conservateur est malheureusement trop commun dans le milieu philosophique. On ne semble pas voir pleinement en quoi la technologie et les sciences modernes influent sur la philosophie et ses méthodes de recherche. Notons néanmoins, au passage, l'apparition de disciplines concentrées sur les enjeux éthiques – disciplines ayant comme ambassadrice la bioéthique¹⁰. Il est intéressant de remarquer que le rôle de la philosophie – dans ces cas – est plutôt moralisateur et conservateur. Son principal but est de mettre de justes bornes aux dernières expérimentations touchant l'humain. Cette difficile tâche

est essentielle. Mais il y a une autre facette des sciences modernes qui devrait intéresser davantage la philosophie. Les milieux scientifiques découvrent parfois des vérités qui concernent essentiellement l'homme. On ne semble toutefois pas croire possible de découvrir de nouvelles avenues pour la réflexion philosophique en parcourant ces voies scientifiques. Certaines découvertes récentes – issues de la psychiatrie ou de la biologie par exemple – devraient primordialement être analysées, comprises et travaillées en termes philosophiques par des philosophes¹¹. Cette tâche de coopération entre la philosophie et les domaines de l'ère technologique semble trop couramment passée sous silence. Le but n'est pas de transformer la philosophie en science parfaite ni de transformer le philosophe en scientifique spécialisé. « Celui qui reçoit la dernière idée, abstraite, évidente, aisément vérifiée, sait beaucoup sur la chose mais il ne sait rien sur l'homme¹². » La philosophie doit avoir une bonne vue d'ensemble sur la façon dont la science traite de l'homme. La vérité n'appartient ni à la psychologie, ni à la neurologie, ni à la philosophie. Ne jugeons pas d'où ni de *qui* nous vient la vérité ; jugeons de la véracité elle-même. Saint Augustin écrivait :

Moi, j'aime ce qu'ils disent, quand ils disent la vérité, non parce que c'est leur pensée, mais parce que c'est la vérité. Dès lors, cette pensée cesse de leur appartenir, puisqu'elle est la vérité ; s'ils l'aiment parce qu'elle est vraie, alors elle m'appartient autant qu'à eux, puisqu'elle devient le bien commun de tous ceux qui aiment la vérité. [...] Voilà pourquoi, Seigneur, tes jugements sont redoutables, car ta Vérité n'appartient ni à moi, ni à tel ou tel. Elle est à nous tous, et tu nous invites ouvertement à y participer, avec cet avertissement terrible de ne pas la garder délibérément comme un bien privé, sous peine d'en être privés¹³.

La spécialisation des domaines a compliqué le partage des savoirs¹⁴. Il faut plus que jamais une formation préalable à l'acquisition de connaissances spécialisées. Cette formation est facilement accessible. Pourtant, elle semble davantage paralyser le philosophe que lui donner des ailes. Cette tâche de partage est indispensable, car les

découvertes à propos de l'influence corporelle du cerveau sur les émotions, pour ne prendre que cet exemple, ne semblent pas être des données totalement inutiles à la réflexion. À ce sujet, les neurologues et les médecins affirment avoir « une bonne idée des systèmes cérébraux nécessaires pour construire une réaction de peur, de tristesse ou de joie¹⁵ ». Usons donc de la méthode qui consiste à explorer ces vastes champs d'études scientifiques pour progresser dans notre propre recherche philosophique. Peut-être n'y découvrirait-on rien – en soi, ce serait une grande découverte.

III. L'homme sous influence

Considérer l'homme comme principal objet d'étude philosophique nous oblige à accomplir la tâche, non négligeable, qui consiste à examiner comment les découvertes des sciences modernes ont transformé l'être humain. La question est celle de savoir comment la révolution technologique a affecté notre intériorité. Cette révolution infreignable échappe chaque jour à la puissance humaine et il est d'autant plus important de faire cet examen que le joug technologique semble doux et paisible à celui qui le porte.

a) Confort et mollesse

La tendance de la philosophie populaire contemporaine est de vouloir reprendre et reformuler l'ancienne quête grecque de recherche du bonheur. Et si ce n'est pas d'un commun accord que l'on loue les plaisirs accrus, l'opinion semble toutefois s'accorder sur le fait que le confort, lui, est un élément essentiel à l'accomplissement du bonheur. La technologie a complètement révolutionné ce que l'homme entend par « aisance » en essayant d'apporter des « inventions capables, dans une certaine mesure, de vaincre et de maîtriser les fatalités et les misères de l'humanité¹⁶ ». Avec ce que nous avons entre les mains aujourd'hui, nous pouvons affirmer que « la majorité dispose d'un confort dont nos pères et nos grands-pères n'avaient aucune idée¹⁷ ». Cet apport des sciences modernes a même été pris en charge par le domaine politique qui s'est réglé sur des principes visant l'établissement et le maintien du confort. Soljénitsyne affirme que les bâtisseurs de nos sociétés ont construit

des préceptes selon lesquels « le gouvernement doit être au service de l'homme, et l'homme vit sur cette terre pour jouir de la liberté et chercher le bonheur – voir par exemple la Déclaration d'indépendance des États-Unis. Or voici qu'au cours des dernières décennies le progrès technique et le progrès social ont enfin permis de réaliser ce rêve : un État assurant le bien-être général¹⁸. »

Ce confort – engraisant et engraisé par l'individualisme moderne – semble se transformer de plus en plus en futile luxe et nous nous devons d'examiner sa place dans les habitudes du citoyen contemporain. Accomplissant cette tâche, Soljénitsyne pose la question suivante : « Dites-moi au nom de quoi, dites-moi dans quel but certains devraient s'arracher à tout cela et risquer leur précieuse vie pour la défense du bien commun, surtout dans le cas brumeux où c'est encore dans un pays éloigné qu'il faut aller combattre pour la sécurité de son peuple¹⁹ ? » On ne peut nier que le souci du bien commun occupe peu de place dans la mentalité populaire, dans les discours que l'on entend au hasard. L'habitude au confort a transformé celui-ci en une partie de nous-mêmes. Vivre sans lui serait une atroce punition. J'oserais même réutiliser les mots de Nietzsche, quoique dans un contexte différent : « Une chose est certaine, c'est que nous ne pouvons nous replacer, même en pensée – dans les conditions de la Renaissance : nos nerfs ne résisteraient pas à cette dure réalité, sans même parler de nos muscles... Or, cette impuissance ne prouve pas un progrès – tout au plus une constitution différente, plus tardive, plus faible, plus vulnérable²⁰. » Une vie douillette d'aisance assurée transforme l'homme en ses convictions et sa volonté profonde.

Le phénomène que Soljénitsyne dénonce dans son discours à Harvard est d'ailleurs beaucoup plus général et répandu : ce phénomène est la mollesse grandissante de l'Occident. L'indifférence politique des citoyens de l'Amérique – surtout des jeunes qui sont nés de ce bien-être – n'est qu'une conséquence de cette indolence sociale. Les cas particuliers sont nombreux. Sur le plan intellectuel, il n'a jamais été aussi facile d'apprendre et de se cultiver par soi-même. Nos villes regorgent de sources d'information débordantes d'éléments utiles au développement cognitif. Et pourtant, malgré

l'apparition de l'économie du savoir, notre époque n'est pas considérée comme particulièrement « intellectuelle ». Car pourquoi torturer nos esprits avec de la consistance quand il est si facile de satisfaire nos instincts en laissant notre tête inanimée ? Si on ne l'utilise pas à bon escient, le confort attire, emprisonne et amollit.

Cette technologie environnante a aussi amené ce que j'appelle la *négation de la souffrance*. La religion des sciences modernes prophétise qu'il y aura toujours une pilule pour guérir le mal qui nous ronge, que notre mort se fera délicatement dans un lit de roses. Mais l'humanité ne porte-elle pas, d'une façon ou d'une autre, la couronne d'épines ? « Même la biologie sait cela : il n'est pas bon d'être habitué à un trop grand bien-être. Aujourd'hui, c'est de la vie de la société occidentale que le bien-être a commencé de soulever son masque funeste²¹. »

b) Divertissement et oubli

Je ne comprends rien, dit-elle avec décision, déterminée à conserver intacte son incompréhension. –Rien. Et ce que je comprends encore le moins de tout, continua-t-elle sur un autre ton, c'est pourquoi vous ne prenez pas de soma quand il vous vient de vos idées épouvantables. Vous les oublierez totalement. Et, au lieu de vous sentir misérable, vous seriez plein de gaieté. Oui, tellement plein de gaieté !...²²

Cette aliénation des acolytes de Lenina, pour scandaleuse qu'elle était à la publication du fameux roman de Huxley, semble de moins en moins nous scandaliser. La crainte de cette vie de sommeil dans une espèce de paradis artificiel se fait moins sentir qu'auparavant. Le divertissement éblouit, enchante ; le mal s'émousse. « Un peu de poison de temps à autre ; cela donne des rêves agréables. Et beaucoup de poison pour finir, afin d'avoir une mort agréable²³. » Voilà le Dernier Homme, affirmait Nietzsche. L'essor que ce phénomène a connu, parallèlement à l'évolution technique, est notoire. Les défenseurs du divertissement se font nombreux mais ignorent souvent sa réelle définition : « occupation qui détourne l'homme de

penser aux problèmes essentiels²⁴ », et non pas, comme on le croit trop régulièrement, synonyme de loisir ou de jeu. Le divertissement peut se voir en un sens intrinsèquement dommageable par la léthargie et l'oubli qu'il cause²⁵. Dommageable par son omniprésence : « [...] aucune pénurie de nouveauté et de sensationnel n'est à redouter : les jeunes vivent au milieu de feux d'artifice cosmiques incessants et ensorcelants²⁶. » Dommageable par ses effets, comme le montre si bien Pascal qui voyait dans le divertissement « la plus grande cause de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort²⁷. »

Le divertissement nous détourne donc de la réflexion. Aujourd'hui, les idéaux amenés par la technologie masquent ce qu'est vraiment le divertissement. On réplique en utilisant la vérité séculaire d'un besoin inévitable de délasserment²⁸. Cela est évident. Mais c'est de divertissement dont il est question. L'idée de Pascal se retrouve chez plusieurs auteurs qui abordent le phénomène du divertissement. Écoutons le cri de De Waelhens : « Vis-à-vis d'elle [la mort] il n'y a que deux attitudes : l'acceptation ou le divertissement²⁹. » Ce que l'on fait en se divertissant – consciemment ou non – c'est oublier ce à quoi l'on ne veut pas se confronter. C'est oublier que l'on est homme. C'est une petite dose de soma. Promouvoir le divertissement est, en quelque sorte, promouvoir l'oubli.

L'oubli n'a pas tellement besoin qu'on le prêche, il est inutile de le recommander aux hommes : il y aura toujours beaucoup de baigneurs dans les eaux du Léthé ; les hommes n'ont déjà que trop tendance à oublier, ils ne demandent même que cela. Pourquoi les exhorter à suivre le chemin qu'ils ont par ailleurs tellement envie de suivre et qu'ils suivront de toute manière ? Ce serait précipiter une chute déjà rendue inévitable par la pesanteur des instincts, fortifier d'une accélération morale cette irrésistible pesanteur, souscrire à la barbare supériorité du présent, voler lâchement au secours de la victoire³⁰.

Il est d'une importance capitale, afin de comprendre l'évolution technologique actuelle, de bien voir les idéaux promulgués par l'enthousiasme scientifique. Retenons que nous devons adapter les méthodes philosophiques – sans les métamorphoser – à l'héritage scientifique tout en considérant l'homme intégré à la contemporanéité. À la façon dont Walzer l'entend, il devient essentiel d'avoir un bon « point de vue moral » pour juger d'un phénomène particulier. C'est pourquoi ce court texte ne vise pas à faire une condamnation absolue des technologies et des sciences modernes ; il veut simplement nous encourager à rester méfiants et alertes devant ce jeune règne. Ayons une vision globale du processus technologique pour prévenir et éviter les affronts. Voilà en quoi la tâche de la philosophie n'a en rien changé. Elle se doit d'avoir une vue d'ensemble pour comprendre et critiquer les changements que l'humanité subit³¹. Elle se doit d'anticiper l'avenir, d'une façon tocquevillienne, pour comprendre l'évolution de l'homme et de son milieu.

1. J'emploierai, dans cet essai, le terme « technologie » pour traiter des sciences modernes. Notons au passage que les différences entre technologie et science font l'objet de beaucoup d'ouvrages, surtout en sociologie de l'innovation technologique. Étant donné que mon propos ne nécessite pas cette différenciation, je ferai un abus de langage en omettant la dissimilitude.

2. Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, GF-Flammarion, 1995, pp. 133-134.

3. René Descartes, *Discours de la méthode*, Québec, Résurgences, 1995, p. 49.

4. Condorcet en 1793.

5. Francis Bacon, *Novum Organum*, Paris, PUF, 1986, livre 1, aphorisme 84, p. 191.

6. Pierre-André Taguieff, *Du progrès*, Paris, Librio, 2001, p. 58.

7. *Ibid*, p. 51.

8. Oswald Spengler, *L'homme et la technique*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 55-56.

9. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Plon, 1973, pp. 393-394.

10. Sur la naissance de la bioéthique, voir Guy Durand, *La bioéthique*, Paris, Cerf, 1989, pp. 22-23.
11. Prenons, par exemple, la découverte de Darwin. Comprendre l'homme dans la nature par l'évolution des espèces a amené de nouvelles perspectives philosophiques. Aujourd'hui, ce type d'échange semble difficile car le partage des savoirs entre sciences et philosophie n'est pas optimal.
12. Alain, *Propos sur la religion*, Paris, PUF, 1969, p. 92.
13. Saint Augustin, *Les confessions*, Paris, Gallimard, XII, 34, p. 1078-1079.
14. Non pas sur l'accessibilité mais sur la spécificité.
15. Propos du docteur Antonio Damasio, un célèbre neurologue états-unien qui a publié un livre intitulé *Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995.
16. Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, livre VII, chapitre 1.
17. Alexandre Soljénitsyne, *Discours à Harvard*, 8 juin 1978.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. Friedrich Nietzsche, *Oeuvres - Crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, Flâneries inactuelles, 37, 1996, p. 1102.
21. Alexandre Soljénitsyne, *Op. cit.*
22. Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, Paris, Pocket, 1932, p. 112.
23. Friedrich Nietzsche, *Oeuvres - Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, Première partie, 5, 1996, p. 334.
24. Définition du dictionnaire *Le petit Robert*.
25. Il est clair que ce ne sont pas tous les auteurs qui ont traité du divertissement en ce sens. Le critique du divertissement est tabou. En le mettant de côté, certains croient faussement que la seule option qu'il nous reste est un froid formalisme rationnel ; que l'enivrement est interdit. Pourtant, le loisir peut s'entendre comme enivrement ou beauté nécessaire (voir la note 30). La critique du divertissement n'en est pas une de la sublimité, du ravissement et de la folie ; mais bien de l'oubli et de l'éthylisme.
26. Allan Bloom, *L'âme désarmée - essai sur le déclin de la culture générale*, Montréal, Guérin littérature, 1987, p. 75.
27. Blaise Pascal, *Pensées*, Genève, Éditions Ferni, 1978, p. 76.
28. « Le jeu est, en effet, une sorte de délassement, du fait que nous sommes incapables de travailler d'une façon ininterrompue et que nous avons besoin de relâche. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990, p. 507.

29. A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1955, p. 148.

30. Vladimir Jankélévitch, *Le pardon*, Paris, Aubier, 1967, p. 74.

31. Merci au Père André Laberge de Saint-Benoit-du-Lac pour la courte mais éclairante conversation que nous avons eue sur l'innovation technologique et sur la bioéthique.

Amour scientifique de la sagesse

Éric Lapointe, *Université Laval*

Dans la patience mûrit la grandeur
Martin Heidegger, *L'expérience de la pensée*

S'il est vrai que la tâche d'un musicien est de créer la musique, et qu'un chansonnier se produit en spectacle, dit-on de ses chansons qu'elles modifient la tâche du musicien ? Certes non. Le chant est l'une des possibilités par laquelle un musicien peut se produire. En aucun cas, le fait de jouer une chanson ne modifie la tâche de base du musicien. Cette tâche reste la même, peu importe les styles de musique.

Il en est de même pour la philosophie et la science. Comme il sera démontré dans cet article, c'est parce que la science moderne est une possibilité de la philosophie qu'elle ne peut jamais atteindre, pour la modifier, la tâche de la philosophie. Je prouverai cette vérité par un examen du rapport entre la philosophie et la science moderne. Ce rapport ne prendra sens que par une analyse de ce que sont en propre la philosophie et la science.

1. *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Cherchant un chemin menant vers une réponse sûre, on peut interroger la culture qui a donné naissance à la philosophie, soit celle des Grecs. Le mot *philosophia* se retrouve au fragment 35 d'Héraclite :

*khrè gàr eû mala pollôn istoras philosophous andras eînai
kath'Érakleiton¹,*

Traduction : « Car il est nécessaire que les hommes qui s'adonnent à la philosophie cherchent à connaître le mieux possible l'étant². »

Le *philos* de la philosophie se traduit par « amour ». Il importe de considérer que le sens de cet amour n'est pas l'expérience d'un beau sentiment. C'est plutôt l'union de deux choses, et plus précisé-

ment, la puissance d'unification elle-même. Qu'est-ce que cette puissance d'unification unit ? Elle unit ce qui se trouve dans l'ordre de la sagesse (la *sophia*). Qu'est-ce que la sagesse ? Qu'est-ce que la puissance d'unification qui unit cela qui se produit dans l'ordre de la sagesse ? Héraclite répond au fragment 41 :

*eînai gàr en to sophon, epistaisthai gnômên, otêê eku-
bérnêse panta dià pantôn³.*

Traduction : « Seule forme de sagesse : s'exercer à l'intelligence profonde par quoi, à travers tout, Un [est] Tout⁴. »

Reformulation : la sagesse unifie ce qui est, les étants, au travers de l'être. Comme le dit Martin Heidegger : « tout l'étant est en l'être⁵ ». On conclut que la philosophie consiste à chercher la façon dont l'être s'adonne avec la totalité de l'étant. Comment l'être et l'étant se joignent-ils dans l'adon ? Pour y répondre, il est nécessaire de comprendre la définition du mot « être ». La racine connue la plus ancienne de ce mot est rapportée du sanscrit *asus*, qui signifie : « ce qui se rend présent de lui-même⁶ ». C'est le mot qui est à l'origine du verbe « être » dans les langues grecque, latine, allemande, française et autres. Lorsqu'on dit d'une chose qu'elle « est », on désigne par le mot « est » la chose présente.

Comment est donnée à penser l'harmonie entre l'être et l'étant ? Qu'est-ce que l'être de l'étant ? Mon ami se trouve là devant moi. Si je demande quel est son être, vers où dois-je questionner ? Qu'est-ce que chercher l'être d'une chose ? Manifestement, chaque fois qu'on questionne en disant « qu'est-ce ... ? », on emploie trois mots qui, réunis ensemble, mettent en relief l'union de l'être et de l'étant. En effet, le mot « quoi », interrogatif, est le fait d'être d'une chose. Le mot « est » souligne que la chose est présente. Le pronom démonstratif « ce » atteste que quelqu'un a vu, ou plutôt, a rencontré la chose présente et la désigne en parlant. En demandant « quoi », je soutiens que quelque chose se trouve là devant moi, tel qu'il est en lui-même. C'est cela, l'être. C'est le propre de chaque chose, c'est ce qui montre chaque chose. De ce « quoi », on déduit le mot « est » (l'étant). C'est l'étant qui,

lorsqu'on va jusqu'au bout d'un questionnement sur l'être (le quoi), finit par être remplacé par un autre mot qui, selon ce qui a été découvert de l'être de la chose, sert à caractériser cette chose, à l'admettre dans notre entendement, dans notre mémoire, comme étant ce qu'on a pu saisir de ce qu'elle montrait. L'étant est en quelque sorte la variable de l'être. Lorsque j'interroge l'être de mon ami, je cherche à décrire ce qu'il est, à mettre en évidence son « quoi » (être), bref, à déterminer son étant. Parce que je ne suis pas mon ami, j'ignore tout ce que mon ami est, j'ignore tout ce qui compose son « quoi ». Parce que je ne suis pas lui, je ne peux jamais complètement connaître son être. Je ne connais de lui que ce qu'il laisse voir de son être. Le questionnement « qu'est-ce » met de cette manière en relief l'harmonie de l'être et de l'étant, en ce sens que, pour déduire l'être d'un étant, on doit partir de ce que la chose est en propre (être ou quoi) pour démontrer ce qu'elle est (étant). C'est à ce niveau que la puissance d'unification, l'amour, est exercée comme sagesse. Le sage pratique cette puissance d'unification en unissant le propre d'une chose avec ce qu'il voit du propre qu'elle montre d'elle-même. Cette puissance d'unification, en fin de compte, est la puissance de conformité entre une chose et ce qu'on pense d'elle.

Pourquoi se mettre à chercher ce qui rend présent une chose en elle-même ? Peut-être parce que des choses se montrent à soi et que l'on est sensible à leurs éclats dans nos esprits ? Peut-être parce qu'on est soi-même une chose présente dans le monde sans savoir comment ni pourquoi on s'y fait être ? Peut-être parce que notre étonnement devant tout cela se traduit naturellement par un « qu'est-ce ? » ?

Ces questions ont la particularité de se produire en un lieu commun. Elles sont toutes à la recherche de l'être. Alors quelle est la maison de l'être ? Quelle est sa topologie ? Quel est ce dans quoi l'être se produit ? La philosophie prend chaque fois sa détermination de l'être à partir duquel il convient de chercher l'étant. Pour que cette recherche soit possible, l'être doit obligatoirement se donner en présence dans le monde, devant soi. Et alors, quel est ce point qui signale au plus près l'arrivée des choses en présence ? Ce point d'arrivée ne peut être donné que dans l'attente de toutes les choses en

général. Car l'attente est cela qui permet d'envisager l'arrivée en présence de toutes choses. Cette attente, dans son caractère ontologique, est la patience.

La structure employée par le concept de patience est celle de l'attente et de l'arrivée. De fait, lorsqu'on patiente, on attend que quelque chose arrive. Cette structure a l'avantage de laisser entrevoir la venue en présence des choses. Elle est pensée comme ce lieu où il est question des choses présentes, de l'étant, de ce qui vient en présence, de ce qui se présente, de la façon dont une chose se présente (son rythme), de la façon dont est saisi, dans l'entendement, une chose dans sa présence, bref, des questions métaphysiques en général.

La philosophie reçoit sa tâche de la patience parce que c'est là où se donne à penser l'harmonie entre cela qui est et cela qui fait être ce qui est. J'entends, par harmonie, la puissance d'unification en œuvre dans l'ordre de la sagesse. Lorsque cette puissance est en acte, lorsque nous pratiquons la philosophie, nous laissons s'unir dans notre pensée ce qu'une chose montre d'elle-même, c'est-à-dire ce qu'elle dévoile de son être. Il en résulte une harmonie, une conformité entre l'être et la pensée. C'est sur le terrain de la patience que cette harmonie se produit dans l'entendement, là où nous laissons, dans l'attente, les choses se présenter à nous selon leurs propres rythmes, c'est-à-dire selon ce qu'elles dévoilent et ce que nous percevons progressivement de leur être. C'est ainsi que le philosophe se rend capable « de prendre en vue l'étant en tournant le regard vers ce qu'il est, en tant qu'il est étant⁷ ».

Dès lors, ce mot de Heidegger : « dans la patience mûrit la grandeur », cité en exergue de cet article, s'éclaire : c'est dans l'attente propre à la patience qu'on laisse grandir dans son esprit ce que la chose montre de son être.

En somme, la patience décrit la condition de possibilité des harmonies entre l'être et l'étant ouverte par la philosophie. La raison en est que, par la patience, sont données à penser toutes les harmonies possibles entre un être et son étant.

2. *Qu'en est-il de la tâche de la philosophie depuis les deux derniers siècles ?*

La thèse de Heidegger à ce sujet dit que la philosophie, telle que pensée chez les Grecs, s'accomplit depuis au moins deux siècles dans sa possibilité la plus extrême par le biais des sciences modernes. En quoi, demande Heidegger, la philosophie est-elle, à l'époque présente, entrée dans son accomplissement total⁸ ? En cela, que le questionnement philosophique, c'est-à-dire la recherche de la relation entre l'être et l'étant, se complète dans la science d'une manière telle qu'on a cessé d'en chercher d'autres. Cette manière spéciale se caractérise par une façon rigoureuse de mettre en évidence l'étant à partir de l'être. Quel est ce myen ?

D'abord, avec Descartes, la pensée se définit ainsi : « par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes⁹ ». L'expression « ce qui se fait en nous » correspond à l'idée expliquée ci-haut, de laisser grandir dans son esprit ce que la chose montre de son être. Descartes attribue l'exercice de cette activité à la pensée.

Du fait que l'homme laisse des choses s'harmoniser dans sa pensée, ce dernier reçoit son caractère de « sujet ». L'homme est sujet lorsqu'il choisit de vivre son expérience de pensée de manière à laisser parler l'être de ce qu'il a en vue dans sa conscience.

En vivant cette expérience, on a toujours en vue quelque chose qui, avant d'être représenté dans notre conscience, était déjà présenté dans le monde selon son être propre. Ce caractère de l'être est interprété comme « objectivité ».

Dans ce raisonnement, être philosophe signifie laisser penser la conformité, l'harmonie, ou l'adéquation du sujet avec son objet. La spécificité de la science moderne vient du fait qu'elle ne se contente plus de la simple adéquation dans le sujet d'un objet. Elle veut aussi la certitude. La certitude est une adéquation parfaite du sujet avec son objet. Deux choses délimitent cette perfection. D'abord, la finitude humaine, c'est-à-dire ce que l'humain arrive à percevoir dans les limites de son entendement. Ensuite, ce que la chose laisse voir de son être. On ne peut voir d'une chose que ce que la chose laisse voir d'elle-même. Du respect de ces deux critères, la science

moderne peut certifier de la justesse d'une représentation, d'où sa rigueur.

Cela étant acquis, on voit bien que la science moderne est une façon particulière de mettre l'étant en évidence à partir de l'être. Mais on voit surtout que la philosophie, en tant que recherche des rapports entre l'être et l'étant, est antérieure à tout savoir qui émerge d'une mise en relation particulière de l'être et de l'étant. Bref, la philosophie précède la science. Elle est la condition de possibilité de la science puisque ce n'est que d'une entente entre l'être et l'étant que le savoir est possible.

Par logique, les possibilités qui émergent d'une condition de possibilité ne peuvent pas influencer la condition de possibilité elle-même. Donc, l'essor de la science moderne n'a pu modifier la tâche profonde de la philosophie, puisque la science est une possibilité de la philosophie.

En résumé, la tâche de la philosophie est de mettre l'étant en évidence à partir de l'être. Puisque la science moderne se résume à une façon rigoureuse de mettre l'étant en évidence à partir de l'être, celle-ci est réduite à une possibilité de la philosophie. Étant donné qu'une possibilité ne peut modifier la condition de possibilité d'où elle a émergé, la tâche de la philosophie reste la même, même si une possibilité de la philosophie s'est pleinement réalisée. C'est pourquoi la question suivante, qui incarne la tâche de la philosophie, reste toujours la même, malgré le fait que la science soit une possibilité extrême de la philosophie : quelles sont les harmonies possibles entre l'être et l'étant ?

1. Philoctetes, *Héraclite d'Éphèse*, [En ligne], page consultée le 14 juillet 2004, adresse URL : <http://philoctetes.free.fr/heraclitefraneng.htm>.

2. Traduction de S. Jacquemard, dans *Héraclite – Les Fragments*, Orbey, Édition Arfuyen, 2003, p. 35.

3. Philoctetes, *Op. cit.*, <http://philoctetes.free.fr/heraclitefraneng.htm>.

4. Traduction de S. Jacquemard, *Op. cit.*, p. 35.

5. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la philosophie ? », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001, p. 327.
6. *Id.*, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001, pp. 80-83.
7. *Id.*, « Qu'est-ce que la philosophie ? », p. 331.
8. *Id.*, « La fin de la philosophie et le tournant », *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p. 282.
9. René Descartes, *Principes de la philosophie*, IX, Paris, Vrin, 1989, p. 56.

Science et philosophie : la *déconversion* de Piaget

Sébastien Malette, *Université Laval*

C'est que la science n'est autre chose que la conscience portée à son plus haut point de clarté.
Émile Durkheim, *De la division du travail social*

À la question de savoir si l'essor de la science moderne a modifié en profondeur la tâche de la philosophie, nous répondons : comment pourrait-il en être autrement ?

Considérant que la philosophie pose un discours soit à partir de sciences déjà constituées, soit par anticipation de la formation d'une science à venir, soit en posant un mode de connaissance qui tente de s'en distinguer absolument, elle ne peut que suivre parallèlement l'évolution de ce que nous nommons aujourd'hui la science.

Il est vrai qu'autrefois, elle guidait ce tracé parallèle avec une certaine longueur d'avance. Mais les choses ont terriblement changé depuis. De nos jours, la philosophie n'a souvent d'autre choix que de lancer des imprécations contre la dispersion des savoirs et l'éparpillement du sens de l'existence humaine. Aussi, demandons-nous : comment la philosophie a-t-elle bien pu cumuler une série de retards sur le plan de la connaissance, au point de tout simplement tenter de doubler et de dominer le discours de la science expérimentale suivant des arguments d'autorité aux accents paternalistes ?

Cette question n'est certes pas facile. Aussi appellerons-nous à la barre un grand *déconverti* de la philosophie, scientifique de surcroît, nous fournissant l'ébauche d'une réflexion prometteuse : le célèbre psychologue et épistémologiste Jean Piaget.

Rassurons immédiatement notre lecteur sur l'objet d'une telle « déconversion » : le récit de celle-ci n'est pas une condamnation unilatérale de la philosophie. De fait, dès l'introduction de *Sagesse et illusion de la philosophie*, Piaget s'empresse d'affirmer sa thèse principale voulant « que la philosophie [...] constitue une sagesse, indispensable aux êtres rationnels pour coordonner les diverses acti-

vités de l'homme, mais qu'elle n'atteint pas un savoir proprement dit, pourvu des garanties et des modes de contrôle caractérisant ce qu'on appelle la *connaissance*¹ ».

Ainsi, nous observons d'emblée que le propos de Piaget questionne directement le statut de la connaissance, plus précisément, les conditions octroyant le *droit* de parler de connaissance, le domaine de la frontière étonnamment mobile au cours des âges et des générations qui sépare la vérification de la spéculation. Deux critiques sévères à l'endroit de la philosophie s'ensuivent. La première dénonce les orientations d'une philosophie désormais institutionnalisée, avec tout ce que cela peut comporter de « tradition, d'autorité, de canalisation des esprits et surtout de détermination des carrières² », formant de jeunes philosophes incités à croire qu'ils peuvent entrer de plain-pied dans les régions les plus hautes du savoir, « alors que ni eux ni parfois leurs maîtres n'ont la moindre expérience de ce qu'est la conquête et la vérification d'une connaissance particulière³ ». La seconde critique dénonce le fait que la philosophie soit devenue en bien des lieux une sorte de pratique spirituelle, « revêtue d'une auréole non pas exactement sacrée mais assurant un prestige tel que toute mise en discussion semble *ipso facto* témoigner d'un positivisme étroit ou d'une incompréhension congénitale⁴ ».

Évidemment, devant des critiques aussi cinglantes, plusieurs se demandent : mais de quelle philosophie Piaget parle-t-il pour se permettre une telle condamnation ? En fait, dès le deuxième chapitre, Piaget fournit une solide définition de la philosophie, nous montrant que le poisson a beau être glissant, il n'en demeure pas moins solidement accroché à l'hameçon.

La philosophie selon Piaget

La philosophie, précise Piaget, « est une prise de position raisonnée par rapport à la totalité du réel⁵ ». Le terme « raisonné » oppose la philosophie aux prises de position purement pratiques ou affectives ou encore aux croyances simplement admises sans élaborations réflexives, par exemple, une pure morale, une pure foi, etc. Le concept de totalité du réel, quant à lui, comporte trois aspects. Il

se réfère d'abord à l'ensemble des activités supérieures de l'homme et non pas exclusivement à la connaissance : morale, esthétique, foi (religieuse ou humaniste). Il implique ensuite la possibilité que, sous les apparences phénoménales et les connaissances particulières, il existe une réalité dernière, une chose en soi, un absolu, que l'on peut connaître. Enfin, une réflexion sur la totalité du réel conduit naturellement à une ouverture de l'ensemble des possibles.

Une seule philosophie prend, selon Piaget, une position limitative par rapport à cette définition. Il s'agit du positivisme logique, pour lequel la totalité du réel se réduit aux phénomènes physiques et à un langage⁶. Or, Piaget fait abstraction de cette position philosophique, même si elle respecte les deux critères de sa définition de la philosophie, parce que le but avoué de cette dernière est non seulement de préciser ses méthodes, mais également de limiter le nombre de problèmes philosophiques. Piaget articule néanmoins trois réserves des plus éclairantes à l'endroit du positivisme logique, précisant ainsi sa conception du rôle de la philosophie. En premier lieu, il affirme qu'il est impossible, d'un point de vue scientifique, de limiter la philosophie à un ensemble de problèmes considérés seuls comme scientifiques. La science contemporaine doit plutôt demeurer « ouverte » et libre d'aborder tous les nouveaux problèmes où elle trouvera des méthodes pour les traiter. En second lieu, prétendre que les problèmes métaphysiques sont « sans signification » est, selon Piaget, un argument irrecevable du point de vue de la connaissance elle-même. En effet, un problème sans signification cognitive actuelle peut toujours acquérir une signification nouvelle, et ce, d'une façon tout à fait imprévisible. Finalement, Piaget affirme qu'un problème sans signification cognitive actuelle demeure un problème à signification humaine permanente, autrement dit, un problème philosophique souvent légitime.

Le problème du sens de l'existence humaine

Piaget exemplifie ensuite ses réserves à l'égard du positivisme logique en traitant d'un problème central dans les motivations de la philosophie : celui du sens de la vie, souvent nommé le problème de la *finalité* de l'existence. De fait, le concept de finalité se révèle le

prototype même des notions considérées comme métaphysiques et non scientifiques par le positivisme logique, puisqu'il constitue une idée anthropocentrique, issue d'une confusion entre « les données subjectives de la conscience et le mécanisme causal de l'action⁷ », conduisant à une détermination du présent par le futur. Et pourtant, ce concept n'en demeure pas moins présent lorsqu'il s'applique aux relations objectives d'utilité fonctionnelle, d'adaptation et d'anticipation, qui donnèrent lieu à de nombreuses percées significatives dans le domaine de la cybernétique, par exemple, où se développèrent des notions scientifiques correspondant à notre conception commune de la finalité.

Cela dit, le problème du sens de la vie n'est pas réhabilité pour autant sur le plan d'une signification cognitive d'ordre scientifique. En effet, Piaget révèle que fournir une expression cognitive ou intellectuelle du sens de l'existence humaine revient à faire de cette existence soit le résultat d'un plan préétabli d'ordre divin, soit le siège d'une marche inexorable vers le progrès.

Or, ces deux hypothèses métaphysiques, sans être nécessairement indémontrables, demeurent jusqu'à présent indémontrées puisqu'elles ne convainquent pas tout le monde, et que parler d'elles en termes de vérités métaphysiques révèle bien, selon Piaget, qu'elles ne sont pas des vérités tout court. Il n'en reste pas moins que le problème de la finalité de l'existence humaine, même privé de possibilité de vérification objective, demeure central pour tous, et qu'il serait absurde de simplement nier cette question, puisqu'elle se pose incessamment et s'impose même à titre d'engagement personnel et social dans nos vies.

Le problème de la philosophie spécialisée

De tout ce qui précède, il appert, d'une part, que le propre d'une intelligence complète est de refuser de confondre les genres et de ne pas accepter comme une vérité démontrée ce qui n'est qu'hypothèse. D'autre part, cette même intelligence doit se refuser à un cloisonnement de sa personnalité tel que, d'un côté, elle constate, raisonne, vérifie et, de l'autre, se contente de croire en des valeurs qu'elle ne peut pas comprendre. Or, ce besoin de conciliation fait

précisément intervenir la philosophie : c'est elle qui pose une interprétation orchestrant l'ensemble des connaissances et des valeurs de l'être humain. En ce sens, tout homme qui pense adopte nécessairement une philosophie, même si l'ensemble de ses connaissances et de ses valeurs demeure approximatif ou personnel. Conséquemment, la question n'est pas de débattre de la valeur de la philosophie ou de son absence de valeur, mais plutôt de savoir pourquoi la philosophie est devenue une spécialité s'affirmant dans bien des cas comme indépendante, voire supérieure à la science, de laquelle elle est pourtant longtemps demeurée solidaire.

Pour répondre à cette question, Piaget groupe les problèmes classiques de la philosophie en cinq thèmes bien précis : 1) la recherche de l'absolu ou le savoir métaphysique ; 2) les disciplines normatives mais non cognitives, c'est-à-dire la morale ou l'esthétique ; 3) la logique ou les théories formelles de la connaissance ; 4) la psychologie et la sociologie ; et 5) l'épistémologie ou théorie générale de la connaissance. Piaget se questionne ensuite sur les conditions qui rendraient possible, non pas un consensus, mais un progrès réel opérant par la coopération entre des chercheurs initialement en désaccord dans chacun des domaines d'étude⁸. Il conclut, à la suite d'une argumentation détaillée, que, pour chaque domaine d'étude, mis à part la métaphysique, toutes les recherches philosophiques tendent à se distinguer sous des formes se rapprochant toujours davantage de la recherche scientifique. La différence principale entre les sciences et ces domaines d'étude n'est pas tant la nature des problèmes, mais bien leur délimitation et la technicité croissante des méthodes de vérification.

La métaphysique

La plupart des philosophes, en effet (ou du moins de nombreux philosophes), se disent capables de prouver par un raisonnement métaphysique *a priori* des choses telles que les dogmes fondamentaux de la religion, le caractère rationnel de l'univers, le caractère illusoire de la matière, l'irréalité du mal, etc. Ne doutons pas du fait que l'espoir de trouver une

raison valable de croire en toutes ces théories n'ait été le principal chef d'inspiration de nombreux hommes qui ont consacré leur vie à l'étude de la philosophie. Cet espoir, à mon avis, est vain. Il semble que la connaissance de l'Univers, dans son ensemble, ne puisse être atteinte par le chemin de la métaphysique ; les preuves proposées, concluant qu'en vertu des lois de la logique telles et telles choses *doivent* exister, alors que telles et telles autres ne le peuvent pas, ne résistent pas à un examen critique⁹.

Mais qu'en est-il de la métaphysique ? Pourquoi demeure-t-elle le seul domaine irréductible à la recherche scientifique et à ses méthodes de vérification ? Comment expliquer l'étrange phénomène que les uns y croient et d'autres pas du tout ? En fait, nous croyons que la raison de ce désaccord est relativement simple à expliquer : le désaccord métaphysique ne peut pas être réduit par une vérification de fait ou une démonstration en forme à des contrôles rigoureux susceptibles de convaincre tous et chacun, autrement que par une argumentation habile, mêlant fréquemment des discours d'ordre descriptif et prescriptif, enrichis la plupart du temps par un appel vibrant aux valeurs communes de l'auditoire.

Est-ce à dire qu'une analyse comparée et rigoureuse est une chose impossible en métaphysique ? Certainement pas. D'ailleurs, assez extraordinairement, Piaget expose un programme en six points devant faciliter une telle entreprise. Ce programme va comme suit :

a) Chacun devrait énoncer sous forme axiomatique et de façon explicite les trois à dix thèses qu'il croit les plus centrales de sa métaphysique ;

b) Pour chacune des thèses, qu'il précise ensuite si elle est démontrable expérimentalement, fournie d'une façon intuitive ou due à des convictions personnelles dépassant l'ordre des connaissances ;

c) S'il s'agit d'une conviction personnelle dépassant l'ordre des connaissances, préciser leur nature morale, religieuse, esthétique ou autre ;

d) S'il s'agit d'une intuition, en indiquer la provenance : immédiate, transcendantale, etc. ;

e) Si une thèse est affirmée comme démontrable, en préciser le canevas en explicitant : 1) l'appel aux faits ; 2) le recours à des normes rationnelles ; et 3) la procédure de déduction logique ;

f) Enfin, que chacun fasse circuler ses résultats et qu'il note, pour chacun des points de la thèse d'autrui, son accord ou désaccord brièvement motivé selon les termes : « valable », « plausible », « indécidable » ou « irrecevable ».

À partir de ce point, il deviendrait non seulement possible d'étudier les démarches de l'argumentation métaphysique ou les différents degrés de connaissance qui s'offrent à l'homme, mais encore de reconnaître, et ce, sans heurter les convictions de personne, qu'à côté de ce qu'est la connaissance au sens strict du terme, se situe une certaine « sagesse », constituée d'un ensemble de « connaissances plausibles groupées en fonction d'une coordination générale des valeurs¹⁰ », c'est-à-dire un discours tentant d'orchestrer et d'unifier les valeurs sociales et morales d'une même collectivité.

Il nous est donc possible de résumer notre argumentation par trois affirmations principales : 1) La métaphysique propre à la philosophie aboutit à une « sagesse » et non à une connaissance, puisqu'elle présente une coordination raisonnée de valeurs, y compris les valeurs cognitives, en les dépassant mais sans toutefois demeurer sur le plan de la connaissance ; 2) Tout ce qui semble avoir été produit de valable par la philosophie en matière de connaissance constitue le résultat de réflexions sur des sciences déjà constituées ou des anticipations cognitives sur des sciences encore à constituer ; 3) Le seul mode de connaissance appartenant en propre à la philosophie, à savoir *l'intuition*, ne peut aucunement départager les composantes d'expérience et d'inférence déductive.

Or, face à cette troisième affirmation, certains philosophes prétendent que dans cet état d'indifférenciation se situe un état d'origine perdu, garant de la vérité, qu'il s'agit de retrouver par une ascèse de l'intuition ou par une introspection des résonances affectives. Cet « état de vérité » dépasserait largement le cadre de la connaissance expérimentale, selon une objectivité supérieure, fusionnant le sujet et l'objet de la connaissance. De fait, la confiance éprouvée envers cette connaissance intuitive s'explique par l'existence d'un

ensemble de valeurs essentielles, répondant à des intuitions spécifiques, qui dépasse largement les frontières de la connaissance scientifique. Parce que ces intuitions demeurent étrangères à la connaissance de l'être, mais qu'elles indiquent des valeurs fondamentales de l'être humain, certains philosophes concluent que ces instruments intuitifs, légitimes en tant que sources d'évaluation, peuvent servir d'instruments de connaissance par rapport à cette valeur particulière qu'est la vérité¹¹.

Toutefois, en appliquant à la vérité des procédés de vérification qui se réfèrent aux valeurs vécues, ces philosophes tendent à oublier « que la vérité n'acquiert sa valeur propre qu'en s'incarnant en des règles obligées de vérification¹² ». La vérité se réfère ici à ce qui est vérifiable pour chacun, selon un procédé qui offre au sujet la garantie qu'il n'est pas centré sur son moi ou sur l'autorité d'un maître. En d'autres termes, les partisans de la connaissance intuitive « confèrent à la coordination des valeurs un statut ontologique qu'elles ne sauraient comporter, pour légitimer le passage illusoire des intuitions évaluatrices à une impossible intuition épistémique¹³ ».

Le problème de la coordination des valeurs

Il reste la question du « sens », laquelle, si l'on accepte la définition de la sagesse en tant que coordination des valeurs, soulève le problème du « sens » de cette coordination. En effet, cette coordination tend à illustrer la possibilité d'une vérité première, orchestrant les valeurs profondes de l'homme vers un but ultime. Le « sens » de cette coordination serait donc la vérité que l'on peut ressaisir par le questionnement de l'ensemble des concepts constitutifs de l'être humain.

Or, selon Piaget, la question du sens ainsi posée recouvre une équivoque entre deux champs d'étude qu'il faut distinguer : celui du sens « épistémique » et celui du sens « pratique ». Autrement dit, parler d'un « sens » pour « l'homme », revient toujours à parler de deux « sens », l'un cognitif et l'autre vital.

Pour ce qui est de la vérité réflexive, c'est-à-dire le sens « épistémique », il convient, souligne Piaget, de se demander en premier

lieu quelles sont les conditions épistémologiques nécessaires et suffisantes pour constituer une épistémologie du sens¹⁴. À cet effet, nous constatons que, même si la réflexion demeure nécessaire, elle constitue un instrument bien loin d'être suffisant pour déterminer à elle seule ces conditions épistémiques, sinon comment expliquer le fait que Platon, Descartes, Leibniz, Kant et Husserl, qui ont pourtant tous usé de la réflexion, arrivent à de si grandes divergences dans leurs épistémologies respectives¹⁵ ? Cela illustre bien que le « sens » sous-jacent à la raison ou à la réflexion est bien loin d'offrir les paramètres d'une vérité première ou d'une orientation définitive au parcours ou à l'expression de l'intelligence humaine. De fait, la réflexion déplace sans cesse son point d'application, faute de comporter ses propres instruments de vérification. Elle s'oriente ainsi nécessairement vers ce que Piaget nomme « le contrôle expérimental » ou le « contrôle techniquement déductif »¹⁶.

Conclusion

De tout ce qui précède, il appert donc impossible de considérer la « vérité » réflexive comme un troisième type de connaissance comparable à l'expérience et la déduction. En fait, cette « vérité » réflexive se rapproche grandement de l'intuition philosophique, c'est-à-dire cette intuition souvent incapable de départager les composantes d'expérience des inférences déductives. Quant à ce dernier soubresaut de Paul Ricœur, postulant qu'un problème scientifique ne saurait se poser sans une problématique d'emblée philosophique, Piaget répond avec brio qu'il faut distinguer le sujet-chercheur, constructeur de sa science, et le sujet humain quelconque, qui se veut l'objet d'étude du chercheur en question¹⁷. De cette distinction, nous voyons que le chercheur construit de lui-même son épistémologie en fonction des progrès ou des crises qu'il rencontre. Or, ce développement par succession de l'épistémologie montre bien toute l'inutilité d'une intervention philosophique se proposant de construire une totalité épistémique, puisqu'elle s'élabore d'elle-même selon la complexité des difficultés rencontrées et des ajustements réflexifs que celles-ci suscitent.

Quant au sujet humain en général, la question est d'un tout autre ordre. En effet, l'homme se donne des normes de tous genres : cognitives, affectives, morales et religieuses. Ce faisant, il s'engage de lui-même dans un sens regroupant, souvent sans les distinguer, des valeurs vitales, sociales, religieuses et épistémiques. S'il est donc permis de parler de signification globale pour l'être humain, c'est donc du sujet humain « moyen » qu'il faut parler. À cet effet, Piaget postule que c'est le sujet lui-même, avec ses relations inter-individuelles autant qu'avec sa spontanéité, qui devient le créateur de ce sens et non le philosophe ou le psychologue¹⁸. Aussi est-il légitime de se demander lequel est le mieux à même de fournir l'explication de ces normes de signification : le philosophe, qui observe les phénomènes à hauteur d'aigle, cherchant à formuler des affirmations aussi universelles que possibles, ou le psychologue et le sociologue, dont le métier se veut précisément de comprendre comment le sujet humain élabore ces normes de signification ?

Ainsi, l'essor de la science moderne a véritablement modifié non seulement la tâche de la philosophie, mais la manière de philosopher. Désormais, le philosophe est tenu d'explicitier et de distinguer les types de discours qu'il utilise pour formuler ses problèmes et défendre ses thèses. Nous demandons donc au philosophe qu'il clarifie son expression, c'est-à-dire qu'il indique la provenance de ses affirmations, en distinguant les appels aux faits, les arguments logiques, métaphysiques, émotifs, spirituels ou autres. Nous ne désirons plus seulement penser comme nous parlons, influencés en cela par la puissance affective des mots, mais comprendre rationnellement pourquoi nous pensons d'une certaine façon et non d'une autre. Par conséquent, le langage, ce bastion des savoirs confus, doit être examiné et articulé en toute rigueur. L'œil remplaçant l'autorité du Verbe, l'homme cherche désormais à déchiffrer les mécanismes coercitifs de l'expression philosophique. De là toute la pertinence du propos de Piaget qui nous invite à poser quelques distinctions fondamentales en matière de connaissance, sans lesquelles la philosophie est vouée à n'être qu'un succédané du discours mystique ou mythologique.

1. Jean Piaget, *Sagesse et illusion de la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 4.
3. *Ibid.*, p. 2.
4. *Ibid.*, p. 4.
5. *Ibid.*, p. 57.
6. *Ibid.*, p. 58.
7. *Ibid.*, p. 61.
8. *Ibid.*, p. 90.
9. Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 17^e édition, 1972 (1912), p. 164.
10. Jean Piaget, *Op. cit.*, p. 93.
11. Pascal exemplifie très bien cette modalité de la connaissance intuitive lorsqu'il déclare : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur : c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes... C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. » *Pensées*, Petite édition Brunschvicg, p. 459 ; cité par André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Vol. I, Paris, PUF, p. 145.
12. Jean Piaget, *Op. cit.*, p. 159.
13. *Ibid.*, p. 160.
14. *Ibid.*, p. 294.
15. *Ibid.*, p. 294.
16. *Ibid.*, p. 296.
17. *Ibid.*, p. 298.
18. *Ibid.*, p. 299.

La technoscience, un défi pour la philosophie

Monelle Parent, *Université de Sherbrooke*

Répondre à la question posée, soit : « L'essor considérable de la science depuis au moins deux siècles a-t-il modifié en profondeur la tâche de la philosophie ? », suppose de circonscrire, d'entrée de jeu, ce que l'on entend par « science » et par « la tâche » de la philosophie.

En effet, la question est large et ouvre sur plusieurs possibilités, selon le sens que prendront, pour le lecteur, ces deux mots clés : pour certains, la perspective épistémologique s'imposera dès le départ, le mot « science » étant défini comme un type de connaissance ; pour d'autres, c'est la perspective éthique qui se manifesterait d'emblée, leur conception de la science étant davantage sociologique – je veux parler ici de la science en tant qu'activité dans la société. Pour d'autres, enfin, il sera pertinent de questionner ces deux aspects, l'un n'allant pas sans l'autre, la science ayant, comme Janus, deux visages, deux dimensions qui, avec la technoscience, sont devenues indissociables. Pour ces derniers, le questionnement philosophique pourra porter aussi bien sur les enjeux éthiques que sur les enjeux épistémologiques ou phénoménologiques soulevés par l'essor de la science au cours des derniers siècles.

Ainsi, dès lors que l'on s'est questionné sur le sens du mot « science », un champ de la philosophie se dessine, en lien avec la conception de la science retenue. Ceci, toutefois, ne permet pas encore de préciser ce que l'on entend par « la tâche » de la philosophie. On se rend compte que la question, telle qu'elle est formulée, peut suggérer la possibilité qu'il existe, *a priori*, une tâche de la philosophie et que c'est sur sa transformation éventuelle que porte le questionnement. Mais rien ne nous indique quelle est cette tâche présumée, et, par conséquent, il nous faut soit renoncer, soit s'employer à préciser ce que l'on considère, soi-même, comme la tâche de la philosophie, et en quoi le développement de la science a pu modifier cette tâche. Comme la question ne définit pas ce en quoi

consiste la tâche de la philosophie, nous débiterons par ce point : nous exposerons d'abord notre conception de la tâche de la philosophie (1), pour ensuite aborder la question de l'essor de la science au cours des derniers siècles (2) et, enfin, démontrer le lien entre cet essor et la transformation de la tâche philosophique au XX^e siècle (3)¹.

1. La tâche de la philosophie

La question de savoir quelle est exactement la tâche de la philosophie est aussi vieille, semble-t-il, que la philosophie elle-même. Déjà, chez les Anciens, ce qui entrait ou n'entrait pas dans la tâche philosophique faisait l'objet de disputes vigoureuses, comme en témoigne le débat autour de la rhétorique, opposant l'école de Protagoras à celle de Platon². Pour ce dernier, la tâche de la philosophie consiste à rechercher la vérité, et par conséquent la rhétorique n'est pas de la philosophie, puisqu'elle sert aussi bien à convaincre du faux que du vrai. Pour les tenants de la rhétorique, particulièrement pour Isocrate, cela tient aux excès de la rhétorique qui, bien comprise, devient une tâche philosophique. Aristote, en introduisant des catégories intermédiaires, permettra de donner à la rhétorique une place en philosophie en distinguant, au niveau des raisonnements, ceux qui appartiennent au domaine théorique et visent la connaissance (le vrai) de ceux qui appartiennent au domaine pratique et visent l'agir (le vraisemblable)³. Il est vrai qu'Aristote ne considère pas, dans les tâches philosophiques, ces deux tâches comme équivalentes, et que, dans la hiérarchie qu'il construit, la rhétorique vient après la connaissance. Mais ce qui importe pour notre propos, c'est que cet exemple illustre à lui seul la nécessité de préciser ce que l'on entend par la tâche de la philosophie, car même en se reportant aux temps de la Grèce antique, on constate que la réponse à cette question varie selon les auteurs. Le retour aux sources de la philosophie occidentale ne nous est donc en l'occurrence d'aucun secours. Certes, il serait exagéré de prétendre qu'il n'existe autour de la question aucun consensus, mais il est certain que la question de la tâche de la philosophie a été et continue d'être l'objet de débats houleux.

C'est que la philosophie est une étrange activité : circonscrite par sa méthode sans être bornée, elle semble bénéficier d'une sorte de privilège que les autres domaines n'ont pas, celui précisément de toujours demeurer ouverte, en mouvance par rapport aux problématiques des époques qu'elle traverse. C'est ce qui la caractérise, lui donne sa force et en même temps sa faiblesse. Force parce qu'ainsi elle est de toutes les époques, toujours apte à trouver un lieu dans l'espace discursif, toujours prête à opérer un retour ou à assurer la continuité dans la réflexion et les activités humaines ; faiblesse parce qu'elle est en constant effort d'adaptation et doit, par conséquent, continuellement justifier sa persistance par des manifestations pertinentes, faute de quoi on la remettra en question, comme toute activité humaine dont l'utilité serait questionnée.

J'entends d'ici les protestations de certains : la philosophie n'a pas à se justifier, on n'a pas à se questionner sur son utilité, quelle abomination. Cette réaction à la demande adressée aux philosophes de justifier leur activité dans la société dont ils font partie est en fait le résultat d'une confusion entre la philosophie comme activité rationnelle et la philosophie comme activité sociale. En effet, il en est de la philosophie comme de la science : les deux comportent deux visages et c'est souvent la confusion entre ces deux « faces » qui induit le débat. En distinguant ces deux sphères de l'activité philosophique, nous sommes en mesure de poser un premier jalon pour situer notre conception de la tâche philosophique : la tâche de la philosophie sera différente selon que l'on parle de l'activité rationnelle ou de l'activité sociale, et si la philosophie en tant qu'activité rationnelle peut prétendre à la neutralité, à la gratuité et à la pérennité, il n'en est pas de même de la philosophie en tant qu'activité sociale : celle-ci doit toujours se justifier, car elle n'est ni neutre, ni gratuite, et ceci, quel que soit le champ concerné.

Si l'activité philosophique rationnelle peut fort bien traverser les époques sans avoir à se justifier, c'est qu'elle comporte avant tout des tâches intellectuelles et pourrait, à la limite, demeurer dans l'esprit, au risque toutefois de disparaître comme institution sociale⁴. Et encore, si on cesse de l'enseigner, il n'est pas sûr que cette persistance soit assurée : les écrits permettraient certes de connaître la

pensée des prédécesseurs mais la progression dans la réflexion, sans le « regard de l'autre », qui passe par le dialogue (écrit ou oral) risquerait fort de se scléroser. Quant à la philosophie comme activité sociale, comme son nom l'indique, elle est « sur le terrain », elle intervient, prend la parole, agit ; on la retrouve dans les collèges, dans les universités, les revues; elle est enseignement, elle est recherche, elle est intervention et elle est impensable sans l'activité rationnelle. En fait, aucune des deux ne peut se passer de l'autre, elles sont interdépendantes, mais il est nécessaire de les distinguer pour comprendre que la tâche de la philosophie n'est pas une, mais multiple, et être en mesure de démontrer lesquelles de ces tâches subissent une transformation dans la société à la suite de l'essor de la science.

Ce qui nous amène à notre second point qui, cette fois, porte sur les transformations de la science.

2. Les transformations de la science au cours des derniers siècles : le concept de technoscience

Le mot est maintenant entré dans l'usage et la consultation des dictionnaires permet de le trouver rapidement. Ce qu'on ignore parfois, c'est que le recours au terme « technoscience » a fait l'objet, au XX^e siècle, d'une importante controverse dans la littérature⁵.

L'apparition du mot « technoscience » dans la littérature a provoqué une vive opposition de la part de plusieurs philosophes et scientifiques. Ceci peut étonner, mais il faut comprendre, comme le notait Janicaud, qu'il ne s'agissait pas d'une simple querelle terminologique, mais de savoir si la science contemporaine conservait les caractères fondamentaux de l'*épistémê*, c'est-à-dire le souci exclusif et désintéressé de la connaissance⁶.

C'est que le recours au concept de technoscience, pour désigner l'activité scientifique au XX^e siècle, mettait en péril la conception traditionnelle de la science selon laquelle celle-ci serait une activité neutre, pure et désintéressée.

Pour certains, cela paraîtra curieux car le mot « technoscience » ne désigne pas nécessairement, pour tout le monde, l'activité scientifique prise dans son ensemble : on parlera ainsi des technosciences

biomédicales pour désigner l'ensemble des nouvelles technologies qui ont fait leur apparition, au XX^e siècle (et qui continuent de se développer) dans le domaine de la biomédecine. Pris dans ce sens, le mot « technoscience » désigne des activités qui impliquent le recours à la science et à la technique, mais sans nécessairement remettre en question la conception traditionnelle de la science. Mais le recours au terme « techno-science » (en deux mots et avec un trait d'union), dont on doit l'introduction dans la littérature francophone au philosophe Gilbert Hottois, est beaucoup plus problématique, car alors il s'agit d'un concept qui désigne l'activité scientifique dans son ensemble et qui remet en question la conception traditionnelle de la science.

Traditionnellement, en effet, la science était perçue comme neutre, ses applications seules devant être considérées comme éthiquement problématiques. Mais pour Hottois, science et technique, au XX^e siècle, sont devenues indissociables, interdépendantes. L'interaction de plus en plus étroite entre science et technique et surtout le primat de la technique confèrent à la science au XX^e siècle un caractère essentiellement manipulateur, donc pratique, qui est incompatible avec une quelconque prétention à la neutralité. « Praxis, elle est éthiquement problématique⁷. » C'est pourquoi il emploie le terme « techno-science », avec cette calligraphie particulière : le trait d'union a ici une signification positive, il évoque le lien qui s'est tissé entre l'activité scientifique et l'activité technique, il symbolise en quelque sorte une chaîne, car dans la conception de Hottois, il devient impossible, dans les manifestations de la technoscience, d'appréhender ces deux activités séparément. Par conséquent, sous le vocable « techno-science », une entreprise nouvelle apparaît et on ne peut plus dire que la science est neutre et que seules ses applications sont problématiques. Mais Hottois va plus loin et suggère l'idée selon laquelle l'amalgame techno-scientifique transforme aussi le regard, le mode de connaissance.

Cette conception a provoqué de l'opposition non seulement chez certains philosophes – notamment chez Francis Jacques, qui dénonçait la faiblesse du concept au niveau épistémologique – mais également chez certains scientifiques, pour qui Hottois remettait en

question la neutralité de la science et, enfin, chez Bruno Latour, pour qui le concept philosophique de technoscience était une pure fiction, les technosciences ne pouvant être que des phénomènes concrets.

La perspective de Latour était essentiellement sociologique et elle réfutait non seulement la position de Hottois, qui défendait le concept philosophique de techno-science, mais aussi celle des scientifiques et des philosophes qui persistaient à distinguer science et technique. Pour Latour, en effet, la distinction entre science et technologie est artificielle, elle est « un paquet fabriqué par certains chercheurs pour résoudre des problèmes de priorité, de préséance, de responsabilité et d'étiquette, pour exclure le travail de ceux qui ne portent pas de blouse blanche et pour couronner quelques lauréats du prix Nobel⁸ ». Selon Latour, le mot « technosciences », en un seul mot et au pluriel, désigne des activités scientifiques, et non un concept. Pour Latour, cette invention de la distinction entre science et technique provient de la confusion entre les résultats de l'activité scientifique et la science en tant qu'activité sociologique, qu'il appelle « science en action » ou science « en train de se faire ». L'activité scientifique, appréhendée de ce point de vue, n'est évidemment ni neutre, ni pure, ni désintéressée. Sur ce point, la position de Latour rejoint celle de Hottois, selon laquelle la science contemporaine est éthiquement problématique.

On constate ainsi que le débat était, en fait, un faux débat. Les problèmes surviennent en effet lorsque le point de vue sociologique est confondu avec le point de vue épistémologique ou pire, lorsque l'un de ces points de vue est imposé comme le seul valable.

Ainsi, Bruno Latour et Gilbert Hottois affirmaient tous deux que le recours au terme « technoscience » était nécessaire pour désigner l'activité scientifique contemporaine mais en s'appuyant sur des argumentations très différentes, alors que, de leur côté, Francis Jacques et Evry Schatzmann s'opposaient au recours au terme « technoscience », alléguant qu'il s'agissait d'un concept réducteur, d'un abus de langage, la construction de ce néologisme reposant sur des arguments qui n'avaient pas de valeur au plan épistémologique⁹. L'étude de la littérature disponible révèle que ces derniers avaient raison sur ce point : le concept de technoscience, au plan épistémo-

logique, ne reposait que sur des bases très fragiles ; seule la perspective sociologique permettait de démontrer la pertinence du recours au concept de technoscience pour désigner les rapports entre science et technique tels qu'ils se manifestaient dans les activités scientifiques au XX^e siècle¹⁰.

On pourrait s'interroger, à la lecture de ceci, sur les motifs de ce débat, alors qu'il apparaît si simple à présent d'admettre que le concept est un concept sociologique. Mais tout n'est pas si simple, justement : tout en reconnaissant la faiblesse du concept épistémologique, nous constatons par ailleurs que, du point de vue sociologique, c'est-à-dire du côté de Bruno Latour et de Gérard Fouré – lequel finit, non sans prudence, par admettre la pertinence du recours au terme « technoscience » pour désigner l'activité scientifique dans la société – aucune conceptualisation n'a été élaborée. Le travail de conceptualisation s'avère ainsi nécessaire pour montrer que la technoscience est une activité socio-économique et politique et que, en ce sens, elle n'est rien moins que neutre¹¹.

Certes, la question épistémologique demeure problématique, mais les arguments relatifs aux difficultés que soulèvent les enjeux épistémologiques ne doivent pas être confondus avec les difficultés soulevées au plan éthique, ce qui était le cas et contribuait à alimenter la controverse.

Ce point ayant été élucidé, nous pouvons établir la pertinence du concept de technoscience pour construire une éthique pour notre temps. En effet, le retour de l'éthique au XX^e siècle est en grande partie lié à l'apparition de la technoscience, ce qui apparaît clairement dès lors qu'on appréhende l'activité scientifique du point de vue sociologique ; mais ceci va beaucoup plus loin que les seuls enjeux économiques et politiques, comme semble l'affirmer Latour. La technoscience comme activité sociale implique certes ces dimensions mais elle affecte également nos représentations, transforme la culture et introduit une forte tendance qui n'est pas innocente, celle de la rationalité technique qui, de plus en plus, tend à s'imposer comme modèle de rationalité dans l'activité scientifique.

Or, la dominance de la rationalité technique soulève des enjeux éthiques très particuliers parce qu'elle représente, au plan symbo-

lique, un danger réel. En effet, la caractéristique principale de la rationalité technique est de ne pas questionner les fins, mais uniquement les moyens, la fin étant déjà déterminée par l'entreprise technoscientifique, qui vise l'efficacité et l'optimisation des résultats. C'est dire que le questionnement sur les fins, qui n'est pas l'affaire de la technoscience, peut être totalement évacué. Si, comme le relevait Hottois, le credo de la technoscience est que « tout ce qui est possible doit être tenté », la question de l'évaluation des risques inhérents à l'activité scientifique, qu'il s'agisse de recherche ou de développement (la commercialisation des nouvelles technologies) aurait pu sinon passer inaperçue, tout au moins passer au second plan...

Cependant on assiste, au XX^e siècle, au retour de l'éthique, et ce retour, après la critique de la morale opérée par ceux qu'on désigne parfois comme les « maîtres du soupçon », Freud, Marx et Nietzsche, a de quoi étonner, car le mouvement est d'importance. Il ne s'agit pas, en effet, d'une mode passagère : éthique médicale, éthique clinique, éthique de la recherche, éthique professionnelle, les débats, les publications et les institutions se multiplient, particulièrement à partir de la Deuxième Guerre mondiale, pour donner lieu à une activité sociale bien installée et dont l'effervescence, en 2004, ne semble pas en diminution, bien au contraire.

Parallèlement, et paradoxalement, la pertinence de maintenir les programmes de philosophie est questionnée dans de nombreuses institutions d'enseignement. Pourtant, l'éthique, qui est un champ de la philosophie, est en plein essor. On est en droit de se demander pourquoi la pertinence de la philosophie a fait ainsi l'objet d'un questionnement, au moment même où s'opère, dans la société, un retour de l'éthique. Pour répondre à cette question, il faut établir un parallèle entre l'apparition de la technoscience et la montée de l'éthique et se demander comment, dans les institutions d'enseignement, on a réagi à ces importantes transformations sociales.

3. Questions éthiques, questions épistémologiques

La technoscience, avons-nous dit, soulève des enjeux éthiques particuliers, ce qui donne lieu à un retour de l'éthique ou plutôt à

l'apparition d'une nouvelle forme d'éthique. Celle-ci se développe sous l'impulsion des réactions de la société face aux problèmes soulevés par l'activité technoscientifique et aux limites que présentent les morales traditionnelles, lesquelles s'avèrent insuffisantes pour répondre à ces problèmes d'un genre nouveau. En effet, ce qui caractérise par-dessus tout les problèmes éthiques soulevés par l'activité technoscientifique, c'est la complexité, le caractère multifactoriel des problèmes posés, comme l'illustre cet exemple :

Dans deux grandes îles de la Méditerranée, en Sardaigne, à Chypre, la thalassémie est très fréquente et les dépenses liées au traitement des enfants thalassémiques majeurs sont devenues insupportables, grèvent lourdement le budget de ces îles, empêchent de soigner correctement les autres enfants atteints eux de maladies incurables. Pour limiter ces dépenses, les autorités médico-administratives de ces deux grandes îles ont recommandé la pratique systématique, au début de la grossesse, du diagnostic de thalassémie majeure. Avec sa conséquence, l'interruption de grossesse si la forme grave est reconnue. Décision remarquable dans ces îles très religieuses, l'une catholique, l'autre grecque orthodoxe. Décision doublement dramatique si l'on songe aux vies interrompues et si l'on rappelle qu'un traitement appliqué peu après la naissance, la greffe de moelle osseuse, peut guérir ces enfants. Mais la greffe de moelle osseuse coûte 400 000, 500 000 francs. Ainsi s'entrelacent, en un écheveau assez infernal, données biologiques, médicales, éthiques, religieuses, financières¹².

Face à ces difficultés, il faut repenser l'éthique, à partir certes des repères que nous ont laissés nos prédécesseurs, mais en adaptant ces « sagesse » au contexte de notre époque¹³.

L'éthique va donc prendre des formes nouvelles, et le XX^e siècle voit apparaître la bioéthique, qui est plus une approche qu'une éthique comme telle. Pluraliste et pluridisciplinaire – on retrouve dans cette approche aussi bien le droit, la théologie et la philosophie que diverses sciences naturelles –, l'esprit qui caractérise l'approche bioéthique reflète bien la complexité des questions qui se posent

dans le contexte technoscientifique¹⁴. La bioéthique constitue ainsi une des réponses au besoin social d'une nouvelle forme de régulation des pratiques scientifiques qui se manifestera dans la seconde moitié du XX^e siècle. De nombreux travaux sont amorcés – conférences, publications, formations – et ce, dans de nombreux pays d'Europe et d'Amérique, comme en témoigne aujourd'hui la littérature.

Certaines institutions, toutefois, ne suivent pas le mouvement et certaines accusent, pendant de nombreuses années, un retard face à ce qui se passe « sur le terrain » au niveau de cette montée de l'éthique. Il faut dire que, comme pour tout ce qui est nouveau, la prudence s'impose et avant de plonger dans le mouvement général, la réflexion est de mise, particulièrement en philosophie, de laquelle on attend beaucoup mais à laquelle on manifeste en général peu de reconnaissance (dans tous les sens du terme). Cependant le mouvement s'amorce, des programmes sont mis en place par quelques valeureux qui voient, à côté de la prudence fort compréhensible, l'importance et la pertinence de prendre le « virage éthique » dans une société aux prises avec des besoins criants et qui va réclamer, de plus en plus, cette aide et ces ressources de la part de ceux qui détiennent l'instruction.

Cependant, chez certains, la résistance s'ajoute à la prudence et c'est d'un mauvais œil qu'on voit le mouvement éthique s'amorcer dans les institutions d'enseignement et de recherche. Ceci est en partie attribuable au fait que, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'idée selon laquelle la science puisse soulever des problèmes éthiques rencontre de fortes résistances, mais également au fait que l'éthique, telle qu'elle se présente au XX^e siècle, a quelque chose de choquant, tout comme la technoscience elle-même. L'éthique appliquée¹⁵, en effet, est perçue malencontreusement, à ses débuts, comme une sous-catégorie de la morale, dont elle ne serait qu'une sorte d'application technique. Comme la technoscience, elle semble remettre en question les conceptions traditionnelles de la philosophie en matière morale alors qu'en fait, elle est tout simplement une réponse aux besoins de notre temps, particulièrement dans le domaine de la technoscience. Mais ceci n'est pas facile à admettre, d'au-

tant plus que cette nouvelle forme d'éthique, en pleine émergence, a beaucoup de choses à clarifier et beaucoup de malentendus à dissiper. Dans la foulée de la résistance au mouvement technoscientifique s'organise la résistance au mouvement de l'éthique appliquée. On pourrait observer l'évolution de ces deux types de résistance presque en parallèle, comme on aurait pu tracer un parallèle entre l'apparition de la technoscience et celle de l'éthique au XX^e siècle. Et ceci, avant même d'avoir considéré les enjeux administratifs qui ont certainement joué un rôle dans la valse-hésitation qui a précédé l'implantation de programmes en éthique dans certains établissements.

Les obstacles étaient donc nombreux, aussi a-t-on dû attendre plusieurs années, dans certains cas, pour voir les institutions prendre le « virage éthique », qui cependant était incontournable.

Et ceci nous ramène à notre question de départ. À la question : « L'essor considérable de la science depuis au moins deux siècles a-t-il modifié en profondeur la tâche de la philosophie ? », nous ne pouvons répondre que oui, après avoir exposé notre conception de la tâche de la philosophie et notre vision des transformations de l'activité scientifique, dont l'essor considérable est une caractéristique fondamentale¹⁶.

La philosophie, a-t-on dit, a deux types de tâches, selon qu'on l'appréhende comme activité rationnelle ou comme activité sociologique. Or, ces deux tâches sont en fait requises : pour que la philosophie puisse continuer à exister, elles doivent rester solidaires. Cantonnée dans quelques esprits, la philosophie aurait vite fait de s'éteindre, car elle a besoin de s'alimenter à même l'expérience humaine, mais plus encore, elle a besoin de prendre la parole pour être reconnue. Quant à la philosophie comme activité sociale, elle n'a guère de sens sans l'activité rationnelle, dont elle est entièrement tributaire, quelle que soit la forme qu'elle prend (enseignement, recherche, publications, conférences) et quel que soit le champ dans lequel elle opère (éthique, philosophie politique, éducation morale, etc.). Du reste, nous avons affirmé, en décrivant les caractéristiques du phénomène technoscientifique, que la technoscience modifiait la culture et les représentations. La philosophie

peut-elle rester en marge de ces changements ? Est-elle hors de la culture, imperméable à ses transformations ? Certes non, et s'il est plus difficile de s'aventurer dans l'examen de possibles transformations au niveau de l'activité rationnelle, il est fort possible de cerner, au niveau de l'activité sociale, des transformations de la tâche philosophique en lien avec l'apparition du phénomène technoscientifique.

Par conséquent nous ne pouvons que conclure que l'essor considérable de la science, depuis au moins deux siècles, a modifié en profondeur la tâche de la philosophie, cette dernière ayant dû, sous peine de continuer ses activités en marge de la société – ce qui, on l'a vu, est impensable, car l'activité philosophique ne peut se passer de la vie sociale, pas plus que l'activité scientifique, d'ailleurs –, monter dans le train et prendre le « virage éthique », tout en poursuivant son questionnement sur les autres problèmes philosophiques soulevés par le phénomène technoscientifique. La question épistémologique, rappelons-le, reste ouverte, et si nous n'avons pas voulu, pour notre part, nous aventurer sur ce terrain parce que ce n'était pas notre lieu de parole, d'autres le feront. La question de l'évolution du phénomène technoscientifique, au XXI^e siècle, de son influence sur la culture, les idées, les mœurs, est une voie également ouverte par l'apparition et le formidable essor de la technoscience, une voie qui ouvre, pour la philosophie contemporaine, un vaste chantier de recherches.

À ces questions s'en ajouteront d'autres, dont on ne pourra faire l'économie, tant il est vrai que des transformations sociales d'envergure, comme celle que constitue l'apparition de la technoscience au XX^e siècle, ne peuvent s'opérer sans que la tâche de la philosophie s'en trouve transformée à son tour, nécessaire réponse aux besoins d'une société en constante évolution.

1. Que l'on ne s'y trompe pas. Il ne s'agit pas d'une erreur, nous parlons bien du XX^e siècle... Car cette transformation de la tâche philosophique a

débuté non dans le siècle actuel, mais bien au siècle dernier, comme nous le montrerons dans cet article.

2. Voir « L'histoire et le système », dans Olivier Reboul, *La rhétorique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1984, pp. 9-33.

3. Voir Chaïm Perelman, *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 33.

4. Le terme « rationnel » doit être compris ici dans son sens le plus large, c'est-à-dire comme ce qui relève de la raison. Par « activité rationnelle » nous entendons donc le raisonnement, aussi bien pratique que théorique. Il ne faut pas y chercher davantage et toute interprétation qui irait au-delà de cette classification générale ne pourrait résulter que d'un malentendu sur le sens que nous donnons à ce mot.

5. Cette controverse, comme nous l'avons montré dans notre mémoire de maîtrise, reposait en fait sur un faux débat (Monelle Parent, *Les implications éthiques de la technoscience*, mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 1999, pp. 58-61).

6. Dominique Janicaud (Dir.), *Les pouvoirs de la science, un siècle de prise de conscience. Problèmes et controverses*, Paris, Publications du Centre de recherches d'histoire des idées de l'Université de Nice, Vrin, 1987, p. 14.

7. Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, ERPI Sciences / Éditions De Boeck-Wesmael, coll. « Sciences-Éthiques-Sociétés », 1990, p. 31.

8. Bruno Latour, *La science en action*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui, série anthropologie des sciences et des techniques », 1989, p. 282 (Édition originale: *Science in Action: How to follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987).

9. Voir Francis Jacques, « De l'interrogation scientifique à la malédiction technologique » et Evry Schatzmann, « La vitrine confuse et la réalité du pouvoir », dans Dominique Janicaud (Dir.), *Op. cit.*, respectivement pp. 23-46 et pp. 235-243.

10. Monelle Parent, *Op. cit.*, p. 59.

11. *Ibid.*, p. 47.

12. Jean Bernard, *De la biologie à l'éthique : nouveaux pouvoirs de la science, nouveaux devoirs de l'homme*, Paris, Buchet/Castel, coll. « Pluriel », 1990, p. 20.

13. Pour une illustration de ceci, voir Paul Ricoeur, « Éthique et morale. La sagesse pratique », *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 266-267.

14. Pour une définition plus détaillée de la bioéthique comme thématique et comme approche, voir Gilbert Hottois, *Op. cit.*, pp. 182-183.

15. Notre conception de l'éthique appliquée s'inspire des travaux de Georges A. Legault, et plus particulièrement de l'approche présentée dans *Professionnalisme et délibération éthique : Manuel d'aide à la décision responsable*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2003 (1999). L'ouvrage comprend un lexique qui inclut la définition de l'éthique appliquée telle que la conçoit le professeur Legault.

16. Voir Monelle Parent, « Omniprésence et accélération de la production technique au vingtième siècle : le technocosme comme milieu de vie », *Op. cit.*, pp. 21-30.

Fonder objectivement la morale : une vaine tâche ?

François Doyon, *Université de Montréal*

Il n'y a qu'un seul problème moral vraiment sérieux et c'est le meurtre. Tuer cet homme devant moi, ou consentir à ce qu'il soit tué, c'est ce que, ultimement, doivent accepter les tenants du relativisme. Au-delà de cette paraphrase de Camus, il nous faut tout de même admettre que ceux qui se prétendent relativistes ont parfois du mal à accepter les ultimes conséquences de leur position. En effet, Louis P. Pojman¹, qui prétend avoir toujours eu tendance à être relativiste, a constaté que de plus en plus de ses étudiants sont relativistes. Fait intéressant, plusieurs de ces supposés relativistes s'opposent en même temps à l'avortement, à la peine de mort et soutiennent que le suicide est immoral. Pojman remarque la même tension entre l'adoption du relativisme et le maintien de positions morales absolutistes parmi ses collègues enseignants. Pojman confesse avoir lui-même de la difficulté à être absolument relativiste. Le relativisme moral peut sembler plausible, mais peu de personnes semblent disposées à en accepter toutes les implications. La plupart des auteurs qui ont au moins la lucidité de reconnaître l'absurdité du relativisme tentent par la suite de trouver un fondement objectif (basé sur des « faits empiriques »), à défaut d'être absolu (dédit d'un principe premier transcendantal), à la morale.

À partir d'une critique du naturalisme éthique de Pojman, je tenterai de montrer qu'il est possible d'éviter le relativisme éthique sans qu'il soit nécessaire de fonder la morale ou de disposer d'un critère moral absolu, l'exigence de fondation absolue en morale n'étant que l'importation illégitime d'un modèle épistémique objectiviste s'appliquant aux sciences de la nature et que tente d'imiter la philosophie pour se donner une apparence de rigueur. J'aimerais montrer qu'il n'est pas nécessaire de prouver que les principes moraux sont objectifs et même qu'il n'est pas vraiment possible de le prouver en montrant que, contrairement à ce que soutient Pojman,

ce n'est pas la nature humaine qui implique la moralité, mais plutôt la moralité elle-même qui fonde notre humanité.

Je commencerai par exposer la conception et la critique du relativisme que Pojman développe dans son article intitulé « A Critique of Ethical Relativism² » afin de dégager ses présupposés concernant les buts de l'éthique et le rapport qu'il pose entre la morale et la nature humaine. Je montrerai ensuite pourquoi je considère que Pojman a une conception étroite de l'éthique qui en restreint la nature et qui inverse son rapport avec la nature humaine.

Le relativisme selon Pojman

Voyons d'abord l'argument relativiste³ que Pojman dégage de la définition du relativisme qu'il emprunte à John Ladd dans *Ethical Relativism* :

- 1) La moralité d'une action variant d'une société à une autre, il n'existe pas de critère moral universel.
- 2) La moralité des actes d'un individu dépend de la société à laquelle il appartient.
- 3) Par conséquent, il n'y a pas de critère moral objectif ou absolu valable pour tous, en tout temps et en tous lieux.

La première thèse est celle de la diversité morale (*diversity thesis*). Ce n'est qu'un énoncé décrivant le fait que la moralité varie d'une société à l'autre et qu'il ne semble pas y avoir de principe moral commun à toutes les sociétés. La seconde thèse est celle de la dépendance de la moralité à la culture (*dependency thesis*). Elle affirme que la moralité dépend de la société. La moralité serait un produit de la culture et de l'histoire. Selon les relativistes, il existe des différences fondamentales entre les cultures. Ils justifient cette opinion en faisant appel à la thèse de l'indétermination de la traduction, thèse selon laquelle il existe une relativité conceptuelle entre les langues qui empêche de traduire dans notre langue la conception du monde d'une culture ayant une langue qui diffère de la nôtre. À cela s'ajoute la thèse selon laquelle la morale dépend d'une convention sociale. Le relativiste, à partir de ces prémisses, conclut que puisque la moralité varie d'une culture à l'autre et qu'elle est déterminée par

la culture, il ne peut donc y avoir de principe moral valable universellement. À partir de cette définition générale du relativisme, Pojman en distingue deux formes particulières, le subjectivisme et le conventionalisme.

Pour les subjectivistes, la moralité ne dépend pas de la société, mais plutôt des individus. Le jugement moral est en quelque sorte un jugement de goût. Chacun a droit à son opinion morale et chaque position est équivalente. Cette forme de relativisme rend le concept de moralité inutile, car elle empêche le jugement critique. Avec le subjectivisme, les notions de bien et de mal perdent leur sens évaluatif, n'étant plus que des préférences personnelles : « If it is correct, then morality reduces to aesthetic tastes about which there can be neither argument nor interpersonal judgment⁴. »

Le subjectivisme conduit donc à des conséquences absurdes, car il réduit le jugement moral à un jugement de goût qu'on ne peut critiquer. Cette conception de la moralité entre en contradiction avec celle selon laquelle la moralité a pour fonction de régler nos relations interpersonnelles. Le subjectivisme moral étant solipsiste, il ne permet pas à la moralité d'exercer sa fonction sociale.

Selon le conventionalisme, il n'y a pas de principe objectif. Les principes moraux valides sont ceux justifiés par leur acceptation sociale. Reconnaisant l'origine sociale de la moralité, le conventionalisme ne conduit pas aux conséquences absurdes du subjectivisme.

Le conventionalisme implique une attitude de tolérance envers les autres cultures. En effet, si la moralité dépend de la culture et qu'il n'existe pas de critère objectif nous permettant de critiquer la moralité d'une autre culture, alors nous devons être tolérants envers la moralité des autres cultures. Mais si la moralité dépend de chaque culture, pourquoi nous faudrait-il être tolérants ? Devoir être tolérant envers les autres cultures implique que le principe moral de tolérance échappe au relativisme : « If morality simply is relative to each culture, then if the culture does not have a principle of tolerance, its members have no obligation to be tolerant⁵. » Le conventionalisme semble donc se contredire lui-même. De plus, il empêche la critique des autres cultures : les actes d'Hitler supportés par son peuple sont

tout aussi moraux que ceux de Mère Thérèse. Le conventionalisme condamne également toute critique interne de la société car ce serait aller à l'encontre de ce qui est collectivement accepté : autrement dit, la foule a toujours raison. Et l'individu qui s'oppose à l'opinion de la foule a toujours tort. Cela implique que les lois sont toujours légitimes et que la désobéissance civile est toujours immorale.

Le conventionalisme a également de la difficulté à définir la notion de culture, surtout dans une société pluraliste qui comporte plusieurs sous-cultures qui valorisent des principes moraux incompatibles. Le conventionalisme pourrait répondre que l'individu doit alors choisir la sous-culture à laquelle il appartient. Mais il devient alors possible de justifier n'importe quel principe simplement en formant une micro sous-culture qui l'approuve. Le conventionalisme semble donc n'être qu'une forme de subjectivisme.

Le relativiste conventionaliste a également besoin de montrer que tous les principes moraux ne sont que des choix culturels. Le seul argument plausible pour justifier cette position, selon Pojman, serait la thèse quinienne de l'indétermination de la traduction. Les cultures et les langues seraient si fondamentalement étrangères les unes aux autres qu'il serait impossible d'en transférer les concepts et les principes de l'une à l'autre. Cette thèse est contredite par l'expérience, car ce n'est pas parce que certains éléments d'une langue sont parfois intraduisibles que toute traduction est impossible. On peut donc supposer qu'il existe une nature humaine, ce qui permet le transfert de principes moraux entre les cultures. De toute façon, la thèse de l'indétermination de la traduction ne conduit pas chez Quine au relativisme ; c'est même plutôt le contraire⁶. En effet, même s'il est possible que plusieurs hypothèses de traduction incompatible soient correctes, que chaque discours puisse avoir sa propre vérité, Quine n'affirme nulle part que l'on peut savoir s'il existe réellement des mondes vécus différents à partir de la thèse de l'indétermination de la traduction. Cette thèse nous montre seulement qu'il est impossible de connaître le monde vécu de la culture étrangère, qu'il soit identique ou non au nôtre. Comme l'écrit Bruno Ambroise :

Fonder objectivement la morale : une vaine tâche ?

Quine ne dit pas qu'il est impossible que la langue étrangère véhicule une autre vision du monde ; il montre au contraire que dans l'absolu c'est une éventualité admissible : mais sa démonstration implique conjointement que si cela arrive, nous ne pouvons de toute façon pas le savoir parce nous interprétons *toujours* une langue étrangère en fonction de notre propre langue et qu'ainsi nous ne retrouvons jamais dans la langue étrangère traduite que nos propres catégories linguistiques puisque nous ne pouvons tout simplement pas nous placer dans l'absolu⁷.

Autrement dit, affirmer comme le font les relativistes que les cultures sont fondamentalement différentes entre elles n'a pas de sens. La thèse de l'indétermination de la traduction n'est donc pas un argument plausible pour justifier le relativisme.

Critique de l'objectivisme moral : la révolte et le fantôme de Descartes

Pojman va maintenant tenter de montrer qu'il est raisonnable d'adopter un objectivisme éthique modéré sans avoir à faire appel à une justification religieuse. Il se fonde plutôt sur notre intuition commune et sur un argument naturaliste.

Il tient cependant à distinguer l'objectivisme moral de l'absolutisme moral. En effet, il n'est pas nécessaire pour l'objectivisme de poser certains principes comme absolus, comme c'est le cas par exemple avec l'impératif catégorique kantien. Il tient seulement à montrer que s'il y a au moins un seul principe moral partagé par toutes les cultures, alors le relativisme moral est probablement faux⁸. Il prend pour exemple la supposition qu'Hitler n'est pas d'accord avec le principe selon lequel il est mal de torturer quelqu'un pour le plaisir. La position d'Hitler ne remet pas en cause notre adhésion totale à ce principe mais nous pousse plutôt à considérer Hitler comme un être moralement déficient ou irrationnel. Et si nous rencontrons les membres d'une tribu qui s'amuse à torturer les gens pour le plaisir, nous les jugerons barbares et primitifs plutôt que d'admettre qu'ils ont peut-être raison. Il nous semble évident que des principes comme celui nous interdisant de faire souffrir inutile-

ment autrui sont essentiels au maintien de l'harmonie sociale, qui est, selon Pojman, le but de l'éthique. « Principles like the Golden Rule (suitably qualified), not killing innocent people, treating equals equally, truth-telling, promise-keeping, and the like are central to the fluid progression of social interaction and to the resolution of conflicts, which is what ethics is about [...]⁹. » Ces principes, évidents par eux-mêmes, sont donc objectifs, même si leur application peut varier selon le contexte.

Pojman peut donc construire l'argument objectiviste suivant¹⁰ :

- 1) Il existe une nature humaine qui implique des besoins et des intérêts universels.
- 2) Les principes moraux sont rationnellement déterminés par les besoins et les intérêts des êtres rationnels.
- 3) Certains principes satisfont mieux que d'autres les intérêts et les besoins humains.
- 4) Ces principes peuvent être considérés comme étant des principes moraux objectivement valides.
- 5) Par conséquent, puisqu'il existe une nature humaine, il existe un ensemble de principes moraux s'appliquant à l'humanité tout entière.

Afin de fonder son objectivisme, Pojman présuppose que la morale a pour fonction de satisfaire les intérêts des êtres humains et d'assurer le bon fonctionnement de la société. Il doit aussi présupposer qu'il existe une nature humaine universelle afin que les intérêts que doit satisfaire la morale soient universellement partagés. Comme nous pouvons le constater, il y a beaucoup de présupposés dans la thèse de Pojman. Premièrement, il semble confondre l'objectivité avec l'universalité. Selon moi, qu'un intérêt puisse être universel n'implique pas qu'il se montre de façon objective. Le concept d'objectivité implique plus que l'universalité, il implique toute la manière qu'a un phénomène de se montrer, ce qui est loin de se réduire à son caractère universel. Autrement dit, l'universalité d'un intérêt n'implique pas nécessairement sa manifestation sur le plan empirique : l'universel ou le plus fondamental n'est pas nécessairement objectivable. Deuxièmement, Pojman postule l'existence d'une nature humaine commune mais sans nous montrer pourquoi

une telle nature devrait exister. Ce n'est donc, selon moi, qu'un postulat métaphysique. Troisièmement, Pojman déclare sans aucune justification que le but de la morale est d'assurer le bon fonctionnement de la société par la satisfaction des intérêts fondamentaux des êtres humains. Pourtant, rien ne nous empêche de penser que la morale pourrait avoir une fonction plus élevée et plus essentielle que celle d'assurer le bon fonctionnement d'une société. Mais ce que je considère comme étant le présupposé le plus important de Pojman, c'est celui selon lequel on ne peut éviter le relativisme qu'en prouvant qu'il existe des principes moraux objectifs. Admettre que l'on doit fonder la morale pour éviter le relativisme n'est, selon moi, qu'un autre préjugé de l'éthique philosophique contemporaine.

Il aurait pourtant été possible d'éviter le relativisme sans postuler au départ l'existence d'une nature humaine. Albert Camus, dans *L'homme révolté*, montre au contraire que c'est l'existence de valeurs universelles qui donne à penser qu'il existe une nature humaine. L'évidence de l'existence de valeurs morales universelles précède celle de l'existence d'une nature humaine. Jean Grondin, dans son essai *Du sens de la vie*, poursuit le raisonnement de Camus en montrant que la morale ne peut pas se fonder sur la nature humaine parce que c'est la nature humaine qui se fonde sur la morale. On ne peut fonder ce qui nous fonde. Je vais tenter de montrer plus en détails comment les réflexions de Camus et de Grondin sur la morale peuvent mettre en lumière les faiblesses des thèses de Pojman.

Voyons d'abord comment la révolte, suivant l'expression de Paul Ricœur, peut être une « valeur fondatrice d'humanité¹¹ ». Au début de son essai, Camus tente de donner une définition de l'homme révolté et d'assigner un contenu à la notion de révolte. Au risque d'être tautologique, Camus pose d'emblée qu'un révolté, c'est un homme qui dit non. Cette négation est en même temps une affirmation, car le non du révolté signifie, selon Camus, l'existence d'une limite à ne pas dépasser, de quelque chose à respecter. La révolte implique un jugement de valeur : « En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même¹². »

Camus précise que ce jugement de valeur est « si peu gratuit, qu'il le maintient au milieu des périls¹³ ». Le révolté fait volte-face en opposant ce qui est à ce qui devrait être. Camus résume ainsi son intuition en écrivant : « toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur¹⁴ ».

Est-ce vraiment une valeur ? L'esclave qui se révolte prend soudain conscience qu'il y a une part en lui-même qu'il doit faire respecter : « [...] il la met alors au-dessus du reste et la proclame préférable à tout, même à la vie. Elle devient pour lui le bien suprême¹⁵. » Si l'individu est prêt à se sacrifier pour faire respecter ce droit qu'il défend, c'est qu'il juge que ce droit dépasse sa propre vie et qu'il le place au-dessus de lui-même. C'est donc une valeur dont on a l'intuition qu'elle est commune à tous les hommes. Cette valeur qui déborde l'individu lui donne une raison d'agir au péril de sa vie. Cette affirmation de valeurs universelles donne à penser qu'il existerait une nature humaine : « L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver¹⁶ ? »

Camus fait le raisonnement inverse de celui de Pojman : alors que le second déduit de son postulat de l'existence d'une nature humaine des valeurs universelles, le premier part du fait de la révolte en montrant que la volonté de défendre au péril de sa vie des valeurs qui nous dépassent implique l'existence d'une nature humaine. La position de Camus me semble plus rigoureuse que celle de Pojman, car il évite de postuler au départ l'existence d'une nature humaine pour justifier l'existence de valeurs morales universelles. Il part plutôt de l'existence d'un sentiment bien réel, la révolte, pour montrer que ce sentiment présuppose l'existence de valeurs morales universelles.

Mais ces valeurs sont-elles vraiment universelles ? Selon Camus, le sentiment de révolte n'est pas égoïste, car nous pouvons nous révolter de l'injustice subie par nos adversaires¹⁷. La révolte révèle ce qui est toujours à défendre en tout homme. Mais pourquoi alors le sentiment de révolte n'est-il pas commun à toutes les cul-

tures ? Un primitif de l'Afrique centrale n'a sans doute pas la même notion de révolte qu'un Occidental. La révolte ne semble pas se trouver dans les cultures dominées par le mythe. « Si, dans le monde sacré, on ne trouve pas le problème de la révolte, c'est qu'en vérité on n'y trouve aucune problématique réelle, toutes les réponses étant données en une fois¹⁸. » L'homme imprégné par le mythe ne peut se révolter, car il n'a pas conscience de ses droits, toute inégalité dans les faits étant justifiée et légitimée par le mythe. En effet, selon Camus, « l'esprit de révolte n'est possible que dans les groupes où une égalité théorique recouvre de grandes inégalités de faits¹⁹ ». La révolte n'est possible que si l'individu s'interroge sur sa condition et prend conscience de ses droits. Je pense, donc je me révolte, « je me révolte, donc nous sommes²⁰ ». La révolte est dans l'existence concrète de l'homme l'équivalent du *cogito* cartésien dans l'ordre de la pensée : « Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur²¹. »

L'analyse des mouvements de révolte de l'histoire, de Spartacus aux récentes manifestations contre la mondialisation, devrait donc permettre de dévoiler des valeurs et des principes moraux universels qui seront sans doute les mêmes que ceux que Pojman jugeraient essentiels au bon fonctionnement d'une société et, partant, « objectifs ».

L'analyse de Camus nous permet de voir que Pojman pose le problème de l'objectivité des valeurs à l'envers. En effet, c'est parce qu'il existe des valeurs universelles qu'il existe une nature humaine et non pas parce qu'il existe une nature humaine qu'il existe des valeurs universelles. La morale ne se fonde pas sur la nature humaine, c'est plutôt la morale qui la fonde. C'est aussi la thèse que défend Jean Grondin au chapitre IX de son essai intitulé *Du sens de la vie*.

Grondin remet en question la nécessité de fonder les principes moraux à partir d'un critère absolu. Selon lui, le relativisme ne serait qu'un faux problème engendré par le préjugé moderne selon lequel tout principe moral doit être fondé absolument pour être valide. Je tenterai maintenant de montrer comment Grondin en vient à soutenir une telle affirmation.

Pour Grondin, la morale n'a pas à être nécessairement fondée, car c'est elle qui nous fonde. Selon lui, les principes moraux sont si fondamentaux qu'ils échappent à toute fondation. Vouloir fonder le plus fondamental, c'est « succomber à un cartésianisme de la fondation²² ». Cette expression désigne la tendance de toute la philosophie moderne à ne tenir pour légitime et valide que ce qui peut être fondé sur un premier principe évident par lui-même, comme le *cogito* de Descartes. La relation entre la vérité et l'exigence de fondation remonte bien sûr au moins jusqu'aux Grecs pour qui il importe de rendre raison des opinions. Mais, remarque Grondin, Platon et Aristote n'ont jamais dit « qu'une opinion ou une connaissance ne valait *que si elle avait fait l'objet* d'une fondation expresse²³ ». Platon et Aristote avaient la lucidité de reconnaître que les premiers principes ne peuvent être fondés, car sinon ils ne seraient pas vraiment premiers. C'est ainsi que Grondin définit un principe moral : « un point de départ si évident qu'il ne peut pas ne pas être présupposé comme condition de notre humanité et qu'il serait absurde de vouloir fonder à son tour²⁴ ». En effet, si aucune valeur morale ou aucun principe éthique n'a jamais pu faire l'objet d'une déduction ultime, c'est peut-être justement parce que ces valeurs et ces principes sont si fondamentaux qu'ils échappent à toute tentative de fondation. Supposer que n'est validé que ce qui a fait l'objet d'une fondation explicite est sans doute présomptueux. « Si cela est présomptueux, c'est que l'on présuppose que la validité *dépend* de la saisie ou de l'intelligence d'une certaine chaîne de raison²⁵. »

Pour Grondin, le relativisme moral et la crise des valeurs ne sont que des fantômes. Le relativisme n'existe que si l'on exige une fondation scientifique des valeurs. La reconnaissance de l'évidence de certains principes moraux comme l'interdit de tuer est constitutive de la condition humaine. C'est pourquoi Grondin juge que la fondation de tels principes est inutile. Cette volonté de fonder la morale « ne résulte-t-elle pas d'une obsession hypercartésienne, hyperintellectualiste, qui est le fait d'une exacerbation de l'exigence scientifique de démonstration et de vérification ? Comme si la compassion, comme si la sollicitude, comme si l'amour et l'affection dépendaient de ce type de fondation²⁶ ! »

Nous n'avons pas à fonder ce qui, toujours déjà, nous fonde. Mais qu'entend-on par cette notion de fondement ? Grondin distingue deux acceptions de la notion de fondement. Il y a d'abord ce qu'il appelle le fondement instrumental, celui que l'on peut effectivement maîtriser lorsque l'on explique, par exemple, la raison d'être d'une chose. C'est à ce type de fondation qu'appelle le principe de raison suffisante formulé par Leibniz dans ses *Essais de théodicée*. Il englobe les principes de causalité, de finalité et tout autre principe nécessaire à l'explication d'un phénomène. Une autre acception de la notion de fondement, selon Grondin, est celle du fondement ultime, si fondamental qu'il ne peut lui-même être fondé. Par exemple, le langage est si fondamental que toute science du langage ne peut se déployer qu'à partir du langage lui-même. La mise à distance méthodologique est donc impossible en ce qui concerne l'étude du langage, malgré toute la vaine prétention d'objectivité de la linguistique et de la philosophie du langage. Ce type de fondement impossible à fonder est problématique pour l'intelligence moderne du fondement : « [...] on ne peut l'instrumentaliser, on ne peut en acquérir une saisie à distance, on ne peut se l'approprier puisque, depuis toujours, [...] il circonscrit l'espace de nos consciences et de ce que nous sommes²⁷. »

En somme, la morale, pour Grondin, est si fondamentale qu'elle ne peut être fondée. On ne peut que la recevoir et l'appliquer. La morale ne devient philosophie que par dérivation. « Ce sont d'abord les poètes, les rhapsodes et les rhéteurs du monde grec et romain qui ont chanté l'éthique de l'honneur et de la gloire, et les prophètes des grandes religions qui ont donné voix à l'éthique de l'amour²⁸. »

Pour Grondin, le relativisme n'est donc qu'un faux problème engendré par le cartésianisme débridé de la philosophie contemporaine, logicisée à outrance. Pojman exprime, bien que de façon très rudimentaire, une explication semblable de la popularité du relativisme. Selon lui, l'attrait du relativisme peut être causé par le fait que les positions éthiques sont toujours classées comme si l'absolutisme et le relativisme étaient les seules alternatives possibles. Le relativisme semble donc toujours plus plausible lorsqu'il est comparé à un modèle de savoir qui semble impossible. Il est cependant

possible d'avoir une morale objective sans être pour autant absolutiste.

Il y a aussi confusion entre les énoncés descriptifs et les énoncés normatifs. La constatation empirique de l'existence du relativisme culturel ne permet pas de conclure logiquement au relativisme moral. Enfin, poursuit Pojman, le relativisme est déjà présupposé dans la définition courante de l'éthique. Cette définition se réduit, en effet, à définir l'éthique comme l'ensemble des principes d'action d'un individu ou d'un groupe tout en restant neutre quant à la nature du Bien. Le Bien n'apparaît donc pas comme étant l'épanouissement de l'être humain et l'harmonie sociale comme le sous-entend Pojman tout au long de son texte.

Pojman semble en effet avoir une conception instrumentale de l'éthique. Les principes moraux doivent servir les intérêts et les besoins de l'humanité. Pour certains philosophes, comme Kant, la moralité est totalement distincte des intérêts ou des besoins humains. Au contraire, selon l'éthique kantienne, une action ne peut être morale si elle sert un intérêt. La seule motivation à agir moralement doit être la volonté d'accomplir son devoir par respect de la loi morale.

Conclusion

Le naturalisme éthique de Pojman se veut une solution de rechange permettant d'éviter les écueils du relativisme moral. Mais en voulant trouver un fondement objectif à la morale, Pojman se voit contraint d'accepter plusieurs prémisses insuffisamment justifiées, telles que considérer l'éthique comme le moyen d'assurer le bon fonctionnement de la société, de postuler l'existence d'une nature humaine commune qui détermine des intérêts et des besoins universellement partagés. J'ai voulu pour ma part laisser entrevoir avec l'aide de Camus et de Grondin qu'il est peut-être préférable de combattre le relativisme en montrant seulement que la moralité est toujours déjà présupposée dans toute existence humaine et qu'elle est si fondamentale qu'il est vain et surtout absurde d'espérer en trouver le fondement. On peut cependant se demander si les valeurs affirmées par le sentiment de révolte analysé par Camus sont vraiment

universelles, car nous n'avons pas vraiment montré qu'elles ne peuvent pas être arbitraires ou culturellement déterminées. Cette thèse présuppose en effet que les émotions sont des jugements de valeur et cela reste fort discutable²⁹. Et même si Grondin avait raison d'affirmer que l'on ne peut fonder la morale, comment savoir quels sont ces principes qui fondent notre humanité ?

Peut-être que l'analyse de pratiques universelles permettrait, comme le montre Peter Winch en ce qui concerne le langage, de dégager les présupposés moraux qui les rendent possibles.

1. Professeur de philosophie à l'United States Military Academy à West Point, Louis P. Pojman a publié, entre autres, *Philosophy: The Pursuit of Wisdom*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1993 ; *Environmental Ethics*, revised, 2nd edition, Wadsworth, 1998 et *Global Political Philosophy*, New York, McGraw-Hill, 2002.

2. Louis P. Pojman (éd.), *Ethical Theory*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1989, pp. 24-32.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. *Ibid.*, p. 26.

5. *Ibid.*, p. 27.

6. « Relativisme et engagement ontologique chez Quine. Retour sur les thèses quiniennes de l'indétermination », *Actes du colloque de Barbizon, septembre 1999*, « Science et engagement ontologique ». En ligne : <http://philosophiascientiae.free.fr/vol1/ambroise.PDF>. Site consulté le 6 mars 2004.

7. *Ibid.*, p. 8.

8. Pojman semble ici confondre la notion d'objectivité avec celle de consensus.

9. Louis P. Pojman (éd.), *Op. cit.*, p. 30.

10. *Ibid.*, p. 31.

11. Paul Ricœur, « L'Homme révolté de Camus », *Christianisme social*, 1952, n° 5-6, p. 233.

12. Albert Camus, *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 423.

13. *Ibid.*, p. 423.

14. *Ibid.*, p. 424.

Commentaires

15. *Ibid.*, p. 424.
16. *Ibid.*, p. 425.
17. *Ibid.*, p. 426.
18. *Ibid.*, p. 430.
19. *Ibid.*, p. 429.
20. *Ibid.*, p. 432.
21. *Ibid.*, p. 432.
22. Jean Grondin, *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 2003, p. 97.
23. *Ibid.*, p. 99.
24. *Ibid.*, p. 100.
25. *Ibid.*, p. 100.
26. *Ibid.*, p. 102.
27. *Ibid.*, p. 105.
28. *Ibid.*, p. 105.
29. Voir à ce sujet Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Voir aussi Christine Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, coll. « Philosophie Morale », 2000.

« Être » ou « avoir » un corps : intention implicite d'échapper à la condition humaine ?

Rodrigo Garcia, *Université du Québec à Montréal*

Plusieurs manifestations culturelles de l'Occident montrent un certain soupçon à l'égard du corps physique, voire une haine profonde et théorisée à son égard. Platon, par exemple, conçoit le corps comme le tombeau de l'âme qui serait prisonnière d'une imperfection de l'humanité. Le postulat de la tradition gnostique repose sur un sévère dualisme : d'une part, la sphère négative englobe le corps, le temps, la mort, l'ignorance, le Mal ; et d'autre part nous retrouvons la plénitude, la connaissance, l'âme, le Bien, etc. L'âme aurait chuté dans le corps où elle se perd ; le Mal serait biologique, le corps serait donc source de dégoût. Paradoxalement, cette volonté d'effacer, de liquider le corps pour atteindre la « perfection spirituelle » ou encore le salut, s'attaque violemment à la condition humaine, ou du moins la remet sérieusement en question. Qu'est-ce à dire ? En effet, le corps constitue la pierre angulaire de cette condition, qui prend nécessairement forme sous diverses formes concrètes (jeunesse, vieillissement, douleur, plaisir, maladie, mort physique, etc.). Se manifestant avant tout par le corps, elles témoignent à vrai dire de notre finitude dont l'exemple par excellence est de nous savoir mortels. Ainsi, le sujet humain vit sa condition humaine *par* et *dans* son corps singulier. Or, comme nous le verrons, les apports de la science et de la technique depuis la Renaissance, et particulièrement la technoscience apparue au milieu du XX^e siècle, posent tacitement de nouveaux problèmes et rendent la tâche de réflexion sur la condition humaine plus difficile que jamais.

Aujourd'hui, la logique de la technoscience et l'imaginaire qui l'accompagne considèrent trop souvent le corps comme un problème majeur, un problème à régler. Considéré comme un « avoir », c'est-à-dire comme un assemblage d'organes et de membres manipulables et interchangeable, et non plus comme un « être », c'est-

à-dire comme la souche identitaire du sujet, il s'agirait vraisemblablement de rectifier le corps pour l'agencer autrement et l'adapter, par une panoplie de moyens, aux prétendues exigences de la vie contemporaine (travail, marché, productivité, efficacité) et aux valeurs qui la sous-tendent (compétitivité, adaptation, esprit d'initiative et d'entreprise, etc.). Notre essai vise à montrer que certaines de ces nouvelles percées technoscientifiques et l'imaginaire qui les accompagne risquent de rendre possible une intention implicite, voire refoulée, d'échapper à notre condition humaine. Le paradoxe majeur de ce nouveau rapport au corps s'incarne en quelque sorte dans une intention de « sortir » physiquement de celui-ci et de s'adapter ainsi aux exigences ci-haut mentionnées, tout en voulant pourtant y retourner à tout prix puisqu'il est le seul « socle pour vivre ».

Notre entreprise visera à circonscrire et à soulever quelques traits culturels fondamentaux du corps vus par l'Occident. Nous tâcherons d'abord de « penser le corps » et d'élucider cette double tension entre le verbe « avoir » et le verbe « être », reliés tous les deux au corps. Un autre mouvement mettra alors en relief les moments qui à nos yeux montrent les ruptures épistémologiques significatives à l'égard du corps. Une description de l'imaginaire technoscientifique propre au génie génétique et à une certaine branche de la pratique médicale aura pour but de valider, à l'aide d'exemples, notre thèse.

Penser le corps

Le corps constitue la souche identitaire de chaque être humain. Se construisant dès les premiers contacts physiques et psychiques avec la mère, et se poursuivant, par un effet de miroir tout au long des expériences significatives avec autrui, la subjectivité demeure jusqu'à la mort *ancrée* dans le corps. Ainsi, le corps n'est pas une réalité en soi mais bien une construction symbolique. Pour l'essentiel, l'accès à la symbolisation a lieu dans un processus complexe où le sujet peut, par le *Logos*, se représenter le monde extérieur et savoir s'y situer. Cet accès passe donc préalablement par l'usage de repères de personne (« je », « tu », « il »), de temps (ce qui est pré-

sent, coprésent ou absent) et d'espace (l'« ici » et l'ailleurs). De plus, les représentations du corps et les savoirs qui les accompagnent sont en effet « tributaires d'un état social, d'une vision du monde, et à l'intérieur de cette dernière d'une définition de la personne¹. » Bref, en tant que construction symbolique, le corps est l'« enceinte du sujet, le lieu de sa limite et de sa liberté, l'objet privilégié d'un façonnement et d'une volonté de maîtrise² ».

Par ailleurs, la notion moderne du corps est un effet de la structure individualiste du champ social. Contrairement aux sociétés traditionnelles où « l'individu est indiscernable, le corps n'est pas objet d'une scission, et [l'humain] est mêlé au cosmos, à la nature, à la communauté³ », les sociétés modernes participent à cette rupture de solidarité entre la personne, la collectivité et le cosmos, et ce, à travers un tissu de correspondances qui formaient en quelque sorte une colonne vertébrale. En outre, cette rupture est soutenue par l'intuition de Durkheim selon laquelle, pour distinguer un sujet d'un autre, « il faut un facteur d'individuation, [et] c'est le corps qui joue ce rôle⁴ ».

À cet effet, le sociologue David Le Breton écrit :

Avec le sentiment nouveau d'être un individu, d'être soi-même, avant d'être le membre d'une communauté, le corps devient la frontière précise qui marque la différence d'un [être humain] à un autre. [...] La structuration individualiste chemine lentement au sein de l'univers des pratiques et des mentalités de la Renaissance⁵.

Ce « facteur d'individuation » fait aussi en sorte que l'être humain entretient un rapport inédit avec le monde l'entourant et la nature : ce facteur différencie ce dernier à tel point qu'ils sont considérés comme des objets désacralisés, des objets à façonner. Le corps, placé sous le même dénominateur commun que le monde et la nature, « n'est plus le signe de la présence humaine, indiscernable [...], il est [une] forme accessoire. La définition moderne du corps implique que l'homme soit coupé du cosmos, coupé des autres, coupé de lui-même⁶. »

Or, aujourd'hui, que pouvons-nous observer ? Les visées et l'imaginaire de la technoscience nous font entrevoir une certaine intention implicite d'échapper à la condition humaine. Pourquoi ?

Nous le verrons, la technoscience, dont la matrice est le modèle cybernétique, affecte, transforme et désagrège la conception des êtres humains, conçus aujourd'hui comme un assemblage d'organes manipulables et interchangeables, ou encore comme des êtres purement « informationnels », héritiers d'un riche patrimoine génétique⁷. Plus gravement encore, la sphère symbolique, lieu sacré par excellence où l'être humain est capable de construire le lien social, de puiser son désir de vivre et de lui donner sens, s'en trouve affectée et menacée. Comme nous l'avons vu plus haut, le corps, ancrage et source de subjectivité, rend possible l'accès à la sphère symbolique d'une société à partir de laquelle l'humanité se représente. Or, le corps est aujourd'hui confronté à un paradoxe hérité de la modernité qui découle de deux visées sur la conception de l'être humain et de son corps. La voie du soupçon et la voie de l'élimination du corps sont presque omniprésentes dans la culture de nos sociétés ; elles sont principalement véhiculées et encouragées par toutes sortes de moyens médiatiques (télévision, Internet, publicité, etc.). Considérant que la jeunesse, la séduction, la souplesse, la vitalité, la santé et le travail sont les valeurs centrales de la modernité, les « imperfections » du corps se révèlent avec une évidence inouïe. Le faible rendement, le manque d'endurance, le sommeil ou le manque de sommeil, sont désormais quelques-uns des « fardeaux » allégés par la technoscience. De nombreuses techniques de la vie quotidienne visent une « transformation délibérée du for intérieur en vue d'une finalité précise : améliorer la puissance sur le monde, aiguïser ses capacités de perception sensorielle, modifier son état de vigilance, surmonter sa fatigue, se donner les moyens d'un effort prolongé, échapper au sommeil ou à l'inverse réussir enfin à dormir⁸ ». En un mot, la technoscience remodèle et « immortalise » le corps pour « enfin » délivrer l'être humain des nombreuses « lourdeurs » liées à celui-ci. Cette même technoscience « permet » en outre d'accéder au « salut », de réaliser le mythe de la « santé parfaite » au moyen d'une exaltation du ressenti, d'un façonnement de l'apparence,

d'une obsession de la forme, du paraître et du bien-être. Une panoplie de moyens (soins esthétiques, salles de gymnastique, cures d'amaigrissement, développement des thérapies corporelles) témoignent en effet de ce mythe et sont véhiculés massivement par les médias écrits et visuels.

Ces deux conceptions dissocient l'être humain de son corps et soulèvent deux questions importantes qui permettent déjà d'entrevoir ici un problème de fond : les implications sociales, psychiques, symboliques – pour ne nommer qu'elles – ne sont pas du même ordre si l'on considère le corps comme un « avoir » (assemblage d'organes, de membres manipulables et interchangeables) plutôt que comme un « être » (souche identitaire), car l'univers symbolique s'en trouve affecté. Comme nous le développerons un peu plus loin, la version moderne du dualisme oppose en effet l'humain à son corps et non plus l'âme au corps. Au sein de l'univers technoscientifique, ce qui structure principalement l'existence du corps n'est plus l'irréductibilité du sens mais bien la possibilité d'échanger les parties et les fonctions qui assurent son ordonnance, son harmonie et son adaptabilité aux exigences de l'« environnement ». Cette conception dont la source provient des nombreux progrès techniques et scientifiques depuis la Renaissance ainsi que du modèle cybernétique contribue en effet à considérer progressivement le corps comme une marchandise, un objet manipulable. Pourquoi ?

C'est que, désormais, le corps est considéré par la technoscience comme un « avoir ». Le corps est en effet soumis à l'hégémonie technoscientifique dont le mouvement propre est régi par le critère de la faisabilité prétendant que ce qui peut être fait « doit » être fait. L'opérationnalisation, ou encore ce que certains désignent comme la raison instrumentale, est omniprésente dans les pratiques de la technoscience. À cet effet, tentons de retracer les sources des représentations modernes du corps et de signaler à la fois les moments charnières et les ruptures épistémologiques de la science et de la technique depuis le XVI^e siècle.

L'homme anatomisé

Une première mutation anthropologique peut être située dans l'Italie du *Quattrocento*, particulièrement dans les Universités de

Padoue, de Venise, et de Florence. Dès le XV^e siècle, les premières dissections officielles, puis une certaine banalisation de cette pratique entre le XVI^e et le XVII^e siècle en Europe représentent en quelque sorte une première rupture épistémologique .

En effet, jusqu'au XVI^e siècle, la culture savante et surtout la culture populaire considèrent que l'humain « est » son corps. Une importante tradition au Moyen Âge interdisait d'ailleurs les dissections, les jugeant même impensables. « L'effraction de l'outil dans le corps serait une violation de l'être humain, fruit de la création divine⁹. » Toutefois, avec l'avènement des anatomistes, et surtout à partir du *De Corporis humani fabrica* (1453) de Vésale, une subtile distinction entre l'humain et son corps naît alors : « Le corps est mis en apesanteur, dissocié de l'être humain, il est étudié pour lui-même, comme une réalité autonome. Il cesse d'être le signe irréductible de l'immanence de l'[être humain] et de l'ubiquité du cosmos¹⁰. » Ce premier dualisme, c'est-à-dire le clivage entre l'humain et son corps, constitue en effet une des sources de nos représentations actuelles du corps et de l'homme. Bien que l'anatomie vésalienne soit considérablement éloignée des sciences biomédicales d'aujourd'hui, cette rupture épistémologique annonce définitivement la pensée moderne du corps, car le « microcosme est devenu pour Vésale une hypothèse inutile : le corps n'est pas d'autre chose que le corps¹¹ ».

Entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, nous observons en Europe la naissance d'une conception de « l'homme moderne ». Cette longue période dans l'histoire humaine n'est pas exempte d'importantes mutations anthropologiques. Nous venons de voir une première rupture épistémologique (dualisme entre l'être humain et son corps), or, comme nous le verrons plus loin, le jalon posé par Vésale ouvre d'une certaine manière la voie à l'être humain pour qu'il fasse progressivement le deuil du cosmos et de sa communauté pour se découvrir subsumé par le *cogito* de Descartes. Ce dernier fonde précisément « la légitimité de l'individu [...] qui s'autorise d'abord de lui-même. [Le] corps est [désormais] purifié de toute référence à la nature et à l'[être humain] qu'il incarnait¹². » Ainsi, d'une part, l'être humain sera « coupé » des autres puisque le *cogito* n'est pas le *cogitamus* ; puis, d'autre part, il sera « coupé » du cosmos car le corps

sera en quelque sorte déraciné du reste de l'univers, il ne plaidera que pour lui-même et tentera de trouver sa fin en lui-même. Ces deux moments ne peuvent être associés sans décrire un facteur socioculturel qui, à cette époque, a certainement contribué au déclenchement et au développement de ces mutations anthropologiques.

Toujours en Europe, entre le XVI^e et le XVII^e siècle, une scission a lieu entre la culture dite savante, mettant à distance le corps par la science et le développement de la médecine, et la culture populaire considérant que l'homme *est* son corps¹³. Mais, progressivement, cette dernière sera envahie par le savoir scientifique, devenu le noyau dur et universel du savoir humain. Cette réalité socio-culturelle a assurément servi de toile de fond à la conception du « corps comme une machine », conception qui s'est incrustée graduellement dans l'imaginaire collectif.

Le corps machine

Une deuxième rupture entamée par le *cogito ergo sum* de Descartes dissocie l'âme du corps. L'âme, selon lui, se contente en quelque sorte de « chausser » le corps. Il y a ici un prolongement du dualisme vésalien, car le corps est à nouveau décentré du sujet. La métaphore du « corps comme une machine » suggère une volonté de maîtrise du corps et de la nature. Elle assure en outre au sujet une pleine puissance sur l'objet à étudier. La conception du corps associée à un « avoir » s'en trouve alors solidifiée. Constitué d'une multitude de rouages et d'assemblages complexes, et fonctionnant comme une machine, le corps, nous dit Descartes, est dirigé par l'âme. « Incarnée » et « assurée » par la suprématie de la raison, l'âme se « démarque » de l'objet à maîtriser. Cette métaphore dénote ainsi implicitement le fantasme d'aboutir à l'effacement du corps et surtout à la création d'une nouvelle sensibilité, d'un nouveau type d'appréhension du monde par le biais de la raison survalorisée au détriment des sens, car ces derniers nous induisent en erreur, comme le prétend Descartes.

Il est vrai qu'avec Galilée, le développement de la technique et de la science conduisit l'être humain à tenter d'expliquer objective-

ment et rationnellement la nature, chassant du même coup les perceptions sensorielles dans le placard des illusions. L'Occident se donne pour ainsi dire les moyens scientifiques et techniques pour devenir « maître et possesseur de la nature ». Sur ce fond épistémologique dominant, la technoscience représente une troisième rupture qui rend possible cette sortie de notre condition humaine, car l'imaginaire collectif et la sphère symbolique sont déjà envahis par la conception d'« avoir » au lieu d'« être » un corps. Ce désir d'effacer le corps ou encore de le « perfectionner », de l'adapter aux nouvelles exigences et aux valeurs cardinales de la modernité (la jeunesse, la séduction, la souplesse, la vitalité, la santé et le travail) peut maintenant être réalisé.

Paradigme cybernétique : vecteur de la technoscience

À partir du XVI^e siècle, la science, la technique et la philosophie ont permis la mise en place d'un dispositif permettant l'objectivation et la maîtrise du corps. Or, la cybernétique enfonce le clou pour ainsi dire en imposant une rupture épistémologique de taille¹⁴. Céline Lafontaine écrit : « Tant au niveau épistémologique que technique, la cybernétique constitue en effet le modèle-type de la technoscience, c'est-à-dire d'un projet de connaissance axé sur le contrôle opérationnel plutôt que sur une recherche fondamentale destinée à mieux comprendre un phénomène donné¹⁵. »

La présence d'une représentation inédite de l'individualité, axée sur l'adaptabilité et l'information, sert de toile de fond aux conceptions qui en découlent. Ainsi, le sociologue Michel Freitag a raison d'avancer que la régulation de nos sociétés actuelles se caractérise par l'érosion des repères normatifs au profit d'une logique technoscientifique opérationnelle¹⁶. Cette individualité serait désormais axée sur l'adaptabilité à l'environnement en constante mutation.

Une telle définition de l'être humain suppose par ailleurs une redéfinition complète de la subjectivité et du lien social. En accordant le même statut ontologique aux machines et aux organismes vivants au moyen de la métaphore rendant le fonctionnement du cerveau similaire à celui d'un ordinateur, le modèle cybernétique inter-

prête le réel uniquement en termes d'information et de communication¹⁷. Ainsi, en transposant la rationalité à l'extérieur du corps, la cybernétique hiérarchise et classe les phénomènes naturels selon le critère de la complexité du comportement et de l'échange d'information. Le présupposé « tout est communication, information » abolit en réalité la barrière classique entre l'artificiel et le biologique. Le « nouvel Homme » de la cybernétique, constitué d'information, est donc manipulable, opérable, transférable. N'existant plus que sous la forme d'une « différence informationnelle », il est « désindividualisé » et « décorporalisé », pour ainsi ne former qu'un simple support d'information¹⁸.

Suivant cette conception, le sujet risque du même coup d'être privé de subjectivité. L'être humain est en effet moins en mesure de se penser, de se représenter lui-même, autrui, ou encore de se définir par son récit singulier et accidentel. L'accès à cette sphère symbolique, lieu sacré par excellence où il est à même de puiser le désir de vivre, de donner sens, s'en trouve par conséquent réduit. Il y a donc indifférenciation symbolique des êtres et des choses en les ramenant tous deux à un même dénominateur commun : l'information. La liberté, l'autonomie du sujet, concepts chers à l'humanisme de la Renaissance et à la Modernité, auraient tendance à être vidés de leur signification. Le génie génétique, par exemple, réduit les êtres vivants à une logique d'organisation et de manipulations combinatoires, soutenue par une vision physico-mathématique du monde et indifférente aux réalités de la condition humaine. Il prétend en outre que l'être humain est déterminé par son contenu « informationnel » incrusté dans son code génétique. Comment pouvons-nous alors nous risquer à penser le corps dans les cadres de cette nouvelle logique cybernétique et de ses ramifications dans le vaste champ du savoir ?

Le corps soumis aux caprices de la génétique

Le génie génétique rejoint l'univers de l'informatique en lui empruntant sa métaphore fondatrice : celle de l'organisme vivant conçu comme un message, une information¹⁹. En effet, la biologie, aux prises avec le paradigme du génie génétique, devient une sorte

de science de l'information : elle dissout le sujet en le réduisant souvent à son code génétique, et tente de démontrer comment ce dernier détermine entièrement le sujet. Par son réductionnisme, elle élimine du coup le concret par excellence, l'être humain. Inutile de mentionner que cette dissolution du concret est lourde de conséquences au plan éthique. En effet, elle efface tacitement et silencieusement les distinctions ontologiques classiques entre l'humain et la machine, et celles des règnes animal et végétal. L'humain, de par son contenu informationnel, est placé au même dénominateur que ces derniers. « Tous les êtres vivants sont vidés de leur substance et transformés en messages abstraits. La vie devient un code en attente d'être déchiffré. Il n'est plus question de son caractère sacré ou de sa spécificité²⁰. » Sans se soucier du singulier, l'information, en plus d'effacer le corps, élimine toute trace accidentelle d'un être. Ainsi, c'est l'humain lui-même qui s'efface dans un profond dénigrement et mépris de soi : « Une telle vision du monde ne permet plus d'emblée une morale car le visage de l'altérité est sans épaisseur pour avoir à répondre de ses actes²¹. » S'inscrivant dans cette même logique, le Projet Génome, dont la visée est de constituer une encyclopédie où il s'agirait d'établir la séquence complète du génome, de comprendre la fonction et le développement du gène, est né, rappelons-le, de l'essor de la génétique combiné à la progression de la biologie moléculaire et du soutien logistique et informatique de l'ordinateur. Pour illustrer les implications d'un tel projet, nous nous limiterons à deux brefs exemples : le brevetage du vivant et le clonage humain.

Le brevetage du vivant

Un bref aperçu de ce vaste sujet nous permet de constater que les enjeux sont majeurs. Des brevets sont sollicités par des laboratoires pharmaceutiques pour des cellules humaines ou transgéniques. Ainsi, en possédant la propriété commerciale de telle ou telle partie du corps humain, il devient possible de le morceler et de le rendre marchandise pour en tirer bénéfice. Jeremy Rifkin affirme que l'entreprise d'envergure internationale du brevetage du vivant « marque tout à la fois l'aboutissement d'un demi-millénaire d'his-

toire économique et la disparition de la dernière frontière du monde naturel ». Et il poursuit plus loin : « Il est probable [...] que d'ici à moins de dix ans, chacun des mil gènes qui constituent le patrimoine génétique de notre espèce sera breveté et réduit au statut de propriété intellectuelle exclusive de multinationales pharmaceutiques, chimiques, agro-alimentaires et biotechnologiques²². »

Le clonage humain

Il va de soi ici que la reproduction par le corps et le désir d'une confrontation psychique avec l'altérité s'éclipsent devant cette technique. Dans cette logique du fantasme de la réplique du même, il va également de soi que le patrimoine génétique – choisi « judicieusement » – ne fait pas fi des aléas de la vie : les qualités intellectuelles ou morales, de même que la dynamique affective dépendent bien plus de l'éducation reçue, des diverses expériences de vie. Ainsi, jamais le clone ne sera une copie parfaite du donneur. Bien que l'idée de se rendre immortel grâce au clonage ne soit, en somme, qu'une chimère, il n'en demeure pas moins que pour les Raëliens, par exemple, le clonage est vu comme ce qui permettra à l'humanité d'accéder à la vie éternelle. Selon eux, il sera bientôt possible de transférer, avant notre mort physique, la mémoire et la personnalité dans un corps neuf²³. Une autre fonction à tirer de cette entreprise consiste à fournir des organes ou des tissus de remplacement au fur et à mesure qu'ils subissent usure ou lésions. Le « sujet » aurait donc alors la possibilité de substituer ses organes défectueux. Enfin morcelé, plutôt considéré comme une multitude de parties assemblées, jamais considérées comme un tout, le corps peut être sans difficulté fragmenté et mieux « agencé » selon les désirs de son « propriétaire ».

Le corps visité par la pratique médicale

Il va sans dire qu'aujourd'hui la médecine est aux prises avec de sérieux problèmes et questions éthiques (euthanasie, xénogreffes, clonage d'organes, pour ne nommer que ceux-là). Souvent questionnée sur sa manière d'offrir les soins nécessaires, la médecine ne sait plus vraiment si son rôle vise simplement à soigner, à remettre

en marche un organe, un membre, un corps physique, ou bien si elle a affaire à un corps appartenant à un sujet de droit, unique, doté d'intériorité, de sensibilité²⁴.

L'audace des premières dissections, avons-nous vu plus haut, autorise en quelque sorte à « toucher » au cadavre et au corps malade. Elles ont progressivement construit un corps-machine, séparé du sujet. Au XIX^e siècle, la médecine se détache du « toucher au corps » par un modèle paradigmatique de l'expérimentation décomposant le corps en fonctions physiologiques et le dissociant du même coup du corps vécu par le patient : « L'intérieur du corps devient, une fois saisi et examiné, objet de savoir, aiguisant la poursuite de l'investigation vers ce qui de l'objet se dérobe encore au regard²⁵. » Cette ambiguïté du corps ouvre la porte à considérer celui-ci comme le matériau à disposition de la pratique médicale. Rappelons-nous que des embryons, des gamètes, des organes sont prélevés et stockés dans des banques, maintenus dans le froid d'un congélateur de laboratoire, ou encore vendus, échangés ou trafiqués comme marchandise. Le corps est décomposé dans ses fonctions comme dans ses éléments constituants.

Les instruments technologiques développés par la médecine (les appareils d'imagerie, notamment) et les savoirs acquis par ces derniers créent une nouvelle représentation du corps dans l'imaginaire médical qui conditionne sans aucun doute l'intervention médicale. La médecine contemporaine nous apparaît comme une médecine technoscientifique où la recherche scientifique s'allie à l'application concrète des résultats de recherche : « Le véritable effet de la révolution industrielle n'est pas d'avoir mis en œuvre telle ou telle source d'énergie, d'avoir développé tel ou tel mécanisme, c'est d'avoir appliqué la technique à tous les domaines de la vie. Elle n'adore rien, ne respecte rien, elle n'a qu'un rôle : dépouiller, mettre au clair puis utiliser en rationalisant, transformer toute chose en moyen²⁶. » L'imaginaire de la technoscience s'infiltré tacitement par ailleurs dans le domaine de l'intervention en santé mentale et donne lieu par le fait même à de nouvelles « règles de l'individualité ». Le traitement de ce qui est considéré aujourd'hui par le corps médical

et psychiatrique comme « dépression » nous semble influencé également par le paradigme cybernétique.

Au début des années 1950, deux mouvements convergent vers une intervention en matière de santé mentale par le biais du corps organisme : la médecine met au point une série de molécules chimiques permettant à la psychiatrie d'élargir son champ d'intervention. Du même coup, l'avancement de certaines hypothèses biologiques permet à la psychiatrie de réintégrer le corps médical. S'appuyant sur les progrès des sciences (neurobiologie, neurochimie, neurophysiologie, psychopharmacologie, biologie moléculaire, génétique, etc.) et sur des techniques de recherche et de diagnostic de pointe (magnéto-électroencéphalographie, imagerie par résonance magnétique fonctionnelle, tomographie par émission de positrons), la psychiatrie a dès lors un brillant avenir par la naturalisation son objet d'étude et de son mode d'intervention.

Après plusieurs années de recherche, l'*American Psychiatric Association* publie en 1980 un nouveau manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, le *DSM-III*, susceptible de « rendre possible l'existence d'un langage commun aux chercheurs et cliniciens afin d'établir une meilleure communication entre recherche et intervention thérapeutique²⁷ ». Concrètement, souligne Marcelo Otero, le

DSM-III se débarrasse presque intégralement de l'ensemble des notions d'inspiration psychanalytique [...]. Certains auteurs aujourd'hui vont jusqu'à conclure que la neutralité [de ce manuel] est un « paravent camouflant une idéologie béhavioriste », d'autres affirment que « l'alliance des tenants du médicament seul avec ceux des techniques cognitivo-comportementales ne vise qu'un ennemi ; le psychisme » que l'on tente systématiquement de biologiser²⁸.

Cette biologisation du psychisme conduit les psychiatres à considérer la dépression comme un dysfonctionnement de l'action du sujet (ralentissement psychomoteur, perte d'énergie, retrait social, etc.) dont la « guérison » consisterait à réguler biologiquement l'humeur du corps au moyen de médicaments psychotropes, de

substances psychoactives. La souffrance psychique dans ses manifestations subjectives telles la tristesse, la douleur morale, les idées noires, l'angoisse, et du coup l'histoire singulière propre au sujet sont en quelque sorte écartées. Le paradigme ici est l'action : « quel-qu'un peut souffrir, écrit Otero, mais pour qu'il soit déprimé, il lui faut plus que souffrir, il lui faut être bloqué dans ses activités. [...] Lorsque la capacité d'action du déprimé est restaurée par l'action de molécules chimiques, il retrouve suffisamment de dynamisme et d'énergie pour être capable de lutter contre la tristesse et les pensées douloureuses²⁹. »

En ce sens, les développements en psychiatrie visent la modification de l'économie neurochimique du corps afin de réguler son action en le restaurant et le réadaptant aux exigences de l'environnement du sujet traité³⁰. L'adaptation du corps du sujet aux prétendues exigences de la vie quotidienne serait ici le mot d'ordre. D'autre part, le glissement du psychologique vers le neurobiologique nous semble aussi évident, donnant ainsi lieu à une intervention sur le corps biologique plutôt que sur l'histoire personnelle du sujet. Alain Ehrenberg avance que le concept de « dépression » serait « inhérent à une société qui n'est plus basée dans sa subjectivité sur une culture de la culpabilité et du conflit intérieur mais qui repose plutôt sur l'esprit d'entreprise et d'initiative majorant des idéaux d'adaptation rapide, de responsabilité et de réussite dans l'innovation³¹ ». Une nouvelle normativité voit ainsi le jour. Le sujet doit devenir lui-même par ses propres initiatives et actions. Devant l'échec d'une telle entreprise, la dépression se présente comme une maladie de la responsabilité dans laquelle domine le sentiment d'insuffisance car le déprimé n'est « simplement » pas à la hauteur des prétendues exigences de la vie contemporaine. En incorporant des anti-dépresseurs, le sujet retrouvera l'énergie nécessaire lui permettant de reprendre ses activités quotidiennes et la poursuite de « son » idéal. Pour terminer, la normativité s'institutionnalise : la norme n'est plus instaurée sur la culpabilité et la discipline, mais bien sur la responsabilité, l'initiative individuelle et l'adaptation aux exigences de son « environnement ».

Nous avons tenté de montrer la mise en place d'un imaginaire collectif, alimenté par celui de la technoscience, où le corps est asso-

cié à un « avoir », c'est-à-dire transformé en un assemblage d'organes, de membres manipulables et échangeables comme n'importe quel objet. Cette conception est lourde de conséquences. Cet imaginaire s'inscrit en effet dans le paradigme d'opérationnalisation de la technoscience et dans celui de la cybernétique. Cette dernière abolit allègrement les frontières ontologiques classiques entre la machine et l'homme et entre le règne animal et le règne végétal, les réduisant tous les deux à un dénominateur commun : l'information. Le vivant (l'être humain, les animaux, les végétaux) est désormais réduit et déterminé par son code génétique. Puisqu'il est impossible de « penser le corps » comme le lieu par excellence où l'être humain *vit* sa propre condition humaine (jeunesse, vieillissement, plaisir, maladie, mort physique), la technoscience rend alors possible, par une panoplie de moyens techniques, neurobiologiques et chimiques, la volonté implicite d'échapper à cette même condition. Le corps, considéré comme un fardeau, doit désormais s'adapter aux nouvelles « exigences » et aux valeurs de la vie contemporaine : productivité, compétitivité, esprit d'innovation, efficacité.

Cette subtile liquidation du corps bouleverse et affecte la sphère symbolique où l'être humain depuis toujours puise son désir de vivre, de donner sens à sa vie. Replié dans un univers restreint, voire même narcissique, le sujet se trouve par conséquent privé du lien social. La technoscience rend par ailleurs caduques la liberté et l'autonomie du sujet. Cette lente et sourde désagrégation de la sphère symbolique, héritage d'une longue et riche expérience humaine, rend de plus en plus difficile la tâche du sujet de se représenter lui-même et l'altérité, de penser le corps, la filiation, car suivant une telle logique, le sujet est simplement « désindividualisé », « décorporalisé » et soumis à une nouvelle normativité caractérisée par l'initiative individuelle, la responsabilité et son adaptation aux exigences de son « environnement ».

Il va de soi que cette forte opposition de l'être humain à son corps représente un enjeu politique majeur car celui-ci n'est plus le fondement de la subjectivité, d'une identité propre. Or, une certaine tradition culturelle de l'Occident nous montre que la liberté passe d'abord par l'intériorité du sujet, par sa capacité à se dire « Je ».

Avancer que le sujet occupe en lui-même une intériorité, c'est dire trop et pas assez, tant le terme est polysémique et riche, signifiant mémoire, imagination, réflexion, autonomie, liberté, capacité à se projeter dans l'avenir et d'agir politiquement sur le monde. D'ailleurs, la force intérieure du sujet est ce qui le pousse à vouloir surmonter le contingent, les aléas de l'existence, et ainsi construire sa subjectivité dans le temps et l'espace. Ici, celui-ci *est* son corps formant un tout car la fragmentation du corps est la fragmentation du sujet. Laisserons-nous la technoscience et l'imaginaire qui l'accompagne nous révéler le « sacré » du réel en le scrutant jusqu'à l'infiniment petit ? Rappelons le mot de Merleau-Ponty :

Il faut que la pensée de la science, pensée de survol, pensée de l'objet en général, se replace dans un « il y a », dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes³².

1. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, 2^e édition, PUF, coll. « Quadrige », 2001, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cité dans David Le Breton, *Op. cit.*, p. 19.

5. David Le Breton, *Op. cit.*, p. 46.

6. *Ibid.*, p. 46.

7. Voir Céline Lafontaine, « La cybernétique matrice du posthumanisme », *Revue Cités*, 4 (2000), pp. 59-71. Et, plus récemment, de la même auteure : *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.

8. David Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999, p. 52. Pour un développement et une analyse de la panoplie de moyens techniques dispo-

nibles répondant aux exigences requises par le monde contemporain, lire l'excellent chapitre 2 du présent ouvrage (« La production pharmacologique de soi »).

9. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, p. 47.

10. *Ibid.*, p. 48.

11. *Ibid.*, p. 56.

12. *Ibid.*, p. 58.

13. À cet effet, et pour le développement de ce thème, consulter R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion, 1978.

14. Ici, nous nous sommes largement inspirés de l'article de Céline Lafontaine, *Loc. cit.*, pp. 59-71.

15. Céline Lafontaine, « La technoscience contre l'humanisme », *Possibles*, 26.3 (2002), p. 74.

16. Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002.

17. Pour soulever les paradoxes, contradictions et utopies de ce monde où « tout est communication, information », consulter Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1997.

18. Céline Lafontaine, « La cybernétique matrice du posthumanisme », p. 60.

19. Pour mieux saisir les liens entre le développement de la biologie et celui de la physique, fondés sur le modèle de la cybernétique, consulter Evelyn Fox Keller, *Le rôle des métaphores dans le progrès de la biologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999 ; Lily Kay, *Who Wrote the Book of Life ?*, Stanford, Stanford University Press, 2000 ; et Erwin Schrodinger, *Qu'est-ce que la vie? De la physique à la biologie*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

20. Jeremy Rifkin, *Le siècle biotech*, Montréal, Boréal, 1998, p. 282, cité dans David Le Breton, *L'adieu au corps*, p. 99.

21. David Le Breton, *L'adieu au corps*, p. 99.

22. Respectivement, J. Rifkin, *Le siècle biotech*, p. 68 et p. 95, cité dans David Le Breton, *L'adieu au corps*, p. 116 et p. 117-118.

23. Pour connaître davantage ce discours « théorique », voir de Raël, *Oui au clonage humain (la vie éternelle grâce à la science)*, Montréal, Québecor, 2001.

24. Nous suggérons la lecture de l'ouvrage de Christian St-Germain, *La technologie médicale hors-limite. Le cas des xénogreffes*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2001, où la question des principes juridiques

Commentaires

reliés à cette technique médicale est étudiée à partir de l'œuvre du juriste Pierre Legendre.

25. Florence Vinit, « Le corps poreux de la bioéthique », *Éthique publique* (Le vivant et la rationalité instrumentale), hors-série, Montréal, Liber, p. 67.

26. J. Y. Goffi, *La philosophie de la technique*, cité par Florence Vinit, *Ibid.*, p. 72.

27. Marcelo Otero, « L'intervention en 'santé mentale' : entre la discipline et le primat du corps », *Éthique publique* (Le vivant et la rationalité instrumentale), hors-série, Montréal, Liber, p. 91.

28. *Ibid.*, p. 91.

29. *Ibid.*, p. 95

30. Pour une étude sur la prolifération de la consommation des antidépresseurs, consulter l'ouvrage de Christian St-Germain, *Cosmétique des humeurs, éthique et antidépresseur*, prévu pour février 2005 aux Presses de l'Université du Québec.

31. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1992, cité par Pierre Fédida, « Modernité de la dépression » dans *La dépression est-elle passée de mode ?*, Paris, PUF, coll. « Forum Diderot », 2000, p. 84.

32. Cité par Florence Vinit, *Loc. cit.*, p. 67.

Relecture du *Cratyle*

Jean-Sébastien Hardy, *Université Laval*

Il faut donc, ce me semble, revenir souvent à ce qu'on a déjà dit, et tâcher, selon le mot du poète, de voir à la fois devant et derrière soi.

Cratyle, 428d

On caractérise souvent la philosophie contemporaine par l'espace privilégié qu'y tient la question du langage. C'est que, depuis la publication des *Cours* de Saussure, le langage s'est avéré être pour nous cette instance quasi souveraine qui toujours *préoccupe* la réflexion, et ce, dans les multiples acceptions que nous pourrions faire du terme. De fait, la pensée n'est plus ce discours *silencieux* de l'âme avec elle-même, mais bien plutôt ce qui, sans les mots qui en sont la chair, n'est qu'une « masse amorphe », une « nébuleuse ». Difficile donc pour un philosophe du vingtième siècle – fût-il phénoménologue ou néo-kantien – de ne pas se pencher sur la question embarrassante du langage qui « n'est [plus] une question philosophique *inter alia*, mais leur préalable obstiné¹ ». Du reste, de quoi retourne ce *tournant* linguistique et qu'en retombe-t-il ? Ce sont là des questions qui déjà débordent et dérivent. Mais maintenons-nous-y le temps de prendre acte du fait qu'en circulant par des penseurs aussi décisifs et incisifs que Wittgenstein et Derrida, le problème du langage nous laisse un héritage fracassé. Non pas que leurs idées déjà soient obsolètes ou réfutées, mais bien plutôt qu'elles ébranlent sérieusement ce dont elles prétendent sortir : la métaphysique. À la suite de Nietzsche, l'immense point d'interrogation que celles-ci ont tourné sur le langage met radicalement en cause la philosophie dominante qui a cheminé de Platon à Husserl en passant par Hegel. Tout comme si, étrangement, le retour de l'esprit dans l'histoire dont traite ce dernier prenait la forme d'un réveil des premiers sophistes, penseurs chez qui trouvèrent racine les premières investigations linguistiques. Aussi Protagoras et Hippias reviendraient-ils sous la peau d'un Derrida, Prodicos et Gorgias sous la forme d'un Lyotard...

Et de fait, nous sommes aujourd'hui trop bien au fait de cette idée d'une éclipse du phénomène linguistique dans la tradition philosophique : le langage aurait pour fonction accessoire de *re-présenter* la pensée, cette matière pure et brute, « prélinguistique », qui trônerait scintillante aux côtés de l'Idée. En d'autres mots, la métaphysique aurait restreint le verbe à être au service de l'être. Cette compréhension du langage qui aurait été celle de toute la philosophie qui nous précède est désormais ce en faveur de quoi il n'est plus facile, ni peut-être possible, d'argumenter. Et cogner à la porte de l'*auctoritas* n'y fera rien, puisque la philosophie contemporaine a liquidé définitivement et en bloc la patristique philosophique. Mais quoi ? La philosophie du passé se serait-elle bornée à n'être que métaphysique ? N'était-elle pas plutôt toujours en dialogue avec son Autre ; sophistique, relativisme, scepticisme, etc. ? Plus encore, cet Autre n'aurait-il pas pu s'incarner déjà dans la pensée même des dialecticiens, idéalistes, rationalistes, etc. ? C'est en vérité ce que nous croyons et croyons être tenus de défendre ici. Et pour le faire, quoi de mieux que de repartir du père, Platon. Comme celui-ci a loyalement su rendre la parole à son adversaire Protagoras dans le dialogue qui porte son nom, il s'est lui-même fait difficulté dans les premières pages du *Parménide*. Mais une représentation encore plus spectaculaire de cette présence de l'Autre dans le *corpus platonicum*, que trop ont voulu réduire à l'idée la plus simpliste qu'on peut se faire de l'« idéalisme », est à trouver dans la théorie du langage que Platon développe dans le *Cratyle*. Notre objectif est donc, en un premier temps, de présenter la théorie platonicienne du langage telle qu'élaborée dans le *Cratyle* et, dans un second temps, de montrer que celle-ci n'est pas « métaphysique », qu'au contraire, elle préfigure la philosophie contemporaine du langage.

Prolégomènes

Le *Cratyle* est de ces dialogues peu connus – dès lors, souvent mal connus – de Platon, et ce, même malgré le regain d'attention qu'il connaît depuis le vingtième siècle. Bien que l'authenticité de l'œuvre ne soit plus discutée, son but et sa portée le sont toujours. Sauf chez les Anciens qui comme Proclus l'ont considéré avec

autant de déférence que les autres dialogues, il règne généralement à son égard une certaine complaisance. Plusieurs n'y voient encore qu'un Socrate à l'humeur capricieuse, moqueries à l'égard des sophistes, argumentations lâches ou, au mieux, une théorie du langage quasi pariétale. Nous suivons néanmoins Rousseau lorsqu'il signale que « le *Cratyle* de Platon n'est pas si ridicule qu'il ne paraît l'être² ». Plus qu'un simple « badinage » envers les sophistes que sont Protagoras, Prodicos et Callias, le *Cratyle* s'écarte des préoccupations du Socrate historique et esquisse d'une manière concise et inédite les thèmes platoniciens de la *mimésis* et des Formes immuables. Platon semble en ce sens avoir cette fois « semé dans le jardin de l'écriture » pour beaucoup plus que son amusement et c'est de ce fait l'un des dialogues où l'on entend le plus distinctement la voix du dramaturge derrière celle de ses personnages.

Présentons avant toute chose un résumé du dialogue qui permettra de mieux situer la discussion qui suivra : Hermogène et Cratyle rencontrant par hasard Socrate lui proposent de venir ouïr l'objet de leur différend. Le premier affirme que les noms sont le fruit d'une convention, le second qu'ils sont formés suivant la nature même des choses. Hermogène prie alors Socrate de discuter de ce problème avec eux. Bien qu'il s'en déclare incompetent, Socrate accepte d'étudier la question abstruse de la justesse (*orthotés*) des noms (*onoma*). S'ensuivent deux parties inégales où le philosophe guide la discussion : une première, plus courte, où il attaque avec ironie le conventionnalisme d'Hermogène et une deuxième, plus longue, où il déploie et prend d'assaut le représentationnisme de Cratyle. S'en voyant forcé par les carences des deux thèses, il façonnera au fil du dialogue la théorie qui nous intéresse ici.

Mais d'abord, que devons-nous entendre par *justesse* des noms ? En première approximation et en des termes par trop modernes, nous pourrions reformuler la question de l'*orthotés* en la suivante : « comment ou en vertu de quoi le nom réfère-t-il à la chose ? » Il peut s'avérer intéressant d'ajouter qu'à l'époque il s'agit là d'un débat philosophique d'envergure³, qui évoque par son ampleur ce que sera plus d'un millénaire plus tard la querelle des universaux. Soulignons, en guise de complément à cette idée et sui-

vant un passage de Gadamer⁴, que la Grèce classique, hormis quelques rares philosophes, vivait dans une « parfaite inconscience de la langue ». C'est que les premières interrogations sur le langage ne vinrent essentiellement qu'avec les préoccupations pragmatiques de la rhétorique et de l'art sophistique. Ce n'est qu'ensuite que, récupérées, elles sont véhiculées par des préoccupations théoriques plus éminemment « philosophiques » – entendons ontologiques et épistémologiques. La dialectique de la *Septième lettre* de Platon en constitue à ce titre un exemple de première classe en ce sens que le nom, en tant que son être participe de celui de l'Idée, est vu comme garant de l'accès à la forme. Mais il serait légitime et nécessaire de répliquer qu'une telle conception n'est toujours pas pleinement affranchie de l'inconscience de la langue qui repose en définitive sur le postulat qui veut que le *logos* (discours et pensée) soit toujours un moment de l'être lui-même.

Il appert donc qu'en ce qui nous concerne le débat sur l'*orthotês* n'est pas seulement pour Platon une occasion de se prononcer sur l'actualité philosophique de son temps, mais surtout une occasion en or d'appliquer, d'étendre et de mettre en *praxis*, sa théorie des Formes. Ce qu'il ne fait pas. Ce qui se dessine dans le *Cratyle*, c'est bien plutôt le dégagement progressif du *logos* de l'*eidos* jusqu'à la séparation complète du Verbe et de l'Être. Conséquemment, nous voyons dans le *Cratyle* un moment-clé de la pensée grecque : le mot n'est plus vu comme participant de la chose dénommée, ce dont témoignent peut-être, dans le dialogue, l'ouverture ou l'extension du concept d'« *onoma* » à des parties du discours non-substantivales. Étant donné ces quelques considérations, il peut sembler malheureux que les philologues classiques aient rangé le dialogue sous le « genre logique » : quoique la justesse puisse être entendue comme un lien naturel qui unit le mot au référent, la compréhension platonicienne de la justesse linguistique n'est en rien une réaffirmation d'une telle équivalence mot/chose.

La raison principale pour laquelle nous évoquons ces quelques précisions préliminaires n'est pas tant qu'elles rendront la suite de notre développement plus appréciable, mais qu'elles nous rappellent l'« impossibilité nue » (selon une expression de Foucault) d'appré-

hender le langage comme l'appréhendait un Grec. Pour rester dans le lexique foucauldien, notre compréhension de leurs vues, de leurs *théories*, est toujours médiatisée par notre propre *épistémé*. Aussi sommes-nous ramenés au problème fondamental de la *traduction*, pris ici en un sens radical : avant de déterminer la valeur (de vérité) d'une idée, il importe de savoir s'y déplacer, la philosophie étant, avant même d'être une science qui puisse aspirer à l'exactitude, un devoir d'égarement. Mais ne nous écartons pas, efforçons-nous plutôt d'en tirer une leçon en essayant de préciser ce qu'est pour un Grec l'*onoma*, ce « nom » (nous devrions peut-être raturer) dont il est partout question dans notre dialogue.

Ce que la tradition a bien voulu rendre par « nom » englobait originellement les noms communs et, notablement, les noms propres, plus rarement les adjectifs et les verbes⁵. Nicholas White en conclut que le terme « *onoma* » « does not correspond to any single technical term in contemporary philosophical discourse⁶ ». La traduction par « nom » n'est donc peut-être pas des plus heureuses, surtout lorsque l'on considère comme Richard Robinson que « mot » aurait été plus approprié⁷. C'est toutefois en replaçant le terme à la lumière de la *Septième lettre* que nous pouvons mieux comprendre cette compréhension « nominale » ou, plus justement, « substantivale », de l'« *onoma* ». En effet, la fonction du « mot » étant de renvoyer à l'*essence* de la chose et non à ses *qualités* (prises en une acception qui rappelle l'ontologie catégoriale d'Aristote), elle se voit manifestement plus en accord avec les statuts logique, sémantique et syntaxique du nom qu'avec ceux des autres parties du discours (adjectifs, adverbes, conjonctions, etc.). L'explication de ce phénomène s'enrichit en outre de la nuance faite précédemment et qui consistait à remarquer la confusion antique entre la substance et le mot qui la représente. Il est significatif à cet égard que, comme nous le soulignons plus tôt, le *Cratyle* offre une compréhension plus large de l'« *onoma* » en en faisant participer des noms propres, des adjectifs, des adverbes et mêmes des prépositions.

La théorie platonicienne du langage présentée dans le Cratyle

Il est maintenant temps de retisser la théorie platonicienne du langage telle qu'elle se construit dans le *Cratyle*. Et puisqu'elle ne

s'y fait pas d'un coup, *in abstracto*, mais qu'elle s'incarne dans l'opposition discursive aux théories de Cratyle et d'Hermogène, procédons de la sorte : présentons Socrate dans son opposition à chacune d'elle, en prenant soin de bien saisir au préalable les nuances de chacune.

Partons de la réfutation de la théorie représentationniste (aussi étiquetée « théorie du langage naturel » et « théorie de la ressemblance »). Mais notons au préalable ceci : Socrate, en début de dialogue, contre la position conventionnaliste d'Hermogène, se range derrière l'opinion de Cratyle qui prétend que le nom juste est celui qui fait voir la nature de l'objet par imitation (390d). Il est primordial à cet effet de saisir que l'adhésion de Socrate à une telle théorie est du tout au tout ironique, ce que Derrida, à notre avis et à celui de Jean Latham Carlisle, n'arrive pas pleinement à faire dans les quelques pages qu'il consacre au *Cratyle* dans *Dissémination*. À la rigueur, il serait plus judicieux de poser l'existence d'une distinction entre « théorie descriptive » du langage et « théorie prescriptive », comme l'a fait avec finesse Timothy Baxter⁸. Suivant ce découpage, Socrate, qui le reconnaît lui-même (435c), élabore une théorie « prescriptive », c'est-à-dire qu'il prétend exposer ce que le langage aurait pu être *idéalement* et non le langage tel qu'il est actuellement utilisé. Puisque ce qui nous intéresse ici est la théorie platonicienne qui prétend rendre compte du langage effectif, force est donc de nous en tenir à son opposition finale à la thèse de Cratyle.

Résumons d'abord la théorie représentationniste que défend Cratyle. Pour chaque chose un nom serait naturellement approprié, c'est-à-dire que la nature, par l'entremise du « nomothète », baptiserait chaque être d'un nom qui serait le même pour les Grecs et les barbares (383b). Le nom juste saurait en outre faire voir la nature de l'objet qu'il représente par les lettres et les sons qui le constituent (435d). Le nom serait dans cette mesure tel une peinture, à cette seule différence qu'il imiterait l'essence même de la chose et non ses formes géométriques et leurs couleurs (423c). À cette conception du langage se rattache d'une manière toute naturelle une extension épistémologique : si le nom est une représentation de la chose en soi, il s'avère ainsi être le meilleur outil pour distinguer, connaître et

enseigner les choses de la réalité (388c et 435e). À la limite, le discours doit se substituer au contact avec le monde dans lequel nous vivons, puisque le *logos* reverse toujours au monde plus pur des Idées. À cela, Cratyle ajoute l'idée sophistique selon laquelle il est absolument impossible de parler faux puisque tous les noms sont justes, sans quoi ils ne seraient pas des noms (429c *sq.*). La théorie de Cratyle ne laisse en ce sens aucune place à la réfutation, bouclée qu'elle est sur elle-même. C'est que le raisonnement sur lequel elle s'appuie n'est pas suffisamment radical : il définit ce qu'il a déjà trop étroitement identifié comme étant un nom et procède du fait même à l'exclusion de ce qui ne s'y plie pas.

Dans la mesure où notre intention est de préserver Platon d'une interprétation métaphysique de sa théorie du langage, il nous incombe de restreindre notre discussion au point essentiel de la théorie de Cratyle qui est celui de l'imitation. Si donc la conclusion du *Cratyle* est que le nom doit être comparé à une peinture qui rendrait présente à l'esprit l'essence même de la chose, il serait juste que Platon tombe sous le coup d'une critique de la métaphysique. Comme la suite logique de son odyssée vers une théorie plus systématique des Formes, une compréhension toute métaphysique du langage s'offre pour ainsi dire à Platon sous les mots de Cratyle. En outre, la dialectique platonicienne par cette extension théorique se trouverait enrichie, sinon résolue, en ce sens que l'ontologie platonicienne serait couplée avec une gnoséologie rendant les Formes accessibles par le langage. Mais Platon ne succombe pas à la facilité.

Socrate réfute au moins en quatre vagues la position de Cratyle. Il évoque d'abord la théorie platonicienne du signe selon laquelle celui-ci porte, de par sa nature même, une imprécision (432b-433a). Soit, le signe est toujours signe de quelque chose, mais cela ne saurait être rendu possible si le signe était une exacte et parfaite copie de la chose représentée. On retrouve ici l'interdiction platonicienne de la copie parfaite, que préserve autrement, dans la *République*, la métaphore des trois lits : le signe ne peut pas copier, imiter la chose à la perfection, sans quoi il cesse d'être un signe pour devenir un double indistinguable de la chose. Le lecteur de Saussure ou de Derrida reconnaît ici la différence saussurienne : « signifier » veut

toujours d'abord dire « être distingué, distinct, différent, distant » (voir en outre 438e). L'indigence dans la représentation, la différence, s'avère fondatrice pour le signe linguistique. Cependant, la possibilité théorique demeure toujours d'admettre une imitation dans la différence, c'est-à-dire de préserver, sur le lieu même du distinct, une ressemblance minimale, un *trait distinctif*, un « *tupos* » (433a).

C'est entre autres ce à quoi s'attaque justement la plus large partie de l'oeuvre (391a à 427d) qui est constituée d'analyses étymologiques, la plupart frauduleuses et amusantes pour l'étymologiste et l'helléniste. Cette partie constitue en fait une mise en pratique, la *praxis* donc, de la théorie de la ressemblance que défend opiniâtrement Cratyle. En deux temps, Socrate démontre qu'il est impossible que le nom renvoie à la chose par *mimesis*. Premièrement (de 391a à 424a), Socrate entreprend l'analyse étymologique de mots composés (essentiellement de noms propres) en vérifiant la validité des propositions qu'il forme avec les racines. Par exemple : *Hermogène* est-il vraiment *fécond* en *discours* ? Ce processus de « syntaxisation des mots » arrive à la conclusion aporétique qu'il incombe à un Socrate inspiré à la fois des muses, d'Eutyphron le devin et de Prodicos le sophiste (assez selon nous pour voir qu'il s'agit là de l'ironie socratique), d'aller plus en profondeur et d'examiner les noms primitifs (les racines) qui composent ces noms composés. Et puisqu'il s'avère impossible de rendre par les lettres et les sons l'essence d'une chose (les matières graphiques et phoniques ne partagent aucune similitude avec les formes eidétiques), le signe linguistique apparaît comme une unité éminemment arbitraire qui nomme par un jeu de différences, par les contrastes qui distinguent chaque lettre et chaque son de tous les autres (426a et 433d-435a). Dès lors, le nom n'est pas forgé sur l'essence, mais sur un choix arbitraire devenu conventionnel.

À cette première offensive sérieuse contre le représentationnisme, Socrate en ajoute une seconde, plus directe et concrète. C'est qu'en définitive l'usage effectif des noms (435b) réfute à lui seul l'idée d'une adéquation naturelle entre le nom et la chose : un même son ou mot représente parfois et à la fois le semblable et le dissemblable (« x » évoque à la fois le flux et la stabilité) et le semblable

est parfois représenté par différents mots (les mots barbares et grecs par exemple). Ébranlant d'un coup l'idée qui consiste à opposer Platon à Aristote sur la base de leur rapport au « monde sensible », Platon nous révèle ici avec force l'importance que représente pour lui l'usage, la réalité effective et palpable.

Notons donc en première conclusion que Socrate gardera de cet entretien les traits essentiels de sa théorie du langage, soit l'arbitraire du signe et l'importance de l'usage.

À la lumière des arguments dont Socrate se sert pour acculer Cratyle à la contradiction, il semble que Platon partage la vision conventionnaliste d'Hermogène. Ce qui n'est ni tout à fait exact, ni tout à fait inexact. Il importe de préciser qu'Hermogène est tenant d'une théorie qui pousse le conventionnalisme à son extrême, c'est-à-dire qui fait reposer la justesse du mot sur l'accord, la convention, la plus minimale qui soit, soit le seul accord, fut-il temporaire, avec soi-même (385e) : je peux nommer un cheval « homme » sans pour autant sacrifier la *signification*, fus-je seul contre tous. Soit, la justesse est arbitraire et conventionnelle, dira Hermogène, mais elle n'est pas *nécessairement* coutumière, ni sociale. Le *nomos* d'Hermogène a en fait tout d'une loi anarchique : le rapport du mot à la chose est garanti par le seul acte de donner le nom et cet *acte* n'a pas même à être un *pacte*.

Puisque la pensée du Socrate du *Cratyle* est irriguée d'un grand souci de description du langage effectif et puisqu'en outre Platon souhaite préserver ne serait-ce que minimalement la dialectique, il fallait poser une limite à ce conventionnalisme extrême qui empêche, s'il s'avère descriptif, la discussion. Cette limite est la suivante : plus qu'un simple arbitraire, le langage *doit* reposer sur un accord public, sans quoi le langage est détourné de sa fonction essentielle, *communiquer*. Du reste, notre langue naturelle nous est toujours donnée, elle est toujours déjà celle d'un groupe. Le signe linguistique est un signe social, coutumier, usagé, conventionnel, imposé, sans quoi il n'est pas linguistique. Cette idée se retrouve d'ailleurs conservée chez l'élève le mieux connu de Platon, le Stagyrite⁹, ainsi que chez le linguiste de Genève. Suivant une remarque de Saussure que partage implicitement Platon, l'arbitraire

du signe n'est pas à confondre avec « le libre choix du sujet parlant » : « arbitraire » signifie plutôt « *immotivé* », c'est-à-dire que l'image graphique et acoustique ne partage aucune affinité avec le référent ou le concept désigné.

Il est maintenant temps de récolter de ces quelques considérations les thèses dans lesquelles s'incarne la théorie platonicienne du langage. En un premier temps fondamental, Platon affirme de manière convaincante et convaincue, sûrement pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, l'arbitraire du signe. Le signe linguistique n'a rien de la *mimesis*, il n'est que pure convention. Mais contre le conventionnalisme extrême d'Hermogène, Platon, souhaitant préserver de ce fait la viabilité de la dialectique, affirme que le langage fonctionne, c'est-à-dire qu'un mot renvoie à une idée, que s'il y a un accord mutuel entre plusieurs. Il faut donc ici traiter d'un « conventionnalisme fonctionnel », selon une expression de Jean Carlisle. Le langage s'avère être en ce sens un *monde en commun*. Et peut-être faut-il prendre l'expression doublement au mot : pour Platon, il n'est pas sûr, au contraire, que le langage renvoie au monde des idées, ni à un référent. C'est là le point crucial de notre développement. Le langage n'est pas logique, on peut dire le faux puisque le référent, ni l'idée, ne sont liés au mot : « truth is not to be sought in language itself⁰ ». Platon pousse l'arbitraire du signe du signifiant jusqu'au signifié : le nom, tout comme la phrase, ne débouche pas sur l'essence, peut-être même ne renvoie-t-il à rien du tout, mais seulement à « ce que nous avons à l'esprit en parlant », à une perception de l'être, une perspective (435c). Platon formule là un doute extrême sur le langage. Ni image, ni *eikon*, ni *Bild* : le mot sous son aspect matériel n'est qu'une suite arbitraire de sons et de lettres. Ni représentation, ni imitation, ni *mimesis*, ni *Vorstellung* : le mot sous son aspect conceptuel n'est qu'une idée vague, personnelle, sujette au changement, produit relatif de la société et de l'époque. Platon ramène le signifié sur terre, le signifiant à l'arbitraire et le lien entre les deux à la convention, ce qui revient pour l'époque à rompre d'une manière radicale l'union du *logos* et de l'*eidōs*.

L'absence d'une métaphysique du langage dans le Cratyle

C'est dans *Dissémination* et, plus précisément, dans « La pharmacie de Platon », que Derrida présente sa lecture du *Cratyle*, lecture qui toujours se résume à être un appendice à celle, plus centrale, du Mythe de Theuth qui rend célèbre le *Phèdre*. Selon Derrida, la métaphysique est le *mouvement* qui et que porte la philosophie occidentale depuis Platon. Sous cette optique, le *Cratyle* appert être la continuation logique et ultime de la théorie des Formes. Conséquemment, Derrida soutient que le « père du *logos* » y maintient une théorie représentationniste du langage. Le langage et la peinture, par des « techniques mimétiques », « doivent viser avant tout à ressembler¹¹ ». Et Derrida de citer à l'appui, peut-être dans un élan inattentif, les passages du dialogue où l'ironie socratique est à son comble (pp. 162-163 chez Derrida, 424b-425a et 434a-b dans le *Cratyle*). De ce point de vue, Platon inaugurerait les deux millénaires d'interprétation logocentrique et phonologiste, bref éminemment métaphysique, du langage. Nous croyons pourtant qu'au contraire Platon est pour l'Occident le premier moment où le langage se dégage de l'être, fut-il entendu comme l'Idée en soi ou son image sensible. Non, le nom n'est plus la chose (430a).

Il serait erroné de voir dans le *Cratyle* un logocentrisme. Le *logos*, compris au sens d'un signifié transcendantal, en est totalement absent. S'il en est absent ce n'est pourtant pas parce que, comme chez Saussure, le signifié est toujours enchaîné à son signifiant, le préservant ainsi de côtoyer la forme supra-sensible. Cette idée est sûrement davantage à trouver dans la digression philosophique de la *Septième lettre*, malgré que celle-ci constitue un témoignage souvent contraire à celui du *Cratyle*. Si le signifié n'y est pas transcendantal, ce n'est pas non plus (du moins pas explicitement) parce que celui-ci est reclus dans une clôture, qu'il ne peut y avoir de *valeur* (il ne peut plus être question de *signification*) qu'à l'intérieur d'un système dans lequel tous les éléments prennent sens par leur opposition aux autres. Non, la chose est plus simple. Si le sens n'appartient pas à une sphère suprasensible, c'est que le mot ne renvoie au mieux qu'à une *interprétation* culturelle, « doxique », du monde qui se montre à nous (voir à cet effet 400e et 425c, ainsi que

la partie étymologique qui relève plusieurs écarts que connaît le sens d'un État à l'autre). En 413c, Platon nous montre par exemple que le mot « justice » en soi ne nous livre rien de la justice réelle, sinon les opinions divergentes qui courent à son sujet. Le problème de l'accès aux formes, de la fuite vers les *logoi*, que Platon avait résolu poétiquement dans le *Banquet* par l'ascension des échelons de l'amour et résoudra polémiquement dans la *Septième lettre* par la fréquentation critique et assidue des quatre stades de l'être (343d), constitue la coda aporétique du *Cratyle* : par quel moyen rejoindre l'Idée puisque le nom, conventionnel et dès lors coupé de sa face conceptuelle, ne le peut pas ? En outre et pour les mêmes raisons, la théorie du langage du *Cratyle* n'est pas redevable à une « métaphysique de la présence », elle nous assure plutôt l'existence d'une distance infinie, d'une fissure incolmatable, entre le mot et la chose.

Bref, le *Cratyle* pose que le nom est une instance d'éloignement qui, isolé qu'il est de la chose, ne nous ramène qu'à nous-mêmes. La leçon des analyses étymologiques est claire : rien ne se manifeste dans le nom que nos idées personnelles et relatives à une culture (400e et 401d). Le réel ne se dit pas. S'il faut aller, fuir, vers l'être, c'est peut-être davantage à la manière d'une phénoménologie avant la lettre, c'est-à-dire, selon un de ses *leitmotiv*, d'un « retour aux choses » (429b). Telle est l'aporie sur laquelle bute le dialogue : il faut chercher à connaître les choses autrement que par les mots, par elles-mêmes. Et si la critique derridienne veut toujours s'en prendre à Platon au mépris de ces considérations, elle devra le faire sur un autre champ de bataille que celui du langage : celui de la phénoménologie. Il faudrait dès lors relire *La voix et le phénomène...*

Dans un autre ordre d'idées, peut-on en toute honnêteté intellectuelle prétendre que Platon est coupable de ce que Derrida appelle le « phonologisme » ? Sûrement l'est-il dans le *Phèdre*, même si à notre avis la discussion qui s'y fait vise surtout à asseoir la supériorité de la discussion orale sur le traité et l'exposé soliloque, et ce, à une époque où l'influence de la sophistique sévit encore en assemblée. Mais il en va autrement dans le *Cratyle*. Soit, Socrate n'a pas écrit. Mais cela n'empêche pas son élève Platon de suggérer par endroit une priorité de la lettre sur le son, de l'écrit sur l'oral (423a-

c et 427d). Du moins, les graphèmes ne s'y présentent absolument pas comme des « signes de signes » : si nomothète il y a, il instaure un code graphique et un autre sonore pour chaque chose, ceux-ci étant tous deux *aborigènes*. De toute façon, le geste de Derrida dans « La pharmacie de Platon » est trop explicite : l'objectif de Derrida étant de montrer que Platon favorise la *phonè* au détriment de l'écrit, il s'agit pour lui d'assimiler le *Cratyle* à une défense de la théorie de la ressemblance – donc de confondre écriture et peinture chez Platon – pour ensuite étendre la légendaire condamnation platonicienne de la peinture à celle, inexistante, de l'écriture.

Malgré cela, qui a lu jusqu'au bout le *Cratyle* tient pour manifeste que la métaphysique y occupe la place la plus restreinte, qu'en fait elle ne se présente à la toute fin que comme cachée, en retard et dans l'ombre du discours, comme un ersatz de dernier recours, comme une suggestion hésitante de dénouement. C'est pourquoi la question ontico-gnoséologique de l'accès aux formes ne surgit que lorsque la question du langage se clôt sur un constat troublant. Le représentationnisme aurait résolu le problème : pour connaître la chose en soi, il suffit d'en connaître le nom, de le disséquer selon la première méthode étymologique. Mais Platon rejette très clairement cette solution qui ne rend pas compte du langage usuel.

Du reste, nous devons dire qu'en général, pour Platon, la théorie des formes s'avère bien plus un problème qu'une solution, témoins en sont le raffinement progressif et laborieux des termes et les difficultés qu'il lui fait et laisse irrésolues. Tout à fait à la manière de l'argumentaire de Gorgias sur l'indicibilité du réel¹², Platon affirme la carence intrinsèque de la communication, faute d'un accès commun ou partageable à l'*eidos*. Le langage, via l'art dialectique, représente dans la pensée de Platon un outil de maïeutique, il ne débouche jamais sur l'être, mais sert plutôt à s'amener mutuellement et toujours par approximations et par raffinement des concepts à une meilleure compréhension de la réalité.

Conclusions

Si l'ontologie est métaphysique chez Platon, il n'y a pas pour autant dans son *Cratyle* une théorie du langage qui puisse souffrir un

tel qualificatif. Platon a en effet réservé à l'*eidos* la plus petite place dans sa théorie, cette place ombragée qui en est comme un pendant tout négatif. Et si par ailleurs Platon nie dans le dialogue l'instabilité du monde, ce n'est que pour affirmer plus solidement celle du langage. Le nom est un étant, mais quel type d'étant peut-il être pour pouvoir être juste ou non ? À la question de la justesse des noms, Platon répond en opérant un clivage : la validité du nom se mesure à sa fonctionnalité, à sa capacité à manifester *du* sens dans l'*agora*. Mais ce sens n'est pas le référent, transcendantal ou non. Ce sens n'est pas non plus une idée fixe que tous partagent. Le sens est toujours de l'ordre d'une interprétation que nous véhiculons à notre insu. Ce sens n'est pas un *objet*, il n'est pas là-haut, ni là-devant, mais en nous, dans le flux même qui nous emporte. À la question de la justesse des noms, Platon ne répond pas par la nature, mais par l'étalon le plus anthropocentrique, le plus *subjectif* !

En somme, Platon a rejoint Saussure par l'arbitraire du signe et l'inéluctabilité d'une convention sociale, Derrida par l'idée d'une distance infinie entre le mot et l'Idée et, finalement, la philosophie contemporaine en général par la méfiance par rapport au langage. Là où Platon cesse de se faire précurseur de notre époque – et ce, sans pour autant que son génie soit invalidé – est à ce moment final où il soutient qu'un monde des Idées existe, plus précisément qu'il se permet d'en rêver, même s'il ne sait comment ni s'il est seulement possible de l'atteindre.

À l'idée d'un Platon dogmatique dans son idéalisme, selon une compréhension populaire du platonisme, nous préférons nettement l'idée d'un Platon dramaturge, qui met en scène des discours qui rarement sont les siens et qui toujours font place à l'Autre. Platon n'a pas tout ravalé dans sa métaphysique. Peut-être faut-il faire gare à ce qu'on a appelé la « fin de la métaphysique » puisque la pensée est toujours en dialogue avec son Autre, l'argument appelant toujours son contraire. L'Autre en philosophie est toujours un moment du Même.

1. Francis Jacques, *Dialogiques : recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979, p. 68.
2. Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Flammarion, 1993, p. 16.
3. Le problème est en effet à l'ordre du jour : voir notamment *Cratyle*, 384a, 384c et 428b.
4. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, pp. 426-428 (407 à 409 des *Gesammelte Werke*).
5. Aristote, *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1989, 16b19 (p. 82), et Richard Robinson, « The Theory of Names in Plato's *Cratylus* », *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 101.
6. Tel que cité dans Jean Latham Carlisle, *Derrida's and Saussure's Anti-Metaphysics : a Reading of Plato's Cratylus*, Michigan, UMI Dissertation Services, 1991, p. 115.
7. Les analyses étymologiques ne sont pas exemptes de verbes et d'adjectifs, ni non plus de prépositions (427c).
8. Voir à cet effet l'introduction de Timothy M. S. Baxter, *The Cratylus : Plato's critique of naming*, Leiden, E. J. Brill, 1992.
9. Aristote, *Op. cit.*, 16a5-7, 16a18-19, 16a28-31 et 17a1-3 (pp. 78-84).
10. Rudolph Weingartner, « Making Sense of the *Cratylus* », *Phronesis*, 15 (1970), p. 6.
11. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 157.
12. On peut désormais retrouver en français ce passage, souvent intitulé « Du non-être » (§ 84-86), dans : Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, Paris, Seuil, 2002, pp. 85-87.

Entre norme et spontanéité. La question kierkegaardienne du mariage

Mathieu Lavoie, *Université Laval*

À *Éric Van der Schueren*

Introduction

L'étude qui suit traite de la conjonction entre l'amour et la temporalité chez Søren Kierkegaard. Elle veut ressaisir son instrumentation philosophique en portant son attention sur un opuscule très peu connu du maître danois : *La valeur esthétique du mariage*¹. L'importance de ce texte réside dans le fait que Kierkegaard le place au cœur de sa réflexion éthique dans *L'alternative*, un ouvrage pour le moins hétéroclite qui est publié en 1843. La problématique centrale de *La valeur esthétique du mariage* tient à sa compréhension de l'articulation entre la temporalité propre à l'amour « immédiat » (c'est-à-dire la *spontanéité*) et celle de la normativité de la sphère d'existence éthique – dont le mariage constitue l'illustration empirique par excellence – comme une première forme de *synthèse* entre le temps et l'éternité, que le commandement chrétien d'amour « aime ton prochain comme toi-même » est supposé achever dans la sphère d'existence religieuse dont traitent, notamment, *Les œuvres de l'amour*. L'étude que je produis ici tente d'appréhender cette problématique en explicitant (1) la place de *La valeur esthétique du mariage* dans l'œuvre de Kierkegaard, (2) la vision esthétique de l'amour et sa critique immanente, (3) le caractère éternel que recèle peut-être l'amour et (4) la conception kierkegaardienne du mariage comme *synthèse*.

1. La situation de La valeur esthétique du mariage dans l'œuvre de Kierkegaard

Avant de pouvoir examiner plus à fond la teneur des concepts qui me retiendront sous peu, il m'apparaît d'abord nécessaire de tenir compte de la place que l'œuvre pseudonyme de Kierkegaard ménage à *La valeur esthétique du mariage*. D'entrée de jeu, et de

manière très générale, on sait que ce texte obéit à une stratégie consciente de production littéraire qui a pour mandat explicite d'exposer la totalité des sphères de l'existence à une époque jugée oublieuse de l'existence elle-même. Selon Kierkegaard, la modernité philosophique doit se libérer de sa tendance à reconduire les problèmes essentiels (ceux qui concernent le plus directement l'être humain, tels que la liberté ou l'amour, par exemple) sous les auspices de l'ontologie ou de la métaphysique en redécouvrant ce que Socrate avait déjà entrevu comme étant *la* catégorie la plus intéressante, parce que la plus fondamentale pour tout individu : l'existence. En présentant de façon indirecte, par l'entremise de figures pseudonymes fictives, les diverses sphères de l'existence, c'est-à-dire les différentes perspectives ou conceptions de la vie qu'il est possible d'avoir, il s'agit pour Kierkegaard d'amener les sujets humains à réfléchir sur leur situation existentielle – réflexion que la forme d'expression même des sphères d'existence est censée rendre possible – afin de les placer devant le *choix* de l'existence, c'est-à-dire devant le « se choisir soi-même » grâce auquel ils pourront accéder à la détermination concrète de leur propre vie.

Il y a selon Kierkegaard trois principales sphères de l'existence : l'esthétique, l'éthique et la sphère religieuse. En passant sous silence tous les détails, on peut dire que la vie esthétique connote la multiplicité, la diversité ou en tout cas l'absence d'un principe organisateur qui viendrait fédérer l'activité propre à cette qualification existentielle. Aussi, les formes d'exposition de la vie esthétique utilisées par Kierkegaard sont multiples, souvent fragmentaires (ainsi, la première partie de *L'alternative*, au sein de laquelle l'« attitude » esthétique se voit être envisagée avec la plus grande attention, présente-t-elle respectivement fragments poétiques, critiques artistiques, essai politique et journal intime). La vie éthique, quant à elle, veut désigner *a contrario* une existence gouvernée par un principe unificateur incarné dans un projet de vie concret. Elle signifie pour Kierkegaard l'entrée de l'individu dans la sphère subjective – et donc éminemment *intéressée* – du choix *de* et *par* soi. Finalement, la vie religieuse ou éthico-religieuse se caractérise par la prise de conscience de l'insuffisance de l'instance subjective dans la déter-

mination de l'existence et, corrélativement, de la nécessité de la référer par le saut de la foi à la puissance qui l'a posée, c'est-à-dire à Dieu. Cette sphère se rapporte explicitement au message chrétien que Kierkegaard examine dans son œuvre pseudonyme tardive et dans sa propre production religieuse qui, tel un fil rouge, parcourt l'ensemble de son activité d'écrivain, des années de jeunesse à celles de la maturité.

La valeur esthétique du mariage, qui ouvre la deuxième grande section de *L'alternative*, se situe, dans la dialectique des sphères de l'existence que je viens d'esquisser, sur le plan *éthique*². Deux éléments rhétoriques en informent d'emblée le lecteur. Premièrement, le pseudonyme qui l'a rédigé s'appelle Wilhelm, occupe une fonction d'assesseur à Copenhague, est marié et même père de famille. Ces quelques informations laissent déjà entrevoir que l'auteur en question a fait des choix concrets qui ont déterminé son existence en l'inscrivant dans une situation individuelle et sociale particulière. Or, cette détermination concrète de l'existence par des choix individuels, j'aurai à le montrer, sera l'un des principes directeurs de l'éthique kierkegaardienne. Deuxièmement, les écrits de Wilhelm se présentent sous forme de lettres-dissertations adressées à l'auteur anonyme des écrits de la première partie de *L'alternative*. Contrairement aux essais de l'esthéticien qui, je l'ai évoqué, n'obéissent à aucun critère précis d'exposition (puisqu'ils touchent autant au genre poétique qu'au pamphlet politique, entre autres choses), les lettres de Wilhelm se révèlent toutes trois régies par un seul motif : mettre en évidence le caractère déficient du mode de vie esthétique et montrer en même temps que la sphère éthique peut prendre en charge, en la transfigurant, l'immédiateté de ce type d'existence.

Si, du point de vue de la construction littéraire, *La valeur esthétique du mariage* semble bel et bien appartenir à la sphère d'existence éthique et à son genre de communication, il est d'autant plus certain que le problème qui l'occupera sera un problème *éthique*. Quel est-il, exactement ? J'ai dit plus haut que *La valeur esthétique du mariage* roule sur une critique du mode de vie esthétique doublée d'une réflexion visant à faire reconnaître que le moment éthique est

en mesure de prendre en charge, à nouveaux frais cependant, l'im-médiateté esthétique. En fait, ce qu'il s'agira de démontrer plus clairement, c'est la manière dont l'amour comme immédiateté, la passion la plus fondamentale chez tout être humain, peut s'articuler sur une guise temporelle qui échappe à la perpétuelle mobilité et ainsi fonder ce qui paraît être, à première vue, un domaine qui lui est totalement étranger : la sphère éthique de l'existence.

2. La critique de la conception esthétique de l'amour

Comme l'a souligné A. Clair³, l'amour est peut-être le seul élément commun à toutes les sphères de l'existence, ou en tout cas le plus important ; et c'est pourquoi on peut affirmer que l'œuvre même de Kierkegaard trouve son point de départ dans *Les stades immédiats de l'éros*, le premier essai de *L'alternative*, et son point d'arrivée dans *Les œuvres de l'amour*. De la vie esthétique à l'existence religieuse, l'amour agit bien à titre de fil conducteur à travers tous les stades de l'existence. Aussi n'est-il pas surprenant de voir l'assesseur Wilhelm débiter sa réflexion dans *La valeur esthétique du mariage* par un examen de la conception esthétique de l'amour. Comme on le sait peut-être déjà, celle-ci avait présenté l'amour, dans une veine nettement hégélienne, selon deux déterminations élémentaires : (a) comme pure immédiateté, dans *Les stades immédiats de l'éros*, et (b) comme pure réflexion, (surtout) dans *Le journal du séducteur*. On peut dire que Wilhelm va s'attacher à montrer que l'une et l'autre déterminations conduisent au désespoir, parce qu'elles s'avèrent, à l'examen, incapables de répondre à la demande d'une appropriation subjective de l'amour qui fasse justice à la fois à l'exigence éthique d'une inscription de l'amour dans le temps et à la nature sensible (c'est-à-dire esthétique) de l'amour lui-même.

(a) La critique qu'adresse Wilhelm à la conception esthétique de l'amour immédiat, telle qu'elle est articulée au sein des *Stades immédiats de l'éros*, du moins, se comprend d'abord comme la critique d'un certain primitivisme, c'est-à-dire d'un manque de réflexion. Notons que l'esthéticien « A », dans *Les stades...*, avait envisagé l'amour, sous sa forme la plus simple, comme une puissance aveugle n'ayant d'autre finalité que de persévérer dans son

être à la faveur des objets qu'elle rencontre. Avant Freud, il avait aussi caractérisé cette énergie comme *libido* ou encore comme *génialité sensuelle*, termes qui voulaient connoter l'aspect éminemment sensible de ce principe fondamental animant tout individu et demandant à s'actualiser surtout à travers la sexualité. En présentant cette énergie libidinale comme une force qui se manifeste dans la succession des instants de la jouissance, l'esthéticien avait en outre marqué le caractère anhistorique de son essence : « La sensualité indéterminée est la sphère de la mobilité insaisissable qu'aucune image ni aucun concept ne peuvent fixer adéquatement, mais que seule la musique peut exprimer, parce qu'elle est, au-delà de la sphère de la représentation, ce en quoi se recueille l'essence anhistorique du désir voué à la répétition⁴. » Le pseudonyme Wilhelm, s'il accepte cette idée tout esthétique d'un ancrage de l'amour humain dans la sphère primaire et primitive du désir, ne peut s'empêcher d'en critiquer l'aspect irréfléchi, lequel se vérifie immanquablement lors de l'apparition, dans le cours du temps, de nouveaux objets susceptibles de provoquer la jouissance : « Tu aimes le hasard. Le sourire d'une belle jeune fille dans une situation piquante, un coup d'œil attrapé : voilà ce que tu poursuis, voilà un motif pour ta frivole imagination » (*VEM*, p. 381). Pour qui veut entrer dans la sphère éthique et donc se réaliser comme être humain à part entière, il apparaît primordial de marquer du sceau de la subjectivité la force première de la vie que représente la libido en l'orientant vers un objet précis, c'est-à-dire, en fait, vers un autre sujet, choisi au terme d'une délibération consciente. Il faut, croit Wilhelm, que la spontanéité et la fulgurance du désir sensuel soient soumises au crible de la réflexion afin que le sujet puisse l'insérer dans la concrétude de son existence, et donc dans la continuité historique qui la définit.

(b) Cependant, remarque Wilhelm, une réflexion sur l'immédiateté de l'amour peut ne pas être une condition suffisante pour qui veut prétendre à la qualification éthique de son existence. Johannes le séducteur ne montre-t-il pas à l'envi, dans son *Journal*, qu'une réflexion soutenue à l'extrême sur les tenants et aboutissants de la jouissance amoureuse peut mener à des conséquences ruineuses pour l'objet convoité, et donc pour l'amour lui-même⁵ ? Il est beau

d'imaginer les innombrables stratagèmes à utiliser pour parvenir à séduire tel ou tel individu, de considérer dans le secret recueillement de son intériorité les différents chemins que peut emprunter telle ou telle histoire d'amour ; mais tout cela concourt à la *poétisation* de la vie, jamais à sa *réalisation*. La réflexion du moderne séducteur n'est pas en mesure de conserver et encore moins de transfigurer l'amour immédiat en le retournant par un travail subjectif. En fait, elle le détruit, car elle demeure dans le domaine de la pure idéalité, ne faisant qu'épuiser abstraitement les possibilités d'une situation amoureuse donnée sans jamais en dessiner clairement les contours dans la réalité. Aussi, Wilhelm pourrait bien adresser au séducteur ce reproche : « Tu pousses à l'extrême toute pensée, tout sentiment [...], et cela plus *in abstracto* que *in concreto*, de sorte que cette poursuite est plutôt une simple disposition de l'âme d'où rien ne résulte sinon la conscience que tu en prends » (*VEM*, p. 388). Dans sa propre mise en scène dramatique, le séducteur se voit être incapable de rejoindre la vie concrète ; il s'éloigne au contraire toujours plus loin dans les méandres de son imagination, à tel point que ce qui compte vraiment pour lui n'est pas tant la jouissance sensuelle que la seule réflexion sur la jouissance.

Ainsi donc, ni la conception esthétique de l'amour immédiat ni celle de l'amour réfléchi ne sont en mesure de satisfaire aux exigences de l'éthique, l'une péchant surtout par son manque de réflexion, en préférant mettre l'accent sur la succession des moments intenses mais fugitifs de la jouissance sensuelle, l'autre péchant au contraire par son excès de réflexion, en neutralisant finalement l'aspect sensible de l'amour. À y regarder de près, ces deux cas de figure traduisent un même manque du point de vue éthique : celui d'un *choix* qui permettrait au sujet de faire passer l'amour dans une sphère de concentricité au sein de laquelle celui-ci pourrait durer tout en ne perdant rien de la beauté sensible qu'il abrite.

3. Le caractère éternel de l'amour

L'exigence d'une réconciliation entre une caractérisation subjective de l'amour qui l'apparenterait à un principe éthique et une immédiateté qui ne lui ferait rien perdre de sa détermination esthétique

tique n'est évidemment pas sans receler une difficulté grandissime : comment articuler, en fait, la normativité de l'éthique et la spontanéité de l'amour ? Plus profondément encore : *pourquoi* penser une telle articulation entre des sphères qui paraissent absolument hétérogènes ? La morale (l'éthique) peut-elle reposer sur un principe qui s'institue par-delà le bien et le mal, pour paraphraser Nietzsche, et qui de ce fait lui est étranger ? On semble nager ici en plein paradoxe.

Un élément de réponse pourrait nous être livré dans la conception esthétique de l'amour elle-même. En effet, ce que la sphère d'existence esthétique présente comme le fruit de déterminations sensibles ou de circonstances purement arbitraires comprend aussi un élément qui l'apparente à un principe éthique. Cet élément caché dans l'amour romantique, que n'avait pas aperçu l'esthéticien « A », s'exprime comme un moment d'éternité. Wilhelm remarque :

Bien qu'essentiellement fondé sur le sensible, cet amour a néanmoins de la noblesse par la conscience de l'éternité qu'il implique ; car ce qui distingue tout amour de la volupté, c'est son empreinte de l'éternité. Les amants sont profondément convaincus qu'ils forment entre eux un tout parfait à jamais à l'abri du changement. [...] L'amour romantique a une analogie avec l'ordre moral dans l'éternité présumée qui l'ennoblit et le sauve de la pure sensualité (*VEM*, pp. 391-392).

Ainsi donc, il y a une chose dans l'amour sur laquelle pourrait reposer la sphère éthique de l'existence : la conscience de l'éternité. Au premier abord, cette idée semble concorder parfaitement avec la représentation que l'on se fait de l'éthique. En effet, ne la regardons-nous pas, traditionnellement, du moins, comme un ordre qui fait signe vers quelque chose d'immuable, c'est-à-dire un ensemble de lois qui, de toute éternité, régit l'action des hommes sur la Terre ? Mais ce qu'il faudrait expliciter davantage, c'est si l'éternité qu'implique secrètement l'amour romantique suffit à fonder l'immuabilité des normes de l'éthique. L'assesseur Wilhelm a bien laissé entendre que le rapport unissant l'amour et le monde éthique en est un d'*analogie* et non d'*équivalence*.

C'est justement sur ce problème précis que Wilhelm va réfléchir dans son examen du premier amour qui occupe une bonne partie de *La valeur esthétique du mariage*. Cette autre qualification de l'amour, qui n'a pas été considérée par l'auteur pseudonyme dans sa critique de la vision esthétique de l'amour, pourrait bien s'avérer être la pierre de touche de l'articulation entre l'amour en tant que principe et la sphère d'existence éthique. Signalons tout de suite que le mot « premier », dans l'expression « premier amour », n'est pas à comprendre au sens primitif du terme, c'est-à-dire comme ce qui se placerait à la tête d'une série ou au début d'une succession. Le premier, la chose première, doit plutôt être entrevu(e) sous un angle *ontologique* : c'est ce qui est principe et forme, ce qui organise un contenu ou qui modèle une histoire. Mais, demandera-t-on, qu'est-ce qu'un principe ? On sait que, pour Aristote, un principe (*arché*), dans son acception la plus large, c'est la source d'où l'être, ou la connaissance, ou la génération, dérive. Le principe, c'est donc aussi quelque chose de premier, d'antérieur à toute autre chose, au sens où il conditionne toute chose (puisque toute chose dépend de lui pour exister) sans être lui-même conditionné⁶. Ainsi caractérisé, le principe apparaît en outre comme une instance qui, en un certain sens, est foncièrement éternelle, puisqu'elle se pose hors de la temporalité qu'elle informe justement. On touche assurément ici à un point essentiel de la définition même de l'amour.

Il est presque trivial d'affirmer que lorsqu'il est vécu par les amants, l'amour, le *premier* amour, même à le considérer au sens purement numérique du terme, constitue la seule réalité dont il importe de s'occuper. Ce qui est décisif, c'est que cette réalité contient en elle-même son passé, son présent et son futur, car elle concentre dans l'instant présent où elle est vécue tout le passé des amants, tout leur présent et tout leur avenir :

Telle est la part de vérité que les poètes ont souvent exprimée en de si beaux accents : il semble aux amants qu'ils se sont aimés depuis longtemps déjà, et ils ont ce sentiment dès l'instant qu'ils se voient pour la première fois. Telle est la part de vérité contenue dans l'inviolable fidélité chevaleresque qui

ne craint rien et ne connaît pas l'angoisse en songeant à quelque puissance capable de les séparer [dans l'avenir] (*VEM*, pp. 408-409).

À la manière d'un principe vers lequel tout être, ou toute génération, ou toute connaissance, peut être ramené(e), puisqu'il en constitue la source absolument première, l'amour vraiment premier se manifeste comme l'instance vers laquelle converge la totalité de la vie des amants non moins que la totalité de l'univers entier. En lui-même, l'amour récapitule l'histoire individuelle et universelle.

Malgré tout, ce caractère principiel de l'amour n'est pas suffisant pour faire entrer le sujet dans la sphère éthique, car l'amour romantique dont il est seulement un aspect (le plus essentiel et le plus intéressant, peut-être) reste fondé uniquement sur le sensible, c'est-à-dire, en des termes autres, mais équivalents, sur le *temporel*, ce qui entre en parfaite contradiction avec la définition même de l'éternel : « l'éternel se trouve ainsi fondé sur le temporel et de ce fait s'annule lui-même » (*VEM*, p. 391). Pour préserver le caractère éternel du premier amour et ainsi accéder à une détermination éthique, il faut l'intervention de la volonté, et il faut que cette intervention se fasse en n'oblitérant pas l'aspect sensible ou esthétique de l'amour, comme l'avait fait la réflexion inconsidérée de Johannes le séducteur. Or, la décision du *mariage*, et c'est ce qu'il s'agira maintenant de prouver hors de tout doute, répond pleinement à ces exigences. Elle conjugue en effet la nature profondément sensible de l'amour et la demande éthique d'un accomplissement de l'existence par une décision, une résolution. Bien plus encore : elle transpose le moment d'éternité impliqué dans l'amour, si on l'envisage sous son aspect premier ou principiel, en le réfléchissant dans une promesse solennelle formulée devant Dieu.

4. *Le mariage comme synthèse*

Le projet de l'assesseur Wilhelm est maintenant tracé : il s'agit de « montrer que l'amour romantique est compatible avec le mariage et peut y subsister, et que le mariage est même la véritable glorification de cet amour » (*VEM*, p. 399). Un tel dessein n'est pas sans

venir battre en brèche une certaine vision courante des choses selon laquelle l'amour ne peut qu'entretenir un rapport incertain avec le mariage. Tout le propos des premiers romans médiévaux n'était-il pas déjà de mettre au jour la difficulté de fond sur laquelle achoppe l'amour quand il est confronté au mariage⁷ ? Pour Wilhelm, cette difficulté ne fait pas vraiment sens puisque la substance même du mariage, selon la définition qu'il en donne, c'est l'amour, et plus exactement l'amour immédiat, l'*éros* :

Son principe constituant, sa substance, c'est évidemment l'amour ou, si tu tiens à spécifier, l'*éros* (*Elskov*). Cet élément disparu, la vie en commun est, ou bien la pure et simple satisfaction de l'appétit sensuel, ou bien une association [...] en vue d'atteindre tel ou tel but ; mais l'amour porte justement le sceau de l'éternité, qu'il s'agisse de l'amour superstitieux, aventureux, chevaleresque, ou de l'amour religieux empreint de profonde moralité et animé d'une forte et profonde assurance (*VEM*, p. 400).

Ce qui apparaît beaucoup plus problématique, et ce que Wilhelm doit expliquer de façon plus urgente, c'est surtout *comment* l'amour romantique peut recevoir une qualification historique par l'entremise du mariage. Autrement dit, la difficulté consiste à montrer que la réalité de l'amour romantique, envisagé sous son aspect premier ou principal, peut se déployer concrètement dans le déroulement d'une existence. Afin d'y voir un peu plus clair, il semble donc qu'il faille s'interroger sur le rapport qu'entretient le mariage avec le premier amour.

Wilhelm défend l'idée selon laquelle le mariage n'inaugure pas une rupture radicale avec le premier amour ; il croit qu'il en *reprend* plutôt tous les éléments en leur octroyant un surplus de réalité, c'est-à-dire qu'il inscrit dans l'existence ce qui n'apparaissait qu'à l'état de potentiel dans l'amour romantique. Aussi, notre éthicien usera souvent des termes de « transfiguration », de « transformation » ou de « métamorphose » pour nommer le passage qui va s'effectuer entre le premier amour et le mariage. On a ici affaire à une opération de *transposition* qui a beaucoup à voir avec la catégorie kierkegaard-

dienne de répétition / reprise (*Gjentagelse*), laquelle catégorie désigne, pour le dire très superficiellement, un mouvement de réconciliation entre quelque chose d'ancien et quelque chose de nouveau qui se réalise à un stade supérieur, à un autre niveau. Autrement formulé, la répétition / reprise, c'est ce qui marque un renouvellement, c'est-à-dire une réalité qui, sur la base d'anciens éléments, acquiert une nouvelle forme⁸. À au moins deux reprises – sans vouloir faire de jeu de mots – dans *La valeur esthétique du mariage*, Wilhelm précise justement que la nature du passage entre l'amour et le mariage doit être comprise comme un retournement qui, en transformant son caractère immédiat ou premier, n'en reprend pas moins la structure principielle, qui s'explicite comme une unité coiffant le passé, le présent et le futur : « on verra nettement ici dans quelle mesure l'unité supérieure est un retour à l'immédiat [c'est-à-dire au premier], et dans quelle mesure, outre le plus qu'elle renferme, elle contient en même temps ce qui était au stade antérieur » (*VEM*, p. 399). Et encore : « La nature du premier amour [n'est pas ici] modifiée ; aucune réflexion n'est intervenue, il garde intacte son unité, il conserve encore l'intégralité de sa bienheureuse assurance ; il n'a fait que passer dans une concentricité supérieure » (*VEM*, p. 412). Ce qui pose problème, ici, c'est que Wilhelm stipule que la réflexion ne prend aucune part au processus de transposition qu'accomplit le passage du premier amour au mariage. Pourtant, l'une des requêtes les plus pressantes qu'il avait adressées à l'esthéticien « A » dans sa critique de l'amour romantique, on l'a vu, était précisément d'amorcer une réflexion sur l'amour qui ne devait pas neutraliser pour autant son enracinement dans la sensibilité.

La solution à ce qui semble encore une fois être un fâcheux paradoxe n'apparaît pas avec toute la transparence voulue dans *La valeur esthétique du mariage*. Pour le dire brièvement, Wilhelm va tenter de montrer que la décision du mariage, même si elle a trait à un travail éminemment subjectif, puisque les amants doivent chacun pour soi réfléchir sur la valeur de leur amour avant de s'engager sur les voies conjugales, n'altère pas le caractère immédiat de l'amour

parce qu'elle fait signe vers une puissance transcendante qui l'élève et l'ennoblit.

Pour comprendre ce point, il convient de prendre en note que la décision éthique marque, dans la pensée kierkegaardienne, l'entrée du sujet dans la sphère de la réalité. La décision éthique comporte en fait deux principaux moments qui synthétisent passé et futur dans un instant précis du temps. En effet, elle implique d'abord qu'un sujet fasse réflexion sur sa propre histoire personnelle, c'est-à-dire sur son passé. Or, plus souvent qu'autrement, cette histoire n'est pas sans taches d'un point de vue moral. C'est pourquoi le sujet doit s'assumer comme sujet *coupable*. Il faut bien saisir que la reconnaissance d'une culpabilité foncière ne constitue pas un obstacle à la réalisation du sujet. Tout au contraire, elle indique qu'il a pris en compte une détermination concrète qui le définit (son passé), et qu'il peut sur cette base opérer un changement, une transformation. Comme l'écrit Wilhelm : « Exiger que le péché ne soit pas entré dans le monde, c'est ramener l'humanité à un stade plus imparfait. Le péché est intervenu, mais les individus, en s'inclinant devant sa loi, s'élèvent plus haut qu'ils n'étaient auparavant » (*VEM*, p. 447). Seulement, ce moment de la décision n'est pas suffisant pour qui veut se choisir comme sujet total. Il faut aussi prendre en considération son avenir, lequel se définit avant tout, dans le domaine éthique, comme une *tâche* à accomplir. Regarder vers l'avenir, c'est chercher à entrevoir un idéal de vie qui pourrait façonner l'existence présente en orientant son développement. C'est aussi et surtout prendre acte de cet idéal en en faisant une constante responsabilité.

Appliquée au mariage, la prise de décision rend effectif le caractère principliel de l'amour parce qu'il le redouble dans un moment du temps qui va récapituler à sa manière l'intégralité de l'histoire individuelle et collective des amants, l'apparentant par là à une *synthèse*. D'après Wilhelm, c'est surtout à travers la *bénédition nuptiale* et à sa liturgie que va pouvoir se vérifier la transposition du premier amour en mariage. Sans pouvoir affirmer qu'elle constitue à elle seule l'illustration empirique de cette métamorphose (l'histoire des mariés elle-même étant naturellement plus susceptible d'en faire office), on peut quand même soutenir qu'elle en condense à

l'extrême, dans un moment ultime parce que réellement décisif pour les amants, les principaux ressorts. Mais qu'est-ce que la bénédiction nuptiale, au fait ? Il s'agit d'abord d'un acte avec lequel les amants doivent absolument composer ; il ne s'agit pas d'une idée abstraite dont ils se débarrasseraient si le cours de leur pensée venait un jour à changer. La bénédiction nuptiale s'explique *prima facie* comme une puissance extérieure qui vient au-devant des amants et qui, en quelque sorte, les attend. On ne retrouve rien de tel dans l'amour romantique, qui croit pouvoir ne reposer que sur sa propre puissance. Trois principaux rôles, qui correspondent d'ailleurs aux trois principales modalités du temporel (passé, présent et futur), vont être attribués par Wilhelm à la bénédiction nuptiale. Premièrement, elle rappelle aux amants l'histoire de l'humanité depuis Adam et Ève, les premiers parents, en leur faisant prendre conscience que leur propre union s'insère dans une trame où plusieurs autres unions se sont tissées. Partant, elle montre qu'un même événement, pour unique et incomparable qu'il puisse paraître, peut se répéter dans le maelström de l'histoire : « Tout mariage, comme toute vie humaine, est à la fois ce particulier et cependant le tout, à la fois l'individu et le symbole » (*VEM*, p. 445). En rappelant la mémoire des ancêtres et de la tradition, la bénédiction nuptiale proclame que le péché est entré dans le monde et qu'il est le lot commun des hommes. Par là, elle insiste de nouveau sur le caractère humain général que ne semblait pas reconnaître le premier amour, enfermé qu'il est dans un certain narcissisme, un « *An-sich* » irréel, dira Wilhelm, qui ne subit jamais l'épreuve de l'altérité. Deuxièmement, elle s'adresse aux individus isolés, à l'homme, d'une part, à la femme, d'autre part, et veut susciter une réflexion seconde sur leur décision, non pour la faire basculer dans les affres du doute, mais pour raffermir l'amour et amener les amants à se prononcer publiquement sur ce qui était déjà établi : « [L'Église] te demande si tu t'es concerté avec Dieu et ta conscience, puis avec tes amis et connaissances. [...] Si elle ne demande pas [aux amants] s'ils s'aiment l'un l'autre, elle ne le fait nullement parce qu'elle entend anéantir l'amour terrestre, mais parce qu'elle le présuppose » (*VEM*, p. 448). Troisièmement, la bénédiction demande dans l'Église une *promesse* devant l'Éternel.

Elle place ainsi les amants devant leur avenir et les met en présence d'une tâche à accomplir. Surtout, elle les confronte à leur liberté : liberté de dire « oui » ou « non » à la possibilité d'une véritable histoire d'amour, à un développement tourné vers demain : « [...] dans la résolution éthique et religieuse, l'amour conjugal reçoit la possibilité d'une histoire interne et il se distingue du premier amour comme la passion douée d'une histoire de celle qui en est dépourvue » (*VEM*, p. 448).

L'amour conjugal accomplit exemplairement ce que le premier amour pouvait seulement préfigurer dans la fulgurance d'un moment constamment appelé à disparaître parce que fondé sur des déterminations sensibles ou temporelles. La bénédiction nuptiale, en agissant à titre de révélateur, montre que la décision du mariage synthétise vraiment passé, présent et futur, en même temps que les composantes hétérogènes du sujet, telles que la particularité et la généralité, non pas en un point abstrait, comme c'était le cas pour le premier amour, mais dans un mouvement qui engage l'existence du sujet. C'est que l'amour conjugal se reproduit, se répète ou, ce qui revient au même, se renouvelle continuellement dans le temps et, de ce fait, devient éternel *dans le temps*.

C'est en tablant sur ce caractère historique que l'assesseur Wilhelm peut expliquer pourquoi il est légitime de croire que l'amour reçoit sa pleine valeur esthétique avec le mariage (d'où le titre *La valeur esthétique du mariage*). En opérant une sorte de renversement copernicien – qui a plus à voir avec Kant qu'avec Copernic –, Wilhelm montre que seule l'existence concrète, dont le mariage est l'une des plus belles manifestations, peut revendiquer une valeur esthétique. Il s'en explique en disant que ce qu'on entend généralement par « esthétique » renvoie en fait à la sphère de la représentation esthétique ou artistique (les œuvres d'art, les livres, etc.), et non au beau en soi. Or, ce qui est beau en soi est historique, parce que l'existence concrète est historique. Malheureusement pour la sphère de la représentation esthétique (pour l'« esthétique » au premier sens du terme, donc), ce caractère historique ne se laisse justement pas représenter dans un médium artistique. En effet, « une reproduction esthétique requiert toujours une concentration dans le

moment ; plus la concentration est riche, plus l'effet esthétique est grand. Par là, le moment d'indicible félicité, d'infinie plénitude, bref le moment prend toute la valeur » (*VEM*, p. 478). Dès lors qu'il s'agit de représenter la succession historique qu'incarnent, par exemple, des vertus telles que l'humilité (qui « s'exerce dans la succession ») ou la patience (qui « lutte contre le temps⁹ »), la sphère de la représentation esthétique doit être déclarée nulle et non avenue, car elle est incapable de représenter *tous* les moments du temps. Or, *tous* les moments du temps revêtent une importance capitale pour ce qui a un caractère historique. L'amour conjugal est vraiment esthétique, car il inscrit le beau dans la vie elle-même et non dans une représentation ou esthétisation de la vie. Avant le mouvement surréaliste et ses exigences d'en finir avec l'abstraction de la beauté dans des œuvres destinées à être simplement contemplées, Kierkegaard, par l'entremise de son pseudonyme Wilhelm, en appelle à l'urgence de vivre enfin *de* et *par* la beauté.

Conclusion

Le temps est venu pour moi de conclure. Je terminerai par quelques généralités qui ne prétendent en rien tracer un bilan définitif de la pensée de Kierkegaard. *La valeur esthétique du mariage* est un opuscule mineur si on le compare au reste de la production kierkegaardienne. Cependant, il faut reconnaître qu'il en condense quelques articulations théoriques majeures. En effet, *La valeur esthétique du mariage* révèle le mouvement de la première éthique kierkegaardienne (opposée à une « seconde » éthique, chrétienne) par son insistance sur l'individuation éthique du sujet (le « se choisir soi-même »). De plus, elle montre que cette individuation, réalisée de façon exemplaire à travers la décision du mariage, n'oblitére pas la sphère esthétique de l'existence qui, au contraire, reçoit à travers elle sa pleine valeur. L'arrimage de l'esthétique et de l'éthique, chez Kierkegaard, ne s'effectue toutefois pas grâce à une opération magique orchestrée à la faveur d'une volonté de conserver à tout prix l'esthétique. On a pu voir que c'est sur la base d'un principe à la fois sensible et spirituel, qui unit le temporel et l'éternel, qu'un passage entre un type d'existence voué à la poétisation de la vie et

un genre gouverné par un principe orientant l'action concrète peut être réalisé. Pour Kierkegaard, l'accomplissement éthique du sujet s'effectue à partir de cette passion fondamentale qu'est l'*amour*.

1. J'utiliserai, comme texte de référence, la traduction française de P.-H. Tisseau, revue par E.-M. Jacquet-Tisseau, parue dans les *Œuvres de Kierkegaard*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, pp. 377-495. Désormais, je désignerai *La valeur esthétique du mariage* à l'aide du sigle *VEM*.

2. Je rappelle que *L'Alternative*, publiée sous la direction du pseudonyme Victor Eremita, se présente comme un roman à tiroirs au sein duquel quatre auteurs pseudonymes exposent leur conception de la vie. La première section de l'œuvre se compose des écrits d'un auteur anonyme (appelé « esthéticien " A " ») et inclut, en outre, un ouvrage d'un autre pseudonyme, le fameux *Journal du séducteur* de Johannes. Cette première section est supposée circonscrire la sphère esthétique. La seconde partie se compose de trois principaux volumes dont les deux premiers, *VEM* et *L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, ont été rédigés par l'assesseur Wilhelm (autre pseudonyme de Kierkegaard). Le troisième et dernier écrit, intitulé *Ultimatum*, se présente comme un sermon qu'un ami de Wilhelm, pasteur dans le Jutland, lui aurait fait parvenir pour son édification.

3. Voir A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1997, p. 87.

4. O. Cauly, *Kierkegaard*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996, p. 96.

5. L'esthéticien « A » place, en tête du *Journal du séducteur* qu'il dit avoir trouvé au fond du tiroir caché d'un secrétaire, trois lettres de Cordélia, la jeune femme qui a été l'objet des frasques de Johannes. La première révèle assez bien l'état psychologique dans lequel elle s'est retrouvée après que Johannes l'eut abandonnée. Elle écrit : « *Johannes !* Je ne dis pas : " mon " Johannes ; je vois bien que tu ne l'as jamais été et je suis assez cruellement punie de m'être naguère délectée à la pensée que tu m'appartenais ; et pourtant je t'appelle " mien ", toi, mon séducteur, mon suborneur, mon ennemi, mon meurtrier, l'auteur de mon infortune, le tombeau de ma joie, l'abîme de ma misère. Tu es mien et je me dis tienne ; et comme ces mots te flat- taient naguère quand tu te penchais, prêtant l'oreille avec fierté à mon ado-

ration, ainsi désormais ils retentiront comme une malédiction à jamais versée sur toi. » (*Le Journal du séducteur*, dans *L'Alternative*, p. 270).

6. Voir Aristote, *Métaphysique*, tome 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991 (1933), 1012b33-1013a24 et 1018b9-1019a14 (pp. 158-161 et pp. 188-191).

7. Voir par exemple Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, trad. en français moderne par M. Rousse, Paris, GF-Flammarion, 1994.

8. Sur cette difficile catégorie, on consultera avec profit l'« Introduction » de N. Viallaneix dans sa traduction de *La Reprise*, Paris, GF-Flammarion, 1990, notamment pp. 56-58. Je rappelle que Kierkegaard a avancé cette « catégorie nouvelle » pour faire échec (1) à la conception socratico-platonicienne de la *réminiscence*, cette catégorie qui met en relation l'individu et l'éternel (les Idées) sans jamais induire une transformation réelle dans l'existence du sujet, et (2) au concept hégélien de *médiation*, que Kierkegaard juge incapable d'opérer à la fois sur le terrain logique et sur celui de l'existence.

9. Les deux dernières citations sont tirées de *VEM*, p. 480.

Un nouveau défi pour la philosophie. Sur les *Méditations pascaliennes* de Bourdieu

Jérôme Melançon, *Université d'Ottawa / Université Paris VII
Denis-Diderot*

Une grande partie du travail intellectuel de Pierre Bourdieu a été de développer une sociologie de la sociologie et d'étudier les présupposés des sociologues ainsi que les conditions de possibilité de leur pensée. Il a entrepris ce travail dans le but de leur permettre une certaine marge de liberté face aux facteurs qui déterminent leur champ d'étude et de pratique, son objectif étant de revitaliser les sciences sociales. C'est dans ce contexte qu'il s'est donné la tâche de rendre compte du fonctionnement de la philosophie, qu'il avait très tôt laissée de côté pour se consacrer à la sociologie. La philosophie, affirme-t-il, est dans une certaine mesure un empêchement à la sociologie. Les philosophes, propose-t-il, dénoncent l'ambition scientifique que les sciences sociales affirment par leur définition même et n'y voient qu'un simple « effet de vérité » (*Méditations pascaliennes*, p. 48) ou effet de pouvoir. Ils redonnent de la sorte une forme acceptable philosophiquement et politiquement aux accusations les plus obscurantistes de la critique spiritualiste des sciences. C'est ainsi pour libérer les sciences sociales de la critique réactionnelle que lui oppose la philosophie qu'il est nécessaire de libérer d'abord la philosophie.

La parution récente en format poche des *Méditations pascaliennes*¹, où Bourdieu s'adresse à l'ensemble du monde intellectuel et académique, rend accessible à un plus large public ses considérations non seulement épistémologiques, mais aussi existentielles (aux étudiants, surtout, dont l'*habitus*² n'est pas encore complètement formé par le champ philosophique). Le sociologue, s'appuyant sur plus de deux siècles de sociologie tout en prenant position *contre* elle, pose dans cet ouvrage un défi à la philosophie : en tant que discours sur le réel, le discours philosophique doit aussi porter sur lui-

même. La tâche de la philosophie, propose-t-il, doit être au minimum amendée de la nécessité, révélée par la sociologie, de ce que tout énoncé doit s'appliquer également à celui qui l'énonce. À cet égard, l'essentiel de la critique que Bourdieu formule aux sciences sociales s'applique aussi à la philosophie. La philosophie ne pose pas la question des raisons de ses propres interrogations et de ses présupposés (pas plus que ne le font les sciences sociales) parce qu'elle est occupée à en poser d'autres. En fait, il n'y a pas d'activité plus philosophique que celle de la réflexivité critique : la critique sociologique « conduit au principe de la "philosophie" de la philosophie, qui est engagée tacitement dans la pratique sociale que l'on désigne en un lieu et un temps déterminés comme philosophique » (49).

Nous, philosophes, étudiants en philosophie, professeurs de philosophie, ne pouvons être libres de ce qui nous autorise et nous fonde à nous dire et à nous penser philosophes et qui, en contrepartie, nous enferme dans les présupposés de cette posture, qu'en entreprenant un tel effort critique. Nous désirons donc exposer ce qu'est cette nouvelle tâche de la philosophie – qui est, en fait, celle de toute discipline académique ou scientifique – formulée par Pierre Bourdieu, ce que nous ferons sous la forme d'une étude de ses *Méditations pascaliennes*. Nous relevons ainsi trois défis exprimés dans ce livre : d'abord, le défi de la réflexion critique ; ensuite, le défi de l'inclusion ; enfin, le défi de la rationalité.

La disposition scolastique

Avant d'aborder ces défis, nous devons les rendre intelligibles en présentant la situation qu'occupent les philosophes dans le monde social ainsi que certaines des idées de Bourdieu. La situation de *skholè*, « temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde » (9), est commune aux pratiquants des disciplines académiques. En effet, le philosophe étant presque toujours un *homo academicus*³, son esprit est formé par et pour le champ universitaire et sa tradition philosophique déhistoricisée et déréalisée, portée par les illusions du fondement, de la possibilité de prendre sur les autres sciences un

point de vue qu'elles ne pourraient prendre sur elles-mêmes et de les fonder théoriquement. La *skholè*, déjà définie chez Platon et Aristote, est non seulement la condition sociale de possibilité de la philosophie – la possibilité du loisir, l'absence du besoin de travailler et de s'immerger dans le monde « ordinaire » –, mais aussi une disposition. Les philosophes, comme tous les gens, font preuve de présupposés qui sont associés à l'occupation d'une position sociale et à l'appartenance à un sexe, ainsi que d'autres présupposés, d'un ordre second, qui constituent la *doxa* propre au champ dans lequel leur pratique se situe, qu'ils partagent avec tous les universitaires. Ces préjugés du second ordre sont déjà difficiles à repérer, car ils sont protégés chez les individus par le fait même d'être pris au jeu, une situation qui implique la croyance dans l'intérêt du jeu et dans la valeur de ses enjeux. Participer de cette *illusio*, « c'est prendre au sérieux [...] des enjeux qui, nés de la logique du jeu lui-même, en fondent le sérieux, même s'ils peuvent échapper ou paraître “désintéressés” et “gratuits” à ceux que l'on appelle parfois les “profanes”, où à ceux qui sont engagés dans d'autres champs » (25).

Ce que Bourdieu nomme la *disposition scolastique* dépend d'un troisième ordre de présupposés, les plus difficiles à dégager : ceux « qui sont constitutifs de la *doxa* génériquement associée à la *skholè*, au loisir, qui est la condition de l'existence de tous les champs savants » (24). La *skholè* est « la première et la plus déterminante de toutes les conditions sociales de possibilité d'une pensée “pure”, et aussi la disposition scolastique qui incline à mettre en suspens les exigences de la situation, les contraintes de la nécessité économique et sociale, et les urgences qu'elle impose ou les fins qu'elle propose » (27). Cette indépendance à l'égard des déterminations sociales a beau se vivre comme libre et choisie, elle demeure liée à l'occupation d'une position privilégiée dans la hiérarchie sociale et sexuelle, car elle n'est acquise et exercée que par la prise de distance eu égard à la nécessité économique. Nous reviendrons sur cette distance par rapport au réel dont dépend la disposition scolastique.

La situation scolastique est la mise en suspens non seulement de la nécessité économique et sociale, mais aussi de l'urgence des

choses à faire ; en ceci, elle implique un rapport libre au temps. Ce rapport d'extériorité au temps a mené à une métaphysique du temps qui le considère comme une réalité prédonnée, en soi, précédant la pratique et extérieure à elle, ou encore comme le cadre vide de tout processus historique. Alors que ce peut être là le cas du temps *biologique*, la réalité du temps humain est autre. La pratique est temporalisation, elle *fait* le temps plutôt que d'être dans le temps : « s'intéresser, constituer une réalité quelconque en *centre d'intérêt* c'est [...] "se temporaliser", *faire* le temps, dans une relation au présent directement perçu qui n'a rien d'un projet » (300). L'*illusio* – l'intérêt pour le jeu – donne sens à l'existence car elle conduit à investir dans le jeu qu'est la vie en société, ainsi que dans les chances qu'il propose à ceux qui y sont pris d'en retirer quelque chose. L'à venir par rapport auquel chaque joueur se détermine est déjà là, présent, dans la configuration actuelle du jeu et dans les positions des autres joueurs. « L'expérience du temps, écrit Bourdieu, s'engendre dans la relation entre l'*habitus* et le monde social, entre des dispositions à être et à faire et les régularités d'un cosmos naturel ou social (ou d'un champ) » (301). Cette expérience s'instaure dans le rapport entre les espérances à la base de l'investissement dans le jeu et les probabilités, les chances, qu'elles soient remplies. Nous éprouvons réellement le temps lorsque la coïncidence entre les espérances et les chances (coïncidence presque garantie par les *habitus* qui nous font viser ce que notre position dans l'espace social nous permet d'atteindre) est rompue : cette rupture mène à une insatisfaction par rapport au présent et au désir de travailler pour le dépasser. Cette idée du temps comme « fait » *par* la pratique est alors un outil pour replacer les philosophes dans le monde social où ils s'inscrivent, ce même monde qu'ils partagent avec les agents qu'ils objectivent en tentant de les comprendre.

La vision du monde qu'est la disposition scolastique à la fois favorise et autorise la condition sociale particulière qu'est la *skholè*. L'erreur scolastique vient de l'universalisation de ce cas particulier ainsi que de l'oubli des conditions sociales de la possibilité de cette vision du monde et de l'automatisme de la pensée qui en découle. Cet oubli, que toute la tâche de la philosophie et de la sociologie ici

exposée consiste à surmonter, s'avère être un principe systématique d'erreur dans trois ordres pratiques : celui de la science et de la connaissance ; celui de l'éthique, du droit et de la politique ; et celui de l'esthétique. Plutôt que de faire une synthèse du traitement qu'en offre Bourdieu, nous préférons appliquer ces trois formes de l'erreur scolastique, de l'universalisation de la position du philosophe, plus directement à la philosophie.

D'abord, l'oubli des contraintes de la condition scolastique amène le philosophe à imputer aux agents sa propre vision, se projetant ainsi en autrui et, à travers par exemple ses analyses phénoménologiques⁴, son travail sur le fonctionnement de la conscience ou encore, dans le cas de la philosophie des sciences, sa compréhension des processus scientifiques en physique, ne dépeignant rien d'autre que sa propre perspective.

En second lieu, P. Bourdieu offre une critique notamment de J. Habermas et J. Rawls à travers sa critique de l'universalisme fictif comme conséquence de l'universalisation purement théorique de la position particulière du savant qui ignore tout rappel des conditions économiques et sociales de l'accès à l'universel. En effet, écrit-il, « l'inclination et l'aptitude à exprimer dans des mots les intérêts, les expériences et les opinions, à rechercher la cohérence des jugements et à la fonder dans des principes explicites et explicitement politiques dépend directement du capital scolaire » (99). Il existe une inégalité de l'accès à ce qui est nommé « opinion personnelle » qui dément l'universalisme intellectualiste, une inégalité qui empêche la possibilité des processus consensuels que décrivent J. Rawls et J. Habermas. Nous avons oublié et refoulé le fait que l'opinion personnelle dépend d'une instruction. En effet, la *doxa* démocratique suppose que « les citoyens possèdent tous au même degré la maîtrise des instruments de production politique, instruments nécessaires pour repérer la question politique comme telle, pour la comprendre et pour y répondre conformément à leurs intérêts politiques » (101). Les tenants de l'universalisme abstrait se servent de cette *doxa* et de la foi élitiste en l'opinion personnelle pour justifier l'ordre établi ainsi que la distribution des pouvoirs et des privilèges et ce, au nom de la démocratie et des droits de l'homme,

deux universels abstraits dissociés des conditions de leur réalisation historique.

La troisième erreur scolastique est, entre autres, celle de Kant : il s'agit de l'universalisme esthétique, de l'intérêt pour l'art, la littérature ou même la philosophie, qui dépend en fait de l'éducation familiale ou scolaire. Il n'y a rien d'universel à la recherche de réponses aux questions philosophiques, même si la capacité de se poser ces questions et d'y chercher une réponse appartient à tous. En ayant conscience de ce privilège d'avoir la possibilité de réaliser ces « possibilités anthropologiques universelles » que sont le plaisir pur pris devant l'œuvre d'art ou la pratique de la philosophie, nul ne peut condamner à l'inhumanité ceux qui ne peuvent en bénéficier et nul ne peut oublier que la pensée scolastique est limitée par les conditions mêmes de son émergence et que nous devons tenter de l'en libérer en explorant ces conditions.

Le seul terrain d'entente entre ceux qui ont accès à la disposition scolastique et ceux qui en sont exclus, mais aussi entre les différents champs, est le monde du sens commun. En effet, non seulement les champs scolastiques sont-ils séparés du reste du monde social, ils sont aussi divisés entre eux. Une fois que le point de vue constitutif d'un champ a été adopté par un agent, il lui devient impossible de prendre un point de vue qui lui serait extérieur. Les structures de pensée d'un champ, son mode de connaissance, sa vision, dépendent des structures de ce champ. Celles-ci déterminent ce qui est pensable et ce qui ne l'est pas ainsi que les positions constitutives de ce champ (par exemple, empirisme et rationalisme, matérialisme et idéalisme), celles qui sont possibles ou non, puis les dispositions des agents à adopter telle ou telle position. Quand Bourdieu écrit que « l'inconscient épistémique, c'est l'histoire du champ » (143), il veut dire que ces positions sont définies à travers le développement du champ et répétées dans son histoire sous diverses formes. Chaque champ institutionnalise un point de vue, un principe de construction de la réalité ; chacun a sa *doxa* spécifique dont l'acceptation est impliquée par l'appartenance au champ et des oppositions spécifiques qui déterminent les positions possibles à l'intérieur du champ et qui en viennent à être vues comme faisant

partie de la nature des choses, alors même que les opposés sont complices et que les positions n'ont aucun sens hors de leur relation à l'autre.

Avec cette « adhésion tacite au *nomos* », à la loi du champ, vient l'*illusio*, une forme particulière de croyance exigée par les champs scolastiques, « qui suppose la mise en suspens des objectifs de l'existence ordinaire, au profit d'enjeux nouveaux, posés et produits par le jeu même » (146) et dont nous avons déjà parlé en tant qu'intérêt pour un jeu social. L'*illusio* est difficile à détecter, car elle n'est pas explicite. Elle se trouve à l'abri des discussions et est routinière : les principes de la croyance ne peuvent être remis en cause sans menacer l'existence du champ (les règles du jeu ne peuvent être remises en question sans menacer l'existence du jeu). Il demeure toutefois possible aux sciences sociales (et à la philosophie) de comprendre la genèse des champs scolastiques et celle des dispositions inventées avec la constitution de ces champs. Leur tâche est de fonder en raison historique « la nécessité ou la raison d'être proprement historique des microcosmes séparés (et privilégiés) où s'élaborent des énoncés à prétention universelle sur le monde » (154). Elles ne doivent pas se laisser prendre dans les alternatives entre « absolutisme logiciste » et fondationnel, et « relativisme "historiciste" ou "psychologiste" » (154) et elles doivent éviter à la fois la « vue de nulle part » et la « vue de partout » (*view from nowhere* ; *view from everywhere*). Ces alternatives s'avèrent être la projection des divisions sociales intérieures aux champs dans le ciel des idées, donnant l'illusion que la pensée serait enfermée dans ces alternatives arbitraires. Les erreurs scolastiques sont difficiles à surmonter, car elles vont par couples (par exemple, « on n'échappe au mécanisme que par un constructivisme aussitôt exposé à tomber dans l'idéalisme » – p. 199) et car ces oppositions renaissent sans cesse de leurs cendres. En effet, nous sommes hantés par une longue tradition théorique qui est sans cesse réactivée par la disposition scolastique et ces oppositions correspondent à des positions opposées dans le champ philosophique autant que dans l'espace social : les philosophes ne sont jamais hors du monde.

Le défi de la réflexivité

P. Bourdieu cherche ainsi à permettre à la pensée d'échapper, au moins dans une certaine mesure, à ses conditions d'existence. Les deux convictions du parti de la réflexivité critique en sciences sociales et en philosophie sont, d'abord, que les conditions sociales de production du discours sur l'être humain – du discours anthropologique – sont la source des erreurs et des illusions graves de la pensée anthropologique, « en particulier la vision de l'agent comme individu (ou "sujet") conscient, rationnel et inconditionné » (171) ; ensuite, qu'une « pensée des conditions sociales de la pensée » pouvant offrir à la pensée une véritable liberté par rapport à ces conditions est possible. Il ne faut toutefois pas succomber à « l'illusion scolastique de la toute-puissance de la pensée » consistant en la croyance « à la possibilité de prendre un point de vue absolu sur son propre point de vue » (171), car cette tâche serait en pratique infinie.

Le travail de réflexivité s'accomplit au travers de la concurrence qui unit le champ philosophique (ainsi que le champ scientifique), dans la mesure où les conditions de la polémique rationnelle sont remplies et que les participants trouvent l'intérêt de subordonner aux règles de la confrontation dialogique leur propre intérêt égoïste. Ce même processus de réflexivité se retournera toujours sur lui-même, que ce soit avec la collaboration du philosophe ou non (dans ce dernier cas, ce sera par l'entremise de ses adversaires). À partir de cette logique, un progrès vers plus de réflexivité est possible, en grande partie dû aux effets de l'objectivation mutuelle. En effet, la pratique de la réflexivité est la remise en question du privilège du sujet connaissant et exclu du travail d'objectivation. En tant qu'il est le sujet empirique de la pratique philosophique, on doit en rendre compte selon la logique de l'objectivité que le sujet philosophique construit, ce qui doit se faire « en le situant en un point déterminé de l'espace-temps social » (173) – où se trouve l'importance des sciences sociales dans ce travail. Les choix de ce sujet dépendent toujours de la mécanique du champ dans lequel il s'inscrit et de l'histoire dont ce champ est l'aboutissement. C'est dans le champ, à l'intérieur de l'espace social, en tant qu'objet construit par la science et la philosophie, que se trouvent les conditions sociales de pos-

sibilité du sujet connaissant et les limites sociales de ses actes d'objectivation.

Ainsi, c'est de cette espèce particulière de lutte que les vérités et les valeurs que nous croyons éternelles proviennent. Cette lutte est définie par le fait que celui qui veut triompher doit engager les meilleures armes que l'état antérieur de la lutte a produites et où, parce qu'il se donne pour enjeu de tenir un discours vrai sur le monde (le même monde dans lequel le discours prend place), il doit également accepter la sanction du réel. Les énoncés de chacun sont toujours soumis à la critique des concurrents et à l'épreuve de la réalité. Ce n'est pas que les œuvres culturelles (non seulement celles de l'art, mais aussi celles de la pensée) doivent être ramenées aux effets des déterminismes économiques et sociaux, mais bien qu'elles doivent être arrachées à ces déterminismes afin de leur permettre d'y échapper au moins partiellement et d'être sauvées de la menace historiciste qui pèse sur elles.

C'est toute la pensée philosophique qui s'accomplit à travers chaque philosophe qui accomplit ce retour sur soi que permet la réflexivité critique. Toutefois, selon Bourdieu, les philosophes sont les premiers à combattre l'ambition scientifique d'expliquer ce qu'est « l'homme » en reléguant les « sciences de l'homme » à la simple catégorie de compréhension. L'intention de ces dernières de définir objectivement et d'expliquer génétiquement, lorsque appliquée aux mondes scolastiques, paraît scandaleuse, car autant les philosophes que les scientifiques ne se voient pas comme étant fondés et pouvant être objectivés. Bourdieu explique ainsi le travail à accomplir :

Le travail accompli dans un champ scientifique permet de s'arracher, et à la connaissance du premier genre, connaissance immédiate (qui ne se connaît pas) du sens du monde, et à la connaissance du deuxième genre – subjectiviste [...] ou objectiviste [...] –, pour accéder à une connaissance d'un troisième genre, capable d'intégrer les deux premières formes de connaissance en se fondant sur la connaissance de la logique propre de ces deux modes de connaissance et de la différence qui les sépare (275).

Il s'agit d'une conquête progressive et collective : son sujet n'est aucun individu (même si les fondateurs y jouent un rôle important), mais plutôt la logique même « d'un champ scientifique parvenu à un certain degré d'accumulation et d'accomplissement » (276). Les sciences sociales – mais aussi la philosophie – ont la capacité de se servir des acquis de la connaissance de l'objet pour mieux connaître le sujet connaissant et ses limites sociales et scolastiques.

Le défi de l'inclusion

Le champ philosophique⁵ fut le premier champ à s'autonomiser de l'univers économique et à se constituer en tant que tel ; les différents champs de production symbolique suivirent par la suite. C'est non seulement à ce processus de différenciation que nous devons l'existence de la disposition scolastique, mais aussi au divorce entre l'intellect et le corps, dédoublé dans le divorce entre culture et nature. Ainsi, les philosophes se retirent du monde de la nécessité afin de pouvoir porter un regard objectivant sur lui. L'ambiguïté du monde scolastique réside en ce que cette rupture avec le monde de la production enferme une virtualité de mutilation : la mise en suspens de la nécessité autorise l'émergence de champs autonomes qui ne reconnaissent que leur propre loi et, en même temps, menace d'enfermer cette pensée dans les présupposés créés par le retrait du monde. Si le simple fait d'appartenir à une société où les pressions de la nécessité sont relâchées nous permet de remplacer les urgences pratiques par les exigences des univers scolastiques, c'est surtout des avantages de la naissance qu'est acquise la disposition scolastique. En effet, la prime expérience d'un affranchissement relatif de la nécessité crée une disposition détachée et distante qui contribue à favoriser l'accès à l'école et le succès.

L'acquisition des dispositions qu'exige un champ s'effectue non par inculcation, mais par une relation entre les dispositions primaires de la personne et les contraintes de la structure du champ. Ce processus est un travail de socialisation qui transforme la libido originare (les affects constitués dans le champ domestique) en libido spécifique par le transfert de la première sur des agents ou des institutions qui appartiennent au champ (lorsqu'on étudie Heidegger,

Spinoza, ou Platon, ou encore le concept de vertu ou les mathématiques, on désire les comprendre, on désire se les approprier). La situation sociale préalable des agents entrant dans un champ est ainsi très importante : c'est elle, à travers la famille, qui aura produit la disposition primaire. Ce processus de transformation, peu importe le champ, est long et insensible et, dans la plupart des cas, n'est pas le résultat d'une conversion. C'est plutôt pendant l'enfance qu'il débute et il se poursuit sans crise, même si c'est en rencontrant certaines épreuves (celles-ci faisant partie du développement de l'*illusio* : les défenses du mémoire et de la thèse et les examens de synthèse, par exemple) : « l'investissement dans l'espace domestique, lieu d'un processus complexe de socialisation du sexuel et de la sexualisation du social » (239) est la forme originaire de l'*illusio*. C'est pourquoi le travail pédagogique s'appuie sur la recherche par l'enfant de la reconnaissance, de l'approbation d'autrui. L'action du travail pédagogique s'exerce de façon privilégiée sur les garçons, puisque c'est à eux que sont encore proposés prioritairement les enjeux symboliques (l'honneur, la gloire, la célébrité...) ; ceux-ci sont ainsi plus encouragés que les filles à développer la disposition à entrer dans l'*illusio* (dont l'origine est par ailleurs le lieu familial et les relations entre les parents) et à être séduits par les jeux sociaux de domination⁶. Ainsi, la position sociale – le sexe, la famille, l'argent, le milieu, l'école, etc. – qui permet l'accès à la disposition scolastique est non seulement exceptionnelle, mais également extrêmement restrictive. Universaliser ce que la disposition scolastique permet revient donc à nier la plus grande partie de la réalité sociale.

Les conditions historiques et sociales de cette condition d'exception qu'est la situation scolastique sont oubliées par ceux qui l'occupent, en partie à cause du sentiment de l'élection naturelle par le don (celle des élites, qui auraient ainsi été « élues »). La réalité est autre : il s'agit plutôt d'une sélection entre les élus et les exclus opérée à l'école. Le titre scolaire se trouve alors être le nouveau titre bureaucratique de noblesse, signifiant une différence d'essence entre le penseur et « l'homme commun⁷ ». Le philosophe se pense *atopos*, sans lieu, mais comme tout le monde, il est « compris dans l'espace qu'il prétend comprendre » (47), dans l'espace physique d'abord,

mais également dans l'espace social, qui est le « lieu de la coexistence de positions sociales, de points mutuellement exclusifs, qui, pour leurs occupants, sont au principe de points de vue » (190). Le « sujet », le « je » est ainsi compris dans l'espace social de cette première manière (il occupe une position dans la hiérarchie sociale), mais aussi d'une seconde manière, en ce qu'il y occupe une position associée à des prises de position par rapport à ce monde (par exemple, ses représentations, ses opinions et ses jugements).

Bourdieu reprend pour expliquer notre position dans le monde une formule de Pascal : « par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends » (189). Nous sommes, suggère-t-il, inclus dans le monde en tant que nous sommes choses pour lesquelles il y a des choses (le sujet est l'objet pour qui il y a des objets), et c'est parce que ce monde nous englobe que nous le comprenons. En effet, c'est « à travers cette inclusion matérielle – souvent inaperçue ou refoulée – et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'incorporation des structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles, de chances objectives sous la forme d'espérances et d'anticipations, que j'acquies une connaissance et une maîtrise pratiques de l'espace englobant (189). Ce n'est qu'en comprenant ce qui définit cette compréhension pratique ainsi que les conditions liées à notre position dans l'espace social que nous pouvons la comprendre. Bourdieu surmonte de cette manière la fausse alternative entre déterminisme et liberté : l'être humain est déterminé – là est sa misère –, mais sa grandeur réside en ce qu'il peut connaître ses déterminations pour ensuite travailler à les surmonter : il a le privilège de la raison, de la réflexivité.

Le défi de la rationalité

C'est également par un privilège qui s'ignore que la raison a été rendue possible. En effet, elle est produite dans des champs fondés par la *skholè* et qui sont engagés dans la division du travail de domination : en effet, « l'avènement de la raison est inséparable de l'autonomisation progressive de microcosmes sociaux fondés sur le privilège, où se sont peu à peu inventés des modes de pensée et d'action théoriquement universels mais pratiquement monopolisés par

quelques-uns » (113). Puisqu'elle est rare, elle fonctionne comme capital (source de gain financier de la part de ceux qui l'exercent) et comme capital symbolique, c'est-à-dire « à la fois comme source de profits matériels et symboliques et comme instrument de domination et de légitimation » (114).

Il faut faire l'examen des conditions nécessaires à ce que des vérités irréductibles à l'histoire – celles de la raison – puissent s'arracher à l'histoire. Certes, la raison est de part en part historique, mais elle n'en est pas pour autant réductible à l'histoire. Tout en étant produite par l'histoire, la raison conserve par rapport à elle une indépendance relative qui trouve son principe dans la logique historique de l'institution des champs, des univers fondés sur la distance scolastique à l'égard de l'urgence et de la nécessité, où l'histoire de la raison s'accomplit. Dans ces univers, les contraintes sociales deviennent logiques, et vice-versa : « les conflits intellectuels sont toujours aussi des conflits de pouvoir, les polémiques de la raison des luttes de rivalité scientifiques » (159). Une forme d'intérêt pour le pouvoir et l'argent y est d'une part à la fois présumée et produite par la compétition scientifique et d'autre part orientée vers l'autorité scientifique. Cette compétition a une forme organisée et réglée par les fins de la connaissance et les contraintes logiques qu'elles requièrent. Les participants doivent n'avoir recours qu'à des instruments de discussion ou de preuve conformes aux exigences scientifiques, ce qui les oblige à sublimer leur *libido dominandi* en une *libido sciendi*.

Si les sciences sociales jouent un rôle d'une telle importance dans cet examen de la raison, c'est parce qu'elles sont elles-mêmes sans fondement et complètement historiques. En tant que telles, elles nous obligent à accepter les choses humaines comme issues de l'histoire. Se rappeler de la sorte que tout est historique, c'est renoncer à la mythologie du créateur incréé et seule cause de soi. Les sciences sociales – mais aussi la philosophie, pourrions-nous ajouter – nous rappellent ainsi, par leur seul fonctionnement, que « le véritable "sujet" des œuvres humaines les plus accomplies n'est autre que le champ dans lequel, c'est-à-dire grâce auquel et contre lequel, elles s'accomplissent » (166). Les œuvres humaines naissent de la

contrainte imposée par la structure des possibilités et des impossibilités qui surgissent entre un champ et un *habitus*, c'est-à-dire un individu. C'est ce processus de création que peuvent révéler les sciences sociales en établissant la généalogie des structures des champs scolastiques, en analysant la logique des espaces sociaux où des prétentions à l'universalité sont produites et en rapportant les lois de ces champs et de l'activité qui y a lieu.

Bourdieu en appelle, pour faire avancer la cause de la raison, à une « *Realpolitik* de l'universel » (116) ou encore une « *Realpolitik* de la raison » (182) développée par les sciences sociales comme il les envisage (ce qui n'empêcherait pas à la philosophie d'y prendre part), qui défendrait les bases de l'activité de la raison et les conditions sociales de son exercice et qui la doterait des instruments de son accomplissement dans l'histoire. Il faut cesser de nier l'évidence historique de ce que « la raison n'est pas enracinée dans une nature anhistorique et que, invention humaine, elle ne peut s'affirmer qu'en relation avec des jeux sociaux propres à en favoriser l'apparition et l'exercice » (182). À partir de ce point de vue, il est possible de s'armer d'une science, elle-même historique, des conditions historiques de l'émergence de la raison afin de renforcer l'indépendance de la raison à l'égard de tout pouvoir et de toute autorité extrinsèque. Bourdieu veut en faire un modèle de confrontation avec la réalité observée ; une de ses fins serait la suivante :

[...] dégager les principes d'une action visant à promouvoir au sein du champ politique l'équivalent de ce qui s'observe dans le champ scientifique en ses formes les plus autonomes : c'est-à-dire une compétition réglée, qui se contrôle elle-même [...] par sa seule logique immanente, à travers des mécanismes sociaux capables de contraindre les agents à se conduire "rationnellement" et à sublimer leurs pulsions (182).

Elle viserait par ailleurs à instaurer puis à renforcer dans le champ politique (c'est-à-dire celui de la pratique) des mécanismes pouvant à la fois décourager les manquements à la norme démocratique par des sanctions automatiques, encourager, voire imposer, les conduites

conformes à cette norme, et enfin instaurer des structures sociales de communication qui ne seraient pas distordues entre les détenteurs du pouvoir et les citoyens.

Cette politique prendrait donc acte de la distribution inégale des conditions de l'accès à l'universel et en favoriserait l'accès par tous. Elle aurait à combattre la violence symbolique, dont la forme par excellence est le pouvoir qui s'exerce par les voies de la communication rationnelle, « c'est-à-dire avec l'adhésion (extorquée) de ceux qui, étant les produits dominés d'un ordre dominé par des forces parées de raison (comme celles qui agissent à travers les verdicts de l'institution scolaire ou à travers les diktats des experts économiques), ne peuvent qu'accorder leur acquiescement à l'arbitraire de la force rationalisée » (120). La domination sera immanquablement étendue par toujours plus de ressources et de justifications ou techniques, ou rationnelles ; les dominés auront, s'ils veulent se défendre contre les formes rationalisées de domination, à se servir toujours davantage de la raison. Les sciences sociales et la philosophie doivent ou bien mettre leurs instruments rationnels de connaissance et de spéculation au service de la domination, ou bien analyser cette domination toujours plus rationalisée, de manière rationnelle et ce, dans l'optique d'une « *lutte politique* permanente pour l'universalisation des conditions d'accès à l'universel » (121). Il est nécessaire d'adopter une vision plus réaliste des univers d'engendrement de l'universel, le principe non seulement régulateur, mais aussi constitutif de l'univers scientifique et des champs bureaucratique et juridique.

Au-delà de cette *Realpolitik* de la raison, Pierre Bourdieu suggère aux philosophes qui veulent bien l'écouter d'adopter une position de recul face à leur propre pratique qui mènerait à ce que nous pourrions appeler une réflexivité sur la réflexivité. Pratiquer la philosophie n'est pas notre seule tâche, en tant qu'étudiants ou professeurs de philosophie : il nous faut également comprendre notre pratique ainsi que les conditions sociales, économiques et temporelles qui la permettent afin de gagner une certaine marge de liberté par rapport à elles. Comprendre notre condition scolastique, c'est comprendre que notre pratique, en tant qu'intellectuels, en tant que phi-

losophes, s'insère aussi dans ce réel que nous cherchons à cerner. Peu importe la distance qui nous permet de parler et d'écrire à propos du monde d'une manière qui lui est complètement étrangère : rien ne pourra faire que l'origine de la pensée ne soit ce même monde physique et social, ou encore que nous échappions à l'environnement dans lequel nous avons grandi et dans lequel nous vivons. En être conscient, c'est pratiquer la philosophie jusqu'au bout ; surtout, c'est non seulement nous libérer, dans une certaine mesure, de ce qui nous pousse (pour ne pas dire ce qui nous détermine) à penser ce que nous pensons, mais c'est aussi savoir ce qui nous a menés à être philosophes plutôt que menuisiers.

1. Pierre Bourdieu. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1997 ; réed. Paris, Seuil, coll. « Points », 2003. Tous les numéros entre parenthèses apparaissant dans le texte renvoient aux pages de l'édition de 2003 et toutes les références renvoient à des ouvrages de Bourdieu. Nous désirons remercier Marc Riopel qui nous a fortement encouragé à étudier cet ouvrage. Sur le même sujet, voir la leçon inaugurale de P. Bourdieu au Collège de France, *Leçon sur la leçon*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, ainsi que l'article « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 63.1 (1987), pp. 155-161.

2. Le concept d'« *habitus* » a été forgé par Bourdieu contre le mécanisme et le finalisme en matière de compréhension de l'action et de connaissance pratique. L'*habitus* est l'histoire incarnée dans les corps : l'histoire non seulement de la personne, mais aussi de la famille, du milieu, de la classe, de la communauté, du pays auquel elle appartient. Il est constitué par l'ensemble des déterminations de la personne (les croyances corporelles, les passions, les pulsions), et la pousse à agir d'une manière déterminée, sans toutefois que cette détermination soit absolue. En effet, elle peut être contournée, soit par la chance, soit par une action de réflexivité critique. Il n'est donc pas un destin, même s'il résiste fortement, jusqu'à l'indifférence, à l'argumentation rationnelle, aux injonctions et aux condamnations.

3. Le livre *Homo academicus* (Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1984) traite en particulier de cette critique du monde académique et de l'observation de son fonctionnement.

4. Bourdieu offre une critique de la phénoménologie (cf. pp. 249-253), qui semble toutefois être la tradition philosophique dont il est le moins critique et dont il est le plus proche, par exemple par sa théorie de l'*habitus*.

5. Si Bourdieu traite surtout dans ce livre des champs de la philosophie, de la sociologie et de l'histoire, il présente également ailleurs, dans des recherches antérieures à la rédaction des *Méditations pascaliennes*, l'analyse d'autres champs. À chaque fois, il entreprend de montrer le caractère historique des champs et de leurs œuvres et de rappeler que ces champs sont le terrain de conflits de définition portant sur les limites du champ, sur les conditions de l'appartenance au champ, et ainsi d'une lutte pour le monopole de légitimité (c'est-à-dire la capacité de dire qui peut se dire écrivain, juriste, économiste, etc.). Voir au sujet du champ artistique « Genèse historique d'une esthétique pure », *Cahiers du Musée National d'Art Moderne*, 27 (1989), pp. 95-106 ; aussi, « Le champ littéraire », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 89 (1991), pp. 4-16 ; « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 64 (1986), pp. 3-19 ; « Le champ économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 119 (1997), pp. 48-66. Également, au sujet du champ bureaucratique et de la nécessité d'un « doute hyperbolique » à l'égard de l'État et de la pensée d'État, voir « Esprits d'État : genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 96-97 (1993), pp. 49-62.

6. À propos de la domination continuée des hommes dans la société, voir le livre *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998.

7. C'est là l'amorce de la critique que P. Bourdieu adresse à Martin Heidegger. Voir à cet effet les pages 43 à 47, ainsi que le livre *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1988.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation par les membres du comité selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. Un texte qui comporte trop de fautes d'orthographe ou qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue expliquées ci-dessous sera renvoyé à son auteur, pour qu'il effectue les modifications requises, avant d'être évalué. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca.

Consignes de mise en page à respecter :

- La longueur maximale des textes recherchés est de 6000 mots.
- Le titre de l'article, le nom de l'auteur ainsi que l'université de provenance de l'auteur doivent être indiqués en début de texte. Le corps du texte doit être en Times New Roman 11, justifié et à simple interligne. Les phrases ne doivent être séparées que d'un espace. Il ne doit pas y avoir d'interligne entre les paragraphes. Les paragraphes doivent débiter par un alinéa de 0,75 cm.
- Il ne doit comporter aucun caractère souligné ou **en gras**. Les sous-titres sont en *italique*. Les exergues doivent être en Times New Roman 10 et en *italique*.
- Les signes de ponctuation (; : ! ?) doivent être précédés d'un espace insécable¹.
- Les citations ne doivent pas être en italiques. Les citations courtes doivent être entre guillemets français (« ») : il faut insérer un espace insécable après le guillemet ouvrant et avant le guillemet fermant. Les guillemets anglais (“ ”) ne doivent être utilisés qu'entre deux guillemets français. Les citations longues

doivent être en Times New Roman 10 et en retrait de 1 cm de chaque côté. Les parties supprimées d'une citation doivent être indiquées ainsi : [...].

- Les notes doivent être complètes, se conformer au modèle généralement admis² et être peu nombreuses. Pour une citation, l'appel de note se fait toujours à l'intérieur des guillemets et, le cas échéant, du point.

1. Un espace insécable n'est pas la même chose qu'un espace ordinaire. Pour visualiser les espaces d'un texte, il faut activer la fonction ¶. Les espaces ordinaires sont alors notés · alors que les espaces insécables sont notés °. Pour produire un espace insécable, il faut appuyer sur Ctrl + Shift + barre d'espace. La fonction « Rechercher » (dans « Édition ») est utile pour effectuer les remplacements nécessaires.

2. Prénom et nom de l'auteur, *titre de l'ouvrage*, ville d'édition, maison d'édition, année d'édition, pagination.

