

Science et métaphysique

Sous la direction de
Emmanuel BANYWESIZE MUKAMBILWA

Science et métaphysique

C A H I E R S
EPISTEMO-LOGIQUES

6/2017

 L'Harmattan

Cahiers épistémo-logiques

Travaux de logique, d'épistémologie
et d'histoire des sciences

Studies in Logic, Epistemology and History of Sciences

Cahiers épistémo-logiques sont une Revue scientifique à comité de lecture qui publie des travaux en Logique, en Epistémologie et en Histoire des Sciences. Elle accueille notamment des études traitant de la logique, de la philosophie et/ou de l'épistémologie de la logique, de la philosophie et/ou de l'épistémologie des mathématiques, de la philosophie et/ou de l'épistémologie de la physique, de la biologie, etc., tout en restant ouverte aux travaux portant sur les autres disciplines scientifiques.

Revue publiée par le *Laboratoire de
Logique, Epistémologie et Histoire des Sciences*
–Formation Doctorale de Philosophie–
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi
B. P. : 2642, Brazzaville
République du Congo

Déjà parus :

1. *Cahiers épistémo-logiques 1/2013 : Epistémologie et Science* (sous la direction de Charles Zacharie Bowao et Marcel Nguimbi), Paris, L'Harmattan, mai 2014, 213 p.
2. *Cahiers épistémo-logiques 2/2014 : Logique et Métaphysique de la connaissance* (sous la direction de Charles Zacharie Bowao et Marcel Nguimbi), Paris, L'Harmattan, septembre 2014, 245 p.
3. *Cahiers épistémo-logiques 3/2015 : Epistémologie entre complexité et simplicité* (sous la direction de Charles Zacharie Bowao et Marcel Nguimbi), Volume 1 : *Pensée, méthode et philosophie de la complexité et/ou de la simplicité*, Paris, L'Harmattan, juin 2015, 185 p.
4. *Cahiers épistémo-logiques 3/2015 : Epistémologie entre complexité et simplicité* (sous la direction de Charles Zacharie Bowao et Marcel Nguimbi), Volume 2 : *Interactions entre complexité et simplicité*, Paris, L'Harmattan, juin 2015, 203 p.
5. *Cahiers épistémo-logiques 4/2016 : Karl Raimund Popper. Une épistémologie sans visage et sans rivage* (sous la direction de Marcel Nguimbi), Volume 1 : *Critique(s), Controverse(s) et Confrontation(s)*, Paris, L'Harmattan, juillet 2016, 300 p.
6. *Cahiers épistémo-logiques 5/2017 : Karl Raimund Popper. Une épistémologie sans visage et sans rivage* (sous la direction de Marcel Nguimbi), Volume 2 : *Analyses perspectivistes*, Paris, L'Harmattan, mai 2017, 320 p.

Directeur : Charles Zacharie Bowao
Rédacteur en chef : Marcel Nguimbi

Comité scientifique :

- Shahid Rahman, *Professeur Classe exceptionnelle E2 CNU 17 philosophie*, Université de Lille-SHS, UMR-CNRS 8163 STL, Axe C, Lille, France
- Alain Boyer, *Professeur*, Université de Paris IV, Paris-Sorbonne, France
- Christian Berner, *Professeur*, Université Lille3/Université de Paris 10 Nanterre, France
- Daniel Pimbé, Université de Caen, France
- Hubert Cambier, Université Libre de Bruxelles, Belgique
- Susan Haack, *Distinguished Professor*, University of Miami, USA
- Jeremy Shearmur, *Emeritus Fellow* in School of Philosophy, Australian National University
- Carlos Verdugo, *Professor*, Instituto de Filosofia, Universidad de Valparaiso, Chile
- Joseph Agassi, Tel Aviv University and York University, Toronto, Canada
- Yaovi Akakpo, *Professeur*, Université de Lomé, Togo
- Ignace A. Yapi, *Professeur*, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire.
- Pierre Nzinzi, *Professeur*, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon
- Jean Chrysostome Kapumba Akenda, *Professeur*, UCC, Kinshasa, République Démocratique du Congo
- Emmanuel Banywesize Mukambilwa, *Professeur*, Université de Lubumbashi, République Démocratique du Congo
- Emmanuel Malolo Dissaké, *Professeur*, Université de Douala, Cameroun
- Charles Zacharie Bowao, *Professeur*, Université Marien Nguabi, Brazzaville, Congo
- Paul Louzolo-Kimbembé, *Professeur*, Université Marien Nguabi, Brazzaville, Congo
- Omer Massoumou, *Professeur*, Université Marien Nguabi, Brazzaville, Congo
- Marcel Nguimbi, *Professeur*, Université Marien Nguabi, Brazzaville, Congo
- Auguste Nsonissa, *Maître de Conférences/HDR*, Université Marien Nguabi, Brazzaville, Congo

- Mike Moukala Ndoumou, *Maître de Conférences*, Université Omar Bongo, Libreville, Gabon
- Mounkaïla Abdo Laouali Serki, *Maître de Conférences*, Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger
- Mawusse Kpakpo Akue Adotevi, *Maître de Conférences*, Université de Lomé, Togo
- Jean Claude Bayakissa, *Maître de Conférences*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Grégoire Lefouoba, *Maître de Conférences*, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo
- Evariste-Dupont Boboto, *Maître de Conférences*, UMNG, Brazzaville, Congo

Comité éditorial :

Marcel Nguimbi, Auguste Nsonsissa, Evariste-Dupont Boboto, Didier Ngalebaye, Amen Krishna Ndounia, Laurent Gankama, Norbert Ampa, Fabrice Moussiessi, Michel Wilfrid Nzaba, Mizer Ondzé Yandza, Mény Fayol Inkou Ingoulangou (UMNG, Brazzaville, Congo); Emmanuel Banywesize Mukambilwa (Université de Lubumbashi, RDC); Mawusse Kpakpo Akue Adotevi, Université de Lomé, Togo; Mike Moukala Ndoumou (UOB, Libreville, Gabon), Gildas Nzokou (UOB, Libreville, Gabon/ULille-SHS, Lille, France); Simplicie Kouassi Kouakou (UAO, Bouaké, Côte d'Ivoire); Bernadette Dango Adjoua, (UAO, Bouaké, Côte d'Ivoire/Université de Lille-SHS, France).

Remerciements

La Rédaction des *Cahiers épistémo-logiques* est reconnaissante et redevable à tous les contributeurs et à tous les évaluateurs anonymes qui se sont investis de tout cœur et de tout esprit à cette entreprise.

Nous trouvons encore ici l'occasion de remercier et encourager nos docteurs, doctorants et jeunes chercheurs par qui nous avons nous-mêmes, sans cesse, reçu des inspirations : *Ahmat Bichard, Gildas Dakoyi Toli, Justence Migueze Ondjollet, Gévi Ampini Ankomo, Wisdom Bouyangha, Romaric Ndzakou-Ndzakou, Hume Frédéric Makita Bati, Bruce Mfoutou Gouayoyo, Luc Gabin Nkaya Bengou, Chéric Mayindou, Bolos De Grâce Bolombo Ndjima Ralpi, Jean Arel Mabika Nguimbi, Séverin Stanislas Ndzili, Sandrin Bouzitou Missibou, Chéril Surprise Ngono Mbéri, Guyet Neulord Kibangou, Marina Phanie Mabouania, Chardin Oko, Justan Dimi, Séverin Bopaka, Paul Cardel Lengongo, Homet Marcel Miyala Mabilia, Christian Ngouari Mabilia, Docteur Fabrice Moussiessi, Docteur Michel Wilfrid Nzaba, Docteur Mizer Ondzé Yandza, Docteur Fayol Meny Inkou Ingoulangu,...*, de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, sans oublier ceux de la Formation Doctorale de Philosophie de l'Université de Lubumbashi, en République Démocratique du Congo, notamment *Freddy Kasongo Mukambo, Dieudonné Besa, Vincent Kabuya Kitabi, Stéphane Kapenda Kalala, Gilbert Ruboneka, Flavie Banza Kishiko, Narcisse Kalenga, Watson Kolomoni, Émile Kayomb Kawel, Martin Kayumba Cansa, Alphonse Kabeya et François Luyeye.*

Éditorial :

Reliance de la science et de la métaphysique

Emmanuel BANYWESIZE MUKAMBILWA
Université de Lubumbashi (RDC)

Depuis le XXe siècle, la philosophie se caractérise, entre autres, par ce que Michael Esfeld appelle la renaissance, à partir des sciences comme sources de connaissances sur le réel, de la métaphysique au sens du projet qui vise à réunir nos connaissances dans une vision cohérente et complète du monde, y compris nous-mêmes¹. Dans un contexte épistémologique marqué par les théories de la physique fondamentale (théorie de la relativité et théories quantiques), la métaphysique se décline comme une métaphysique des sciences qui s'efforce de dégager une vision cohérente et complète du monde, y compris de nous-mêmes. Mais puisqu'elle ne peut dégager cette vision en se basant uniquement sur les engagements ontologiques que demande la physique fondamentale, mais en permettant également aux engagements ontologiques qui proviennent des sciences spéciales d'exercer une influence jusqu'à la métaphysique de la physique fondamentale, alors la métaphysique soulève des questions épistémologiques, telle celle de sa relation à la science (mieux, aux sciences).

Cette question est capitale, dans la mesure où depuis la critique menée par Kant contre la métaphysique précritique de Wolff, l'épistémologie moderne a installé l'idée selon laquelle c'est aux sciences empiriques de dire de quoi le monde est constitué et partant ce qu'il est. Cette question est au cœur de récents travaux de Claudine Tiercelin et est en amont des réflexions proposées, avec toutes leurs prémisses et leurs prémices, par le sixième numéro des *Cahiers épistémologiques*, de la Formation Doctorale de Philosophie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, au Congo.

¹ Cf. Michael ESFELD, « La philosophie comme métaphysique des sciences », in *Studia Philosophica*, n° 66 (2007), pp. 61-76.

En 2014, trois ans après sa leçon inaugurale intitulée *La connaissance métaphysique*², C. Tiercelin, titulaire de la Chaire de Métaphysique et philosophie de la connaissance au Collège de France, a publié un texte consacré aux relations – complexes, dirais-je – entre la métaphysique et les sciences³. Elle y réfléchit sur les liens tendus entre celles-ci et celle-là, prescrit quelques règles de bonne conduite mutuelle pour éviter les risques de scientisme et d’apriorisme, et esquisse les enjeux majeurs qui se présentent aux métaphysiciens et aux savants attentifs à certains problèmes cruciaux touchant au langage, à la connaissance, voire à l’éthique, et qui cherchent à échapper à l’idéalisme. Elle conclut à l’existence de la double possibilité du *réalisme scientifique* et d’une *métaphysique scientifique* capable de dire ce qui est vrai de ce que nous pensons de la réalité et surtout de la réalité en soi.

Claudine Tiercelin propose un plaidoyer *épistémo-logiquement* argumenté de la métaphysique. Contrairement à Robin George Collingwood⁴, qui considère celle-ci comme une pratique discursive visant à prendre en charge la totalité des présupposés absolus de la réflexion scientifique, C. Tiercelin soutient que la métaphysique traite du possible. Elle considère que cette discipline a pour objet non pas tant ce qui *est* que ce qui *pourrait être*. Cet espace des possibles a favorisé son autonomie par rapport à la logique, à la physique et à la théologie. En effet, la métaphysique a un objet propre, ainsi défini : *l’ens commune*, l’être pris dans son indétermination totale, irréductible à la *quiddité* de la chose sensible et à la prédicabilité logique. Au-delà de l’opposition de l’être et du possible, la métaphysique est jugée apte, si elle procède par la méthode qui consiste à « raisonner par le possible » afin de « tenter de dégager la structure interne du possible-réel » qui s’enracine dans le concret, à s’assurer du « réel-

² Claudine TIERCELIN, *La connaissance métaphysique*. Leçon inaugurale du 5 mai 2011 au Collège de France, Paris, Fayard, 2011.

³ Claudine TIERCELIN, *La métaphysique et les sciences : les nouveaux enjeux*, Paris, Collection numérique « La philosophie de la connaissance du Collège de France », 2014. Ce texte, initialement prononcé, le 26 juin 2014 à l’Université de Lille, au V^e Congrès de la Société de Philosophie des Sciences, a été légèrement augmenté et publié dans la *Revue de la Société de Philosophie de Sciences*, n° 1, Vol. 3 (2016).
www.uclouvain.be/latosensu/index.php/latosensu.

⁴ Ce livre s’achève sur l’idée qu’il n’y a pas de frontière étanche entre la métaphysique, la science et les problèmes (dont les guerres) auxquels sont confrontés les civilisations : « C’est le sort de la science européenne et de la civilisation européenne qui est en jeu. La gravité du péril réside particulièrement dans le fait que peu de gens se rendent compte qu’un péril existe. Quand Rome était en danger, c’est en cacardant que les oies sacrées ont sauvé le Capitole. Je ne suis qu’une oie universitaire, consacré par une toge et un bonnet, et nourri à la table du collège ; mais cacarder est mon métier, et cacarder est ce que je veux faire » (*An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 343. La traduction française de la citation est due à Paulette CARRIVE, « La philosophie de l’histoire de R. G. Collingwood : les contes de fées », in *Archives de Philosophie : L’invention de la modernité à Naples*, 3/2006, Tome 69, pp. 475-496.

possible », de la réalité même de l'être possible des choses qui existent, et, donc, de la condition de possibilité des sciences en tant que science.

Ce virage épistémologique de la métaphysique ne dévalorise pas les sciences, quoiqu'il soutienne qu'elles dépendent de la métaphysique. Il semble plutôt établir une reliance (pour utiliser le terme forgé et théorisé par Marcel Bolle de Bal, avant d'être repris par Edgar Morin) de la métaphysique et des sciences. Il montre, selon Jonathan Edward Lowe, que « les sciences empiriques disent au mieux ce qui *est* le cas, non pas ce qui *doit* ou *peut* être (mais se trouve ne pas être) le cas », tandis que la métaphysique traite de possibilités. « Or ce n'est que si nous pouvons définir la portée du possible que nous pouvons déterminer empiriquement ce qui est *réel*. C'est pourquoi les sciences empiriques dépendent de la métaphysique et ne peuvent usurper le rôle qui revient à celle-ci »⁵. En somme, le plaidoyer en vient à énoncer que, puisque la métaphysique fait peser des contraintes de cohérence sur les sciences, elle ne doit pas être en conflit avec celles-ci. Encore est-il qu'il y a non seulement « un impact de la science sur la métaphysique », mais aussi une contrainte que celle-ci impose à l'ontologie de la science, à savoir d'être suffisamment riche pour assurer une vision cohérente et complète du monde englobant l'humain et les autres espèces vivantes. En s'appuyant sur les réflexions de M. Esfeld, C. Tiercelin estime qu'en nous fondant sur les engagements ontologiques exigés par la seule physique fondamentale, il est fort possible que nous ne parvenions pas à dégager une telle vision cohérente et complète, et que nous n'y parvenions qu'à la condition d'aménager une place à certains engagements issus des sciences spéciales et d'autoriser celles-ci à exercer une influence jusqu'à la métaphysique de la physique fondamentale.

C'est donc à un double choix inspiré, entre autres, par les réflexions de M. Esfeld, qu'engage l'étude des enjeux des relations complexes entre la métaphysique et les sciences par C. Tiercelin. D'abord, le choix du réalisme scientifique, puisque celui-ci permettrait de prendre les théories scientifiques jugées valides comme celles qui nous paraissent, pour le moment, les meilleures hypothèses explicatives du réel. Ensuite, le choix de la métaphysique scientifique, puisqu'il ne s'agit pas de se limiter à dégager les présupposés absolus des théories scientifiques, mais aussi d'analyser la structure interne du possible-réel, de la réalité, la nature, voire l'essence de ses propriétés les plus fondamentales et la manière dont le monde et les entités qui le composent se découpent bien ou non selon des articulations naturelles.

Dans un contexte africain, les *Cahiers Épistémologiques*, organe interdisciplinaire de rencontre et de discussion rationnelle entre philosophes et

⁵ Jonathan Edward LOWE, *The Possibility of Metaphysics : Substance, Identity and Time*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 5, cité par Claudine TRIECELIN, « La Métaphysique et les sciences: les nouveaux enjeux », in *Loc. cit.*

scientifiques⁶, ainsi qu'en témoignent les contenus des textes publiés depuis 2013/2014, reprennent la question de relations complexes, puisque dialectiques ou, mieux, dialogiques et récursives entre science et métaphysique, en la reformulant comme suit : « *Science et Métaphysique : conjonction naturelle ? Science et Métaphysique : disjonction contingente ? Science et Métaphysique : exclusion mutuelle nécessaire ou contingente ?* »⁷. L'objectif consiste à trancher entre la thèse d'une métaphysique autonome sans lien avec l'objet scientifique et la thèse de la science suffisante qui n'aurait aucun rapport possible avec l'objet métaphysique. Mais, il faut justifier la légitimité du pouvoir de trancher objectivement entre ces deux thèses, c'est-à-dire justifier ce qui fonde un tel pouvoir judiciaire, dès lors que l'on sait que l'épistémologie, en tant qu'instance judiciaire des connaissances, ne va plus de soi, chaque science engendrant et transportant sa propre épistémologie, tout autant que chaque épistémologie se disant d'une science particulière.

Le fait nouveau, et de conséquences incalculables pour l'avenir, est que la réflexion épistémologique surgit de plus en plus à l'intérieur même des sciences, (...) parce que certaines crises ou conflits se produisent en conséquence de la marche interne des constructions déductives ou de l'interprétation des données expérimentales, et que pour surmonter ces traditions latentes ou explicites, il

⁶ Les *Cahiers épistémo-logiques* (C.E.L.), créés au sein de la Formation Doctorale de Philosophie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, par le logicien et épistémologue Charles-Zacharie Bowao (ancien étudiant du mathématicien et logicien Souleymane Bachir Diagne) et ses collaborateurs (Marcel Nguimbi et Auguste Nsonsissa), se définissent certes comme une « revue scientifique à comité de lecture qui publie des travaux en Logique, en Épistémologie et en Histoire des Sciences. Elle accueille notamment des études traitant de la logique, de la philosophie et/ou de l'épistémologie de la logique, de la philosophie et/ou de l'épistémologie des mathématiques, de la philosophie et/ou de l'épistémologie de la physique, de la biologie, etc., tout en restant ouverte aux travaux portant sur les autres disciplines scientifiques ». Pourtant, ils me paraissent poursuivre et complexifier l'exigence de rencontre et de discussion rationnelle entre philosophes et scientifiques (Africains et non Africains) autour des problèmes théoriques, exigence fixée par la toute première revue de philosophie en Afrique : les *Cahiers Philosophiques Africains/African Philosophical Journal*, créés à Lubumbashi, en 1972, par le Département de Philosophie au sein de l'Université nationale du Zaïre. Ainsi peut-on lire dans l'éditorial inaugural : « Entre philosophes africains, se retrouver enfin face à face pour discuter franchement des vrais problèmes. (...) Se retrouver enfin, entre soi, pour discuter franchement, sans honte et sans fausse complaisance ; sans cette obsession de la présence de l'Autre, pour qui il faudrait ménager ses effets. (...) Instaurer un autre débat, le seul qui ait de l'importance : le débat théorique au sein de nos peuples. La vérité toute nue, sans complexe, parce qu'enfin nous sommes entre nous. Les *Cahiers Philosophiques Africains* sont nés de cette exigence. (...) ils veulent amener les philosophes africains à discuter ensemble, à confronter leurs positions sur tous les problèmes théoriques, de manière à promouvoir en Afrique une philosophie vivante, faite d'un débat pluraliste orienté par une commune recherche de la vérité. À ce débat sont aussi conviés, au même titre, les professeurs de philosophie, quel que soit leur pays d'origine » (Paulin HOUNTONDJI, « Éditorial : Le Scandale », in *Cahiers Philosophiques Africains/African Philosophical Journal* : « L'instance philosophique », n° 1, Janvier 1972, pp. 1-3.

⁷ Voir Marcel NGUIMBI et Auguste NSONSISSA dans le texte d'*Avant-propos* et de *présentation* du présent numéro.

devient nécessaire de soumettre à une critique rétroactive les concepts, les méthodes ou les principes utilisés jusque-là de manière à déterminer leur valeur épistémologique elle-même. En de tels cas, la critique épistémologique cesse de constituer une simple réflexion sur la science : elle devient alors instrument du progrès scientifique en tant qu'organisation intérieure des fondements⁸.

Dès lors que cela est entendu, qui doit trancher la question du rapport entre science et métaphysique ? Le métaphysicien ? Le scientifique ? L'épistémologue ? Estimant que la définition de la philosophie comme *ancilla scientia* était tout aussi périlleuse pour celle-ci que la définition de la philosophie comme *ancilla theologiae*, M. Gueroult⁹ suggérait que la philosophie se défende par la philosophie et que la métaphysique se défende métaphysiquement. Claudine Tiercelin prend cette suggestion au sérieux et l'applique à la métaphysique dans sa relation aux sciences. Mais les sciences/la science peuvent-elles/peut-elle se défendre scientifiquement sans qu'elle(s) ne se transforme(nt) en philosophie des sciences ou en épistémologie ? L'épistémologie doit justifier sa légitimité de parler au nom de la science (des sciences), dès lors qu'elle n'est plus – sauf par vanité – la jugée incontestée des sciences et la philosophie, la mère des sciences.

Les modernes, dont René Descartes et Francis Bacon, ont inauguré la science et l'épistémologie classiques, rationalités armées des filtres de vérité : disjonction, réduction, manipulation, expérimentation et critique. L'épistémologie classique est une pratique discursive de division, d'exclusion et de référence ; elle recherche un critère de démarcation entre science et pseudoscience, tente de disqualifier la métaphysique, en décrétant son exclusion du domaine de la science. L'épistémologie classique a enfermé la raison dans des antinomies par des frontières infranchissables et contribué à plonger chaque science dans un univers de silence qui borne, pour reprendre les termes de Michel Serres, le lieu où elle parle un technolècte monosémique. L'épistémologie classique dresse un tableau synoptique de succession des sciences dans le temps et de leur arrangement dans l'espace, et s'efforce de trouver une référence, une science-reine, une science fédératrice de toutes les autres. Référer, c'est classer, hiérarchiser, centrer, et donc produire et reproduire des vérités-certitudes.

En revanche, l'épistémologie non classique, mieux considérée comme du complexe, parcourt les savoirs, les relie, les fait interférer, met en relief leurs relations dialogiques et récursives, et engage à promouvoir une démarche macroscopique pour une compréhension non mutilante des réalités et une grande efficacité de l'action. Interférer, c'est projeter et complexifier, et donc produire et perpétuer des « épistémies » ou vérités faillibles ; ce que Karl R. Popper n'avait cessé d'appeler des sommes de « vérisimilitude ».

⁸ Jean PIAGET (dir), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1968, p. 51.

⁹ Cf. Martial GUEROUULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979, pp. 18-20.

L'interférence rend caduques les classifications ou la compartimentation des savoirs, des sciences. Par elle, toute science est morphologie. Toute science est un savoir multi-référencié. L'interférence qui peut se lire *inter-référence*, ainsi que le propose Michel Serres¹⁰, participe du décentrement régi par la loi de la translation de centre à centre. Généralisée à l'infini, soutient-il, cette loi permettrait de découvrir que tout centre dans son genre est centre de centres dans un genre supérieur. En faisant interférer les savoirs, l'épistémologie devient mobile sur une complexité de relations qui est son réseau de communication. Elle fait voyager théories et concepts ; elle établit qu'ils peuvent être travaillés et voyager d'un savoir à un autre et à tous les autres. En effet, les savoirs se distribuent, s'impliquent, s'expliquent, s'appliquent, se répliquent et se compliquent. Chaque science s'informe et s'enrichit des connaissances et des développements des autres. « Les sciences interfèrent multiples : l'épistémologie balance entre le savoir aveuglant et les plages noires de l'insu »¹¹. Cet insu peut être la métaphysique qui fonde ou surplombe les sciences, ainsi qu'il apparaît dans l'étude consacrée à la critique morinienne de « l'Ordre-Roi », ce présupposé métaphysique de la science classique, qui trouve son ancrage dans le *Timée* de Platon, lequel opère une distinction entre l'Être et le devenir, le domaine de la symétrie et celui de la complexité. Critique de la métaphysique et du paradigme de la science classique, l'épistémologie d'Edgar Morin est une épistémologie de la communication, de l'*inter-référence* des sciences, de la reliance des sciences, des sciences avec les citoyens.

Dans ce volume, les réflexions ne cherchent pas à spécifier la métaphysique par rapport à la science, et *vice versa* ; elles illustrent, chacune selon son approche, la relation dialogique et récursive, le lien conjonctif nécessairement naturel entre science et métaphysique. Ce lien peut être nommé « *logique* » de *reliance*, ce dernier terme devant être entendu au sens morinien : l'acte de relier et de se relier et son résultat¹².

C'est en termes de transversalité *methodologique* et *épistémologique*, qui présuppose l'existence de lieux théoriques communs entre science et métaphysique, que Didier Ngalebaye tente de dépasser la dichotomie arbitrairement posée entre celles-ci et de penser leurs rapports logiques. Chez Marcel Nguimbi, la réflexion sur l'« éthique universelle », comprise comme éthique universellement applicable par tous dans un monde de diversité, retrouve et fait interagir science, éthique et métaphysique. En l'homme, émergence de l'histoire cosmique de l'humain, coexistent l'homme économique, l'homme esthétique/éthique, l'homme politique,

¹⁰ Michel SERRES, *Hermès II : L'interférence*, Paris, Minuit, 1971, p. 4.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. Edgar MORIN et Jean-Louis LE MOIGNE, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1990.

l'homme rationnel et l'homme métaphysique. Auguste Nsonnissa pense la reliance qu'il juge naturelle entre le contexte de découverte des faits et celui de justification des valeurs. Il démontre que la réévaluation des valeurs dans un monde de faits ouvre la voie à au moins deux perspectives. D'abord, celle qui se demande si l'on peut incontestablement associer faits et valeurs. Ensuite, celle qui fait resurgir la problématique de l'accréditation de la thèse de l'évidence même que cette association est par principe intenable au cœur de l'empirisme contemporain. Le pari consiste alors à éclairer le double questionnement de l'objectivité des faits et la distinction entre science des faits et éthique ou métaphysique des valeurs. Nsonnissa propose la prise en compte de ce qu'il appelle « les faits des valeurs » hissés au rang positif de l'universel, dans le projet de dire l'éthique de la reliance de la métaphysique des valeurs et la science des faits, loin des sentiers du dogmatisme. La nécessaire précision de savoir si cet universel est vertical ou horizontal reste néanmoins en attente.

Edgar Mervin Martial Mba réévalue la théorie poppérienne du *Monde 3*, critiquée d'avoir accordé le statut de réalité ontologique à quelque chose qui, en principe, ne le mériterait pas. Il discute les arguments de Popper, conscient que celui-ci a soutenu l'impossibilité d'éliminer la métaphysique au cœur de la science. Michel Wilfrid Nzaba pense, à partir de l'épistémologie de Feyerabend, que l'activité scientifique la plus féconde n'hypostasie pas une méthode unique mais plaide, épistémologiquement et métaphysiquement, pour la non-méthode (peut-être dirait-il l'*a-méthode*) qui laisse la liberté de choix au sujet épistémique. Mahamane Souleymane établit la reliance de la science et de la métaphysique au détour d'une réflexion sur le machiavélisme et la métaphysique. Il se propose de mettre en relief les contours de la nature humaine. Selon l'auteur, la vérité effective (*verita effectuale*) n'est pas, pour Machiavel, un résultat, ce qui est ou ce qui est accompli, mais la possibilité de réaliser un être à partir de ce qui est là.

Pierre Hubert Mfoutou et Alexis Tobanguï s'intéressent respectivement à la mort chez Platon et à la question de la permanence de l'idéalité transcendantale africaine, au regard des expériences vécues dans les sociétés postcoloniales par les « peuples premiers Tswa » sur le Plateau de Batéké au Congo. Le premier penseur rappelle que la mort, dans l'œuvre de Platon, est à la fois une libération et une migration de l'âme destinée à la félicité ou au châtement. La lecture de *L'Afrique ambiguë* de Georges Balandier invite à problématiser l'idéalité transcendantale de l'Afrique à partir d'une démarche phénoménologique attentive aux mutations du social. En critiquant l'ambiguïté de la théorie pénale hégélienne qui ne tranche pas quant à la justification de l'institution de la peine, Abou Sangaré soupçonne l'existence d'un présupposé métaphysique, d'un impensé métaphysique qui, chez Hegel, exerce un impact sur sa théorie pénale abscons.

Les textes publiés dans ce numéro sont donc divers et révèlent une multiplicité de postures dans le champ philosophique. La prise de position de chaque contributeur redéfinit la structure du champ et ouvre la possibilité d'une discussion critique bienvenue.

Avant-propos

Science et Métaphysique : conjonction naturelle ?

Science et Métaphysique : disjonction contingente ?

Science et Métaphysique : exclusion mutuelle nécessaire ou contingentée ?

S'il y a une complicité – qui plus est – une complexité de la connaissance dont on est en droit de parler aujourd'hui, c'est bien celle qui s'instaure, ou plutôt qui s'entretient, mais difficilement, dans les diverses interactions entre la science et la métaphysique.

On se retrouve là effectivement dans une sorte de *prise de judo* fantastique quand il faut vivre la métaphysique de la connaissance face à la connaissance scientifique et même à la connaissance métaphysique (dont parle Claudine Tiercelin au Collège de France).

Mais, au-delà des présuppositions métaphysiques qu'implique une telle conjonction ou plutôt disjonction, si ce n'est une exclusion mutuelle, c'est donc à la réorganisation conceptuelle de la science métaphysique elle-même que cette réflexion nous conduit. Nous nous en référons à *Ce peu d'espace autour. Six essais sur la métaphysique et ses limites* (réunis par Bernard Mabilie, autour de la pensée de Claudine Tiercelin, Daniel Giovannangeli, Jean-Luc Marion de l'Académie française, Jean-François Marquet et Quentin Meillassoux) dont le prologue s'ouvre et se referme, aux Editions de La Transparence, ainsi qu'il suit :

Depuis son apparition aristotélicienne, la philosophie première (qualifiée rétrospectivement de « métaphysique ») ne se manifeste que sur le mode d'une insistante absence. Science toujours recherchée dans un espace désorienté où elle ne trouve jamais son lieu. Non-lieu, absence sans contours qui enveloppent paradoxalement une navigation nocturne sans amers ni rivages (2010, p. 7).

Toutes les contributions de ce volume sont autant de façons de penser et d'évaluer la métaphysique en inventant l'espace. Approches multiples, rencontres de traditions qui ne se fraient pas toujours mais ne peuvent que se renforcer en s'ouvrant (*ibid.*, p. 8).

Dans le terrain de jeu de relations en question, soit dialectique, soit dialogique, est-ce que la métaphysique – qui rappelle la préhension des principes premiers, premières causes de toutes choses – pourrait se passer pour l'élément central et décisif ? Autrement dit, la science tire-t-elle sa légitimité et son fondement rationnel de la métaphysique, qui la met en route

comme chez Descartes ou qui la culmine comme chez Popper, ou plutôt relève-t-elle d'une présupposition naturelle ?

Pareille interrogativité, qui est loin d'être tellement contemporaine, a agité de tout temps la philosophie et son histoire. Elle cultive également chez les logiciens, épistémologues, historiens des sciences et même métaphysiciens, un ardent désir de questionner davantage le statut de la métaphysique, ainsi que l'interprétation de la science. Si l'on accorde le primat à la métaphysique, alors où est-elle ? Où n'est-elle pas ? Cette question doublement posée vaut également pour la science.

Ce qui est en jeu, pourrait-on dire, à l'interface de cette aporie, si c'en est une, c'est non pas la notion d'objet d'investigation qui nous intéresse, mais la question d'objet qui nous préoccupe. Cet objet, peut-il alors être en métaphysique, ce qu'il n'est pas en science, ou vice-versa ?

Cela étant dit, il faudrait trancher entre la thèse d'une *métaphysique autonome*, c'est-à-dire sans être en contact, sans avoir de contact propre avec l'objet scientifique, et la thèse inverse de la *science suffisante* qui n'a pas de rapport possible à l'objet métaphysique. Nous dirions donc l'exclusion mutuelle entre une conception de la « métaphysique autonome » et une conception de la « science suffisante ». Mais, alors, qui trancherait ?

Il se trouve qu'à chacune des branches de l'alternative mise en miroir, pourraient correspondre, d'une part la question poppérienne de savoir celui qui a « tué le positivisme logique », et d'autre part, la question de la « mort de la métaphysique », dont Yves Michaud paraît radicaliser la portée dans son ouvrage au titre évocateur, mais provocateur : *Hume ou la fin de la philosophie*.

Il devrait donc viser, dans ce questionnement élargi, une logique de la reliance entre science et métaphysique avec ses équilibres paradoxaux ; lesquels feraient *écho* au paradoxe interrogatif sur la pertinence soit d'un « métaphysicalisme » exagéré, soit d'un « scientisme » sclérosé qui, d'ailleurs, a dû avouer ses insuffisances, il y a peu. On ne devrait pas également faire mine, malgré la beauté de la synthèse « ouverte ? », « close ? », dans leur dualité même, des domaines identiques.

En problématisant la synthèse en question, c'est-à-dire qui n'est pas exclusivement connaissance scientifique ou connaissance métaphysique, toute la question est de savoir comment la synthèse de la science et de la métaphysique peut engendrer la mise en perspectives des positions contradictoires, contraires et mêmes inavouées des uns et des autres, et qui traversent de part en part cette réflexion. Plus même, l'âme de celle-ci ne se réduit pas simplement à la question : qu'est-ce que la science ? qu'est-ce que la métaphysique ? pour prétendre dire cela même qui les lie. ***Dans tous les cas, si le « pourquoi ? » n'est pas réellement la question principale, alors nous devrions aller vers le « comment ? » articuler entre science et métaphysique.***

Telle est bien la clé de la critique, plutôt « l'apocritique de la raison » qui devrait nous mobiliser, de manière à conserver et à préserver la démarche « problématologique », au sens de Michel Meyer, mise souvent en exergue par certains d'entre nous.

Alors, qu'on la voie épistémologiquement ou non, ontologiquement ou non, ainsi que le soutiendrait le « complexologue » lucide, l'étude des deux domaines mis ensemble, à la fois au sein d'une tension indépassable inhérente à une « transcendantalité » qui ne peut absolument se reconnaître immédiatement ici, se prête à l'ouverture. Cette émergence de l'interrogativité libre de toute enceinte intellectuelle ou de toute directionnalité *a priori* ne peut que démarquer les réponses des questions toutes faites en se « détranscendantalisant ». Car, l'éradication de la métaphysique par les scientifiques devient paradoxalement une lecture équivalente possible à son « affirmation » existentielle. Et, si science et métaphysique ne font plus qu'un, aujourd'hui, à qui la faute ? à qui cela ne profiterait-il pas ? si ce n'est à celui-là qui croit toujours se prévaloir de la métaphysique, mieux : d'une métaphysique, qui déjà se refuse le sclérosisme du métaphysicalisme ! Ne le voit-on pas depuis les Anciens, d'Aristote à Popper, en passant par les Modernes comme Descartes, Kant et/ou Hegel ?

Au bout du compte, la connaissance humaine, depuis les Présocratiques, cherche-t-elle à fonder dogmatiquement la métaphysique ou à instaurer réductivement la science ? Cette question, régulatrice et gouvernante, trouve sa source nourricière dans la différence ontologique, jusqu'ici inexpliquée ou simplement niée par un type de métaphysiciens victimes du positivisme réflexif, entre les deux domaines. Ces deux univers du savoir, en se radicalisant après quelques « lumières des métaphysiciens » vont déboucher inexorablement, d'un côté sur le « scientisme dur », et de l'autre, sur le « métaphysicalisme pur ». Ce qui serait bien préjudiciable là où science et métaphysique s'entrecroisent, par nécessité, dans la plupart des domaines de savoirs portant tout aussi bien sur la Nature, sur l'Homme que sur la Pensée.

Tout compte fait, par-delà la résolution synthétisante de la vieille énigme qui concerne la différence de nature qui existe entre ces deux branches des rationalités (science et métaphysique), il s'agit pour les « réflecteurs », dans ce numéro, d'expliquer comment la science a marqué le destin de la philosophie contemporaine, dans ses « bifurcations » et ses renoncements, mais avant tout dans ses racines les plus profondes et les plus fécondes, c'est-à-dire la métaphysique avec ou sans histoire.

Si tant est que, finalement, la métaphysique est liée à la science avec laquelle elle possède une racine commune, la métaphysique renvoyant à l'« étude de l'être en tant qu'être », et la science renvoyant à ce qui, dans l'être, « fait se plier avec » ou « fait s'entrelacer entre eux » les différents éléments de l'être, ce qu'on appelle donc la « connaissance »,

alors, il va de bon ton que les contributeurs à ce numéro eussent cherché, d'abord et toujours, à comprendre « le ciment » entre la « chose métaphysique » et la « chose scientifique », entre le lieu de production des concepts, des argumentations et des doctrines toujours susceptibles d'être remis en question et le cadre théorico-pratique de production des connaissances, **la connaissance n'étant aristotélicienement que métaphysique**. Ils ont cherché et trouvé (certainement), qui plus est, le ciment entre le « quoi ? », le « pour quoi ? » et le « comment ? » de l'être, pour avoir compris qu'il n'est de grande philosophie qui ne s'avère critique et donc anti-métaphysique, au-delà des postures constatées çà et là tout au long de l'histoire de la philosophie, tel que cela se révèle aisément :

- dans l'*ego cogito* de René Descartes ;
- dans les *dialogues* de David Hume ;
- dans la conception qu'Emmanuel Kant a de l'*incapacité de la raison* à sortir des limites de l'empirie ;
- dans la notion de *logique d'entendement* de G. W. F. Hegel ;
- dans la conception de l'*âge métaphysique* d'Auguste Comte ;
- dans les *arrières mondes* de Friedrich Nietzsche ;
- dans l'*illusion de la libido sciendi* de Sigmund Freud ;
- dans le hiatus entre *sens et non-sens* chez Rudolf Carnap et le Cercle de Vienne ;
- dans la conception que Karl Raimund Popper a de la *démarcation* entre ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas ;
- dans la notion d'*oubli de l'être* de Martin Heidegger ;
- dans le *déconstruire la métaphysique* de Jacques Derrida ;
- etc...

Ce nous en semble !

De ce point de vue, entre *science* et *métaphysique*, il est un lien de conjonction nécessairement naturelle.

Présentation de l'ouvrage

1. Dans son article, « Le monde 3 poppérien est-il une hypostase ? », **Edgar Mervin Martial Mba** de l'IRSH/CENAREST, Libreville, Gabon, revient sur le procès qui est fait à la thèse poppérienne du monde 3. Par cette thèse, à la suite de philosophes comme Platon, Bolzano, Frege, etc., Popper commettrait ce qu'on appelle le « péché d'hypostase », c'est-à-dire qu'il accorderait le statut de réalité ontologique à quelque chose qui, en principe, ne le mérite pas car n'étant qu'un outil de représentation, de modélisation de la réalité. Il s'agit ici de critiquer rationnellement la position de Popper, à travers les points de vue qu'il adopte (individualisme méthodologique, nominalisme méthodologique, réalisme métaphysique) selon différents contextes : le contexte des sciences sociales et des sciences humaines, puis le contexte des sciences de la nature. Il est aussi question ici d'examiner objectivement les arguments contre et pour la réalité du monde 3.

2. Dans l'article « La mort : félicité et punition chez Platon », **Pierre Hubert Mfoutou** de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, au Congo, entreprend une analyse platonicienne de la mort. Cela lui permet de conjecturer que la mort est à la fois une libération et une migration. La mort est une libération en ce que notre âme rompt d'avec la condition incarnée et se détache du corps comme d'une chaîne pour devenir uniquement elle-même, sans mélange. La mort est une migration car, à la suite de la déliaison avec son contour visible, l'âme s'affirme comme une entité libre et heureuse (qui se caractérise par le mouvement). Elle se meut vers le lointain : *Hadès*. Dès lors, sa nouvelle vie dépend de la manière dont elle a vécu son union avec le corps. Suivant qu'elle a subi l'influence du corps ou qu'elle s'en est dégagée, elle aura droit à la félicité ou à la punition.

3. Dans son texte « *L'Ordre-Roi*, Un postulat de la science classique à l'épreuve de l'épistémologie d'Edgar Morin », **Emmanuel Banywesize Mukambilwa** de l'Université de Lubumbashi, en République Démocratique du Congo, estime que toute science postule une métaphysique qui se décline sous forme d'un système d'axiomes fondateurs du modèle d'organisation et d'intelligibilité du réel. Les connaissances scientifiques contemporaines engagent l'esprit à substituer à la quête du simple, des substances, de l'ordre exclusif du désordre, la recherche de la complexité (du complexe), des inter-retro-actions de formes organisées. La complexité, retrouvée par les sciences

physiques, alors qu'elles étaient la forteresse même de l'ordre et de la simplicité, soulève un problème épistémologique et méthodologique. Il s'agit de savoir comment les sciences en sont arrivées au complexe, alors que la métaphysique et l'épistémologie avaient postulé l'existence de « l'Ordre-Roi » et érigé celui-ci au rang de principe régulateur de la science. Il n'y a de science que de l'ordre, répète-t-on depuis Aristote. Néanmoins, les théoriciens sont prêts à admettre que « l'Ordre n'est plus roi ». Il importe d'interroger, avec Edgar Morin, la métaphysique qui surplombe les théories et la méthode de la complexité. En questionnant l'Ordre-Roi, l'épistémologie de Morin critique la métaphysique moniste et le déterminisme érigés en piédestal de la science classique. Cette épistémologie établit que les sciences retrouvent, à l'époque contemporaine, la métaphysique pluraliste. Ses axiomes commandent d'articuler l'Ordre/Désordre/Organisation et sous-tendent les modèles de la complexité.

4. Dans son texte, « Les lieux théoriques de la disjonction contingente entre science et métaphysique », **Didier Ngalebaye** de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, au Congo, soulève le *problème* de la nature logique des rapports entre science et métaphysique, que certains auteurs présentent souvent avec assez de partialité, selon qu'ils le font à partir et en fonction de l'une ou l'autre posture, pour en arriver généralement à des conclusions pratiquement parallèles, comme « science » et « pseudoscience », ainsi que le montre l'histoire de la philosophie analytique. Par-delà la *dichotomie* habituellement établie entre science et métaphysique, y'aurait-il possibilité de penser leurs rapports en toute transversalité méthodologique ? En présupposant l'existence de lieux théoriques communs entre science et métaphysique, la réflexion va s'employer à vérifier en quoi la *disjonction contingente* serait la nature logique des relations qui les uniraient, dans l'espoir de dégager un *horizon épistémologique-éthique transversaliste* du rapport entre ces deux approches intellectuelles du réel, dans l'option de l'appropriation véritable du sens de celui-ci par l'irrépressible désir humain de savoir véritablement. En mettant à contribution la *méthode* consistant à penser prospectivement le sens du réel partant de son *symbole* considéré comme *symptôme*, en raisonnant par l'absurde, la réflexion se déploiera autour de trois axes : (i) présentation des rapports historiques entre science et métaphysique, (ii) identification de leurs lieux théoriques communs et (iii) disjonction contingente comme mode d'articulation transversaliste des approches scientifique et métaphysique du monde.

5. Dans son article « Pour l'éthique universelle : le sens de l'humain », **Marcel Nguimbi** de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, au Congo, se propose de mettre en évidence la place fondamentale de l'« éthique universelle », au sens de l'éthique « universellement » applicable par tous, en commençant par se demander si une telle considération de l'éthique est

possible dans un univers où l'homme vit dans une société du « divers humain ». En fait, pour l'auteur, l'homme peuple un monde où le Nord et le Sud vivent non pas en harmonie, mais en adéquacité, un monde du « *il faut faire avec...* ». Pourtant l'homme émerge de « *l'humain* » vers quoi il doit toujours et nécessairement tendre ! C'est tout le sens véritable de son « *humanité* » fondatrice et résultante à la fois de sa liberté et de sa dignité. L'allant vers l'humain, dans le parcours de « *l'humanité* », c'est l'exigence ultime que l'homme doit s'assigner, lui-même étant la valeur suprême dont le sens se dévoile au travers du déploiement d'une raison pratiquement humaine, faisant ainsi nécessairement interagir science, éthique et métaphysique. Plusieurs pistes éclairent ce parcours sur deux axes complémentaires ; ce qui est une double exigence éthique pour l'action socio-politique et toutes autres formes d'interactions sociales et éthiques. D'une part, l'exigence d'imbrication de l'homme économique (« *homo-economicus* »), l'homme politique (*homo-politicus*) et l'homme esthétique/éthique (« *homo-estheticus/ethicus* ») – et donc l'homme scientifique (« *homo-scientificus* ») – se reconnaissant nécessairement dans l'homme communicationnel (« *homo-informaticus* »), devenant par là même « *homo-ethicus-informaticus* » – j'allais dire l'homme métaphysique (« *homo-metaphysicus* ») –. Et d'autre part, l'exigence consécutive de « ré-éthicismation » de ces différentes formes d'interactions sociales et éthiques. Au-delà, quel est le contenu conceptuel d'« être humain » pour l'Africain d'aujourd'hui ?

6. Dans son article « Métaphysique des valeurs et science des faits », **Auguste Nsonsissa** de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, au Congo, s'efforce de prendre à bras le corps la réflexion sur la reliance naturelle entre le contexte de découverte des faits et le contexte de justification des valeurs. La réévaluation des valeurs dans un monde des faits se donne à penser sous des dehors apparemment simples, parce qu'elle est une question plutôt extrêmement complexe. Elle se donne à entendre au moins de deux manières : d'abord elle conduit à savoir si l'on peut associer sans conteste *faits* et *valeurs*. Ce que le positiviste logique récuse. Ensuite, elle fait resurgir la problématique emblématique qui tend à accréditer la thèse de l'évidence même que cette association est, justement, par principe intenable au cœur de l'empirisme contemporain tant chez Popper que chez Kuhn et même Feyerabend. Ces deux axes majeurs éclairent le double questionnement de l'objectivité des faits et la distinction entre science des faits et éthique ou métaphysique des valeurs. Aussi s'éclairent-ils au cœur de la perspective transcendante ou, autrement, pragmatiste d'un « réalisme interne » imputable à Putnam qui le situe au-delà de la dichotomie entre faits et valeurs. En revanche, elle nous transporte de plain-pied dans la difficulté que soulève l'avènement d'« un réalisme à visage humain ». Pour l'auteur, le moment serait donc venu de révolutionner le bon sens, c'est-à-dire de

prendre au sérieux « les faits des valeurs » élevés au rang positif de l'universel, en vue de dire l'éthique de la reliance de la métaphysique des valeurs et la science des faits ; sans tomber dans le piège du dogmatisme.

7. Michel Wilfrid Nzaba de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, au Congo, étudie « La conception feyerabendienne de la science », en se donnant comme ambition de travailler à dégager la substance épistémologique de cette conception feyerabendienne de la science et à en dévoiler la substance métaphysique. En fait, cela s'entend clairement, il est, pour l'auteur, question d'une mise en perspective critique de l'anarchisme épistémologique et à l'arrière-plan d'une telle démarche, d'essayer de discuter l'approche feyerabendienne des sciences. Feyerabend se montre radicalement opposé au carcan méthodologique qui enferme et réduit les infinies possibilités de la science. Il a nourri à propos de la science et des sciences une réflexion particulièrement critique. L'auteur veut montrer que Feyerabend, qui amène à réfléchir sur la science et les préjugés, ne sépare pas la philosophie de la vie, réévaluation de la « vérité scientifique ». Prenant le contre-pied de toutes les théories existantes, Feyerabend affirme que la science n'est pas, dans son processus de formation, un édifice rationnel, mais plutôt une discipline capable de travailler à partir de n'importe quel matériau – mythique, artistique ou politique – quitte à le rationaliser et à bâtir un véritable et nouveau mythe de la science pure. Tenter de comprendre ce qui, chez Feyerabend, est la science, comment elle fonctionne et comment elle affecte nos vies, tel est le but de cette réflexion. Dans l'ensemble de son œuvre, estime Nzaba, Feyerabend s'évertue à montrer que l'aventure de la science s'est faite essentiellement contre l'idée de méthode ; l'activité scientifique la plus féconde est celle qui, a priori, ne se limite pas à une seule méthode, mais va *métaphysiquement* à la considération de la *non-méthode*. Contre toutes les méthodologies classiques, il affirme que l'opportunisme et l'iconoclasme ne doivent être les seules marques du chercheur. On passe d'une approche classique vers une approche fondamentalement non classique de la science. La science entre guillemets, c'est tout dire de la difficulté à structurer rigoureusement une discipline qui n'aura que beaucoup de mal à se vouloir positive, encore plus positiviste, parce que d'essence radicalement métaphysique.

8. Dans son texte, « Le droit pénal hégélien : au cœur d'une théorie punitive complexe », **Abou Sangaré** de l'Université Alassane Ouattara de Bouaké, en Côte d'Ivoire, étudie ce qui peut nécessairement justifier l'institution de la peine. Sangaré constate que, en réponse à cette question qui constitue le fondement du droit pénal, nombre de philosophes évoquent soit la rétribution, soit la prévention. Face à ces philosophes dont les positions sont clairement connues en matière de théorie pénale, se trouve Hegel chez qui la

possibilité d'une telle connaissance n'est pas assurée. Tantôt rétributiviste, tantôt préventionniste, le philosophe de Berlin développe une théorie du droit pénal, très complexe. Cette contribution, à partir d'une analyse de sa théorie générale du droit, essaie de saisir le cœur de sa position, non évidente, sur le droit pénal. N'y persiste-t-il pas un fond métaphysique familier à Hegel ?

9. Dans son article, « Le machiavélisme et la métaphysique », **Mahamane Souleymane** de l'Université Abdou Moumouni de Niamey, au Niger, estime que, s'il ya un lien entre la métaphysique et le machiavélisme, ce n'est rien d'autre que la nature humaine. Pour montrer le lien entre la métaphysique et le machiavélisme défini comme science politique, on peut se référer à ce que Heidegger explique dans sa pensée à travers l'interrogation métaphysique portant sur le néant, où il montre comment le néant revendique l'être dans la réalité humaine à travers son existence, et l'idée d'un appel à l'être dans la pensée machiavélienne. En effet, ce que Machiavel appelle la vérité effective (*verita effettuale*) n'est pas un résultat c'est-à-dire ce qui est ou ce qui est accompli, c'est plutôt la possibilité de réaliser un être à partir de ce qui est là. Ce qui confère à l'Etat et à la politique en général un rôle au service de l'humanité.

10. Dans son article, « Des Négrilles aux peuples autochtones congolais : une relecture de *L'Afrique ambiguë* de Georges Balandier », **Alexis Tobangu**, de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, au Congo, estime que cet ouvrage de G. Balandier retrace les expériences et la réflexion d'un homme sur l'Afrique et analyse les bouleversements sociaux provoqués par l'irruption de la civilisation moderne. C'est une Afrique traditionaliste religieuse, politique et révolutionnaire, fraternelle et menaçante : là où commence la rébellion contre le pouvoir colonial. C'est aussi l'Afrique de l'insertion des minorités ethniques pygmées désignées aujourd'hui comme des populations autochtones (Babinga, Tswa et autres). *L'Afrique ambiguë* est l'expression de ce rapport personnel à l'Afrique où les choses vues vont au-delà de ce qu'elles paraissent, sonnait par moments le glas à consonance métaphysique. Cet article se propose donc de partir du commentaire sur l'idéal transcendantal de l'Afrique (ce que l'on oserait appeler *la métaphysique africaine*), pour s'interroger sur la situation actuelle des peuples premiers Tswa, sur les plateaux Batéké qui se trouvent à 2 km de Gamboma, au Congo-Brazzaville. Il s'agit de voir si l'ambiguïté décrite par Balandier demeure. En d'autres termes, comprendre si ces pygmées Tswa s'adaptent aux institutions ou au contraire gardent face à elles une position marginale en vivant dans *l'ourlet* frontalier de leur ancien monde, la forêt et le village ?

Au regard de toutes ces contributions, il sonne encore à notre entendement les derniers mots du *Prologue* de Bernard Mabille à *Ce peu d'espace autour* (*op. cit.*, 2010) dans lequel loger les différentes interactions entre science et métaphysique – *autant de façons de penser et d'évaluer la métaphysique en en inventant l'espace* au cœur de la science, l'une se renforçant en s'ouvrant à l'autre et vice-versa. Ainsi dirait-on avec Claudine Tiercelin :

Nous en tirerons quelques leçons sur le programme (..) [portant sur] une métaphysique qui, refusant de se ramener à une analyse purement *a priori* (ou conceptuelle) comme de se fondre en une métaphysique naturalisée, a toujours le projet de se constituer comme science (*ibid.*, p. 33).

Marcel Nguimbi et Auguste Nsonsissa
Athènes(Grèce), juillet 2016

Le monde 3 poppérien est-il une hypostase ?

*Edgar Mervin Martial MBA*¹³

Introduction

Dans une recherche antérieure¹⁴, nous avons montré le rôle que la thèse du monde 3 joue dans l'épistémologie poppérienne, à savoir faire office pour l'essentiel d'argument ontologique (en appui à l'argument de la méthode critique) en faveur de l'objectivité de la connaissance scientifique. Mais, il se trouve que si le recours de Popper à l'objectivisme ontologique est perçu, par certains commentateurs (Renée Bouveresse, Alain Boyer, Jean-Jacques Rosat,...), comme un enrichissement ou un renouvellement de sa pensée épistémologique, d'autres commentateurs estiment au contraire que le monde 3 poppérien est une hypostase (Elie Zahar, Alan Musgrave, Alan Sokal,...) faisant ainsi sombrer l'épistémologie de Popper dans l'incongruité.

Le fait est que n'étant pas convaincu d'avoir vaincu la conception selon laquelle l'objectivité scientifique repose sur l'attitude de l'homme de science (sociologie de la connaissance) et celle d'après laquelle la science repose sur les fameux « énoncés protocolaires » (positivisme logique), Popper a été comme tenté par un subterfuge ontologique, notamment celui de soutenir l'existence d'un monde impersonnel de la connaissance objective (le monde 3).

Cet argument ontologique est pertinent d'un point de vue logique. Son problème est qu'il constituerait une hypostase. A cela s'ajoute le positionnement incohérent de Popper : notre épistémologue a d'abord été défenseur de l'individualisme méthodologique dont le credo ontologique consiste à rejeter le réalisme métaphysique (le rejet d'une réalité du type monde 3 poppérien) et à affirmer le nominalisme méthodologique (le monde 3 poppérien n'est rien d'autre qu'une abstraction, un modèle théorique). Cependant, sans renier l'individualisme méthodologique, Popper a aussi

¹³ Chercheur à l'IRSH/CENAREST, nzembamilam@gmail.com

¹⁴ Notre Thèse de doctorat intitulée *L'intérêt épistémologique de la thèse poppérienne du monde 3*, présentée et soutenue publiquement à l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, le 22 mars 2005.

postulé le réalisme métaphysique, à travers sa thèse du monde 3. Or, à l'évidence, l'individualisme méthodologique (et son corollaire le nominalisme méthodologique) est logiquement incompatible avec le réalisme métaphysique. Aussi, la cohabitation de ces deux doctrines dans l'épistémologie poppérienne relève *ex ante* du paradoxe.

Afin de répondre à la question de savoir si le monde 3 poppérien est une hypostase, nous commencerons par une présentation de ce monde. Nous fixerons ensuite le sens du terme « hypostase ». Par suite, nous montrerons comment le positionnement de Popper nourrit l'accusation d'hypostase. Enfin, nous verrons en quoi ce que Popper appelle « monde 3 » est malgré tout réel.

En quoi consiste le monde 3 poppérien ?

Le langage se trouve à la source du monde 3 poppérien : c'est à travers l'activité des fonctions inférieures et surtout des fonctions supérieures du langage (Karl Popper 1997, pp. 120-121) qu'a vu le jour et s'est progressivement développé « un monde de contenus objectifs spécifiquement humain : le Monde 3 » (*ibid.*). Celui-ci se présente alors comme un résultat de « l'interaction réciproque » entre les fonctions tant supérieures qu'inférieures du langage humain et la pensée humaine¹⁵. Ainsi, une « pensée, dès qu'elle est formulée en langage, devient un objet extérieur à nous-mêmes ; un tel objet peut alors être critiqué inter-subjectivement : par les autres aussi bien que par nous-mêmes » (Karl R. Popper 1981a, p. 97).

Il en découle qu'il « existe un langage humain dans lequel nous pouvons formuler les solutions de nos problèmes. Ce faisant nous les transportons à l'extérieur de notre corps » (*ibid.*). C'est dire autrement que « les pensées formulées dans un langage font partie du Monde 3. Elles peuvent être critiquées logiquement, par exemple en montrant qu'elles ont certaines conséquences logiques fâcheuses, voire absurdes. Seuls les contenus de pensée appartenant au Monde 3 peuvent être reliés par des relations logiques telles que l'équivalence, la déductibilité ou la contradiction » (*ibid.* pp. 97-98). Ailleurs, Popper dit que « le langage humain, c'est nous qui l'avons inventé. Mais cette invention est quelque chose en dehors de nous, hors de notre peau ('exosomatique') (...) comme tout ce qui a été inventé, elle engendre ses problèmes, qui ne dépendent pas de nous, des problèmes autonomes (...) problèmes indépendants de notre

¹⁵ Karl Raimund POPPER, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, trad. Renée Bouveresse, Paris, Hermann, 1984, p. 97. Voir aussi Karl Raimund POPPER, *L'avenir est ouvert. Entretiens d'Altenberg*, notamment la page 40 dans laquelle Popper reprend une formule de Franz Kreuzer, d'après laquelle « le cerveau fait le langage, le langage fait le cerveau », pour montrer que le Monde 3 est le contenu du langage résultant de l'interaction entre ce dernier et la conscience humaine.

volonté, inattendus. Et conséquences typiques, non préméditées de nos actes » (K. R. Popper 2000, p. 59).

La naissance du monde 3 relève alors de ce que Popper appelle « conséquence inintentionnelle de l'action humaine ». D'où l'analogie suivante : « Comment un sentier d'animaux apparaît-il dans la jungle ? Il se peut qu'un animal se fraie un passage à travers le sous-bois pour gagner un endroit où se désaltérer. D'autres animaux trouvent plus facile d'emprunter sa trace. C'est ainsi que la piste peut s'élargir et s'améliorer avec l'usage. Elle ne répond pas à un plan – elle est une conséquence inintentionnelle du besoin de se déplacer facilement et rapidement [...] c'est ainsi que le langage et d'autres institutions utiles peuvent se créer ; et c'est ainsi qu'elles peuvent devoir leur existence et leur développement à leur utilité [...] la structure des buts chez les animaux ou les hommes n'est pas "donnée", mais elle se développe à l'aide d'un genre de mécanisme de rétroaction, à partir de buts antérieurs, et à partir de résultats qui étaient ou non visés comme buts. Ainsi peut naître tout un univers nouveau de possibilités ou de potentialités : un monde dans une large mesure autonome » (Karl Popper 1998, pp. 195-196).

Les objets du monde 3 poppérien sont des idées. C'est dire que le monde 3 poppérien est une sorte d'analogie du monde intelligible platonicien. Ce à quoi Popper dit que « si nous parlons du platonisme ou de la théorie quantique, nous parlons alors d'une certaine teneur objective, d'un certain contenu logique objectif ; autrement dit, nous parlons de la signification, du point de vue du troisième monde, de l'information ou du message transmis dans ce qui a été dit ou écrit » (*ibid.*, p. 251). C'est en cela que le monde 3 poppérien est spécifiquement humain : « les animaux, bien qu'ils puissent avoir des impressions, des sensations, une mémoire, et donc une conscience, ne possèdent pas la pleine conscience de soi qui est l'une des conséquences du langage humain et du développement du monde 3 qui est spécifiquement humain » (*ibid.*, pp. 137-138, 181-182).

Les objets du monde 3 poppérien ont la capacité de continuer à exister malgré l'absence de leur inventeur. En témoigne, l'exemple du contenu d'un livre : « un livre peut survivre à son auteur (...) C'est là justement que pour une part le livre trouve son importance phénoménale (...) les pensées reconstituées de nos jours sont quelque chose d'objectif. Il faut clairement les distinguer du cheminement des pensées tel que dans le for intérieur (...) de tout auteur » (*ibid.*, pp. 174, 194). C'est en quoi, il « y a une grande différence entre penser simplement une idée et la formuler dans un langage (...) Aussi longtemps que nous ne faisons que penser une idée (...) elle fait partie de nous-mêmes (...) Nous devons donc distinguer clairement les processus de pensée subjectifs qui appartiennent au Monde 2 et le contenu objectif des pensées, les contenus en tant que tels qui constituent le Monde 3 » (Karl Popper 1981a, pp. 97-98). Autrement dit, « il y a une grande différence entre penser simplement une idée et la formuler dans un langage

(ou encore mieux), l'écrire ou la faire imprimer. Aussi longtemps que nous ne faisons que penser une idée, elle ne peut être critiquée objectivement. Elle fait partie de nous-mêmes » (Karl Popper 1983, pp. 64-65).

La nature des objets du monde 3 a une incidence sur la conception traditionnelle de l'apprentissage et de la compréhension. Pour Popper, il ne s'agit plus de concevoir les actes d'apprendre et de comprendre comme des processus purement mentaux, mais plutôt comme une interaction entre une conscience et une idée au sens objectif. Sur quoi, « apprendre à comprendre un problème est donc une affaire de maniement des éléments structuraux du troisième monde ; et acquérir une saisie intuitive du problème, c'est acquérir une familiarité avec ces éléments et avec les relations logiques qu'ils entretiennent entre eux » (Karl Popper 1991, p. 382). A l'appui de cette idée, Popper utilise un exemple en mathématique : « Prenons deux mathématiciens qui, par quelque erreur, arrivent à un théorème faux (...) leurs processus de pensée, qui appartiennent au Monde 2, peuvent être ou semblables ou entièrement différents. Mais le contenu de leurs pensées, qui, lui, appartient au Monde 3, est tout à fait le même » (Karl Popper 1981a, p. 98).

Le monde 3 poppérien est à prendre en deux sens : au sens strict et au sens large. Au premier sens, il renvoie aux idées et aux problèmes scientifiques (Karl Popper 1989, p. 262 ; 1997/1998, p. 104). Et, au second sens, il correspond à « tous les produits de notre activité mentale, résultant d'un plan ou d'un acte de la volonté » (Karl Popper 1996, p. 34). C'est-à-dire que c'est le monde de « la pensée poétique et des œuvres d'art » (Karl Popper 1991, p. 182) ou « le monde des productions artistiques » ; c'est aussi le monde des « valeurs éthiques » et des « institutions sociales » (Karl Popper 1981a, pp. 94, 182 ; 1997, p. 104).

Le monde 3 poppérien jouit d'une certaine autonomie, au plan de son existence objective, car, « bien qu'il soit à l'origine le produit de notre activité, le troisième monde est autonome du point de vue de ce qu'on peut appeler son statut ontologique » (Karl Popper 1991, p. 255). Autrement dit, « bien qu'il soit le produit de l'action humaine, le troisième monde [...] est supra-humain dans la mesure où ses contenus sont des objets de pensée non pas réels mais virtuels, et où, parmi ces objets en nombre infini, il n'y en a qu'un nombre fini qui soient susceptibles de devenir jamais des objets de pensée réels » (*ibid.* p. 253).

C'est justement l'autonomie du monde 3 poppérien qui fait question. Il semble *prima facie* que cette autonomie ne soit pas suffisante pour qu'on distinguât, d'un point de vue ontologique, le monde 3 poppérien de son support (le sujet connaissant et le langage). Aussi, le statut ontologique de ce monde est-il auréolé d'une présomption d'hypostase.

En quoi consiste l'hypostase ?

L'hypostase est une substance considérée comme une réalité ontologique, et qui constitue le support des attributs ou propriétés. Mais, soumis à des critiques dévastatrices, le concept d'hypostase en est venu à désigner une entité fictive, une abstraction faussement considérée comme une réalité ontologique. En ce sens, on emploie volontiers le verbe « hypostasier » (Robert Nadeau 1999, p. 295).

Historiquement, la question de l'hypostase remonte originellement au problème des universaux entre nominalistes et réalistes. On observe ensuite une résurgence notable de cette question avec les tenants de l'individualisme méthodologique, qui reprochent explicitement à ceux du collectivisme méthodologique de commettre le péché d'hypostase.

L'argumentation des premiers consiste à dire que les « concepts collectifs » (comme, par exemple, « Eglise », « armée », « patrie ») sont « vides » car ne renvoyant pas à une chose existant réellement ; seuls existent les individus et seuls les individus raisonnent et agissent (Dario Antiseri 2004, p. 104).

C'est en quoi Carl Menger soutient que « la collectivité en tant que telle n'est pas un sujet en grand, qui a des besoins, qui travaille, qui s'affère et qui s'affronte (...). Dans sa forme phénoménale générale, elle est une multiplicité, toute particulière d'économies individuelles » (*ibid.*, p. 63).

Pour sa part, Georg Simmel, dénonce l'illusion pernicieuse consistant en ce que l'observation de l'évolution des institutions sociales induit à considérer la société comme un « être impersonnel », « autonome » par rapport aux individus. Or, selon lui, la société ne peut être considérée comme une « substance conçue par elle-même ». Ainsi, les « produits humains » ne peuvent avoir de réalité en dehors des hommes que s'ils sont de « nature matérielle ». Aussi pense-t-il que les « créations spirituelles » ne vivent que dans des « intelligences personnelles » (*ibid.*, p. 110).

De son côté, Ludwig von Mises affirme que l'expérience ne fait pas connaître les choses comme la « société » ou la « nation » ; l'expérience fait toujours connaître des individus, nous fait écouter leurs paroles, lire leurs écrits, voir leurs actions. Aussi est-il illusoire de croire qu'il est possible de visualiser des « ensembles collectifs ». Ils ne sont jamais visibles ; la connaissance qu'on peut en avoir vient de ce que l'on comprend le sens que les hommes agissants attachent à leurs actes (L. V. Mises 1985, p. 48). Ailleurs, il dit que l'action des divers individus constitue ce qu'on appelle la société ou la « grande société ». Mais la société en tant que telle n'est ni une substance, ni un pouvoir, ni un être agissant. Certaines actions individuelles sont motivées par l'intention de coopérer avec les autres. La coopération des individus produit une situation décrite par le concept de société. Toutefois, la société n'existe pas indépendamment de la pensée et des actions des personnes. La société n'a pas d'intérêt et n'aspire pas à en avoir. Cela vaut

pour toutes les autres entités collectives. Celles-ci ne viennent à l'existence qu'au travers des pensées et des actions des individus et disparaissent quand les individus changent leur mode de pensée et d'agir (L. V. Mises 1978, pp. 78-79).

Friedrich von Hayek, quant à lui, s'offusque de ce qu'on a tendance à traiter les ensembles tels que la « société », ou « l'économie », le « capitalisme », une « industrie », une « classe », une « nation » comme des objets nettement déterminés, dont il est possible de découvrir les lois en observant leur comportement en tant qu'ensembles (F.V. Hayek 1953, p. 56). D'après lui, c'est à tort qu'on considère comme des faits ce qui n'est rien de plus que des « théories provisoires », des « modèles » construits par le sens commun pour expliquer la liaison de certains phénomènes individuels que nous observons (*ibid.*, p. 57).

Karl R. Popper, en tant que défenseur de l'individualisme méthodologique, a aussi passé condamnation à l'encontre de l'hypostase opérée par le collectivisme méthodologique. A le suivre, la plupart des objets des sciences sociales, sinon tous, sont des objets abstraits ; ce sont des constructions théoriques. En disant cela, il a en tête par exemple la « guerre », « l'armée », la « police », qu'il considère comme des « concepts abstraits ». Au sujet particulièrement de la police, il dit ceci : « il est possible de changer les lois régissant la police mais il n'est pas possible de changer la police en tant que telle. La police en tant que telle n'existe pas » (K. R. Popper 1990, p. 25). A contrario, ce qui est concret ce sont les gens en uniforme (K. R. Popper 1988, p. 133). En d'autres mots, on peut naturellement utiliser des concepts comme « société » ou « ordre social » ; mais nous ne devons pas oublier qu'il s'agit avant tout de « concepts auxiliaires ». Car, ce qui existe ce sont les hommes, « bons ou méchants ». Ce sont « ces hommes-là qui existent réellement » (K. R. Popper 1990, pp. 24-25). Mais, ce qui n'existe pas c'est la société. « Les gens croient pourtant à son existence et l'accusent de tous les maux. Or une des pires erreurs est de croire qu'une entité abstraite est concrète » (Dario Antiseri *ibid.*, p. 106).

Le positionnement ontologique des individualistes méthodologiques tire à conséquence : le rejet radical de l'hypostase des concepts collectifs entraîne l'adoption nécessaire du nominalisme méthodologique. En effet, le fait d'hypostasier quelque chose revient à lui accorder une substance, donc une essence. Or, le refus de l'essentialisme (à la fois ontologique et méthodologique) contraint d'accepter le nominalisme méthodologique, qui est une forme d'instrumentalisme, puisque les concepts collectifs n'ont pour tâche que de permettre de décrire le comportement des phénomènes ; ils n'ont aucune signification réelle ou essentielle (K. R. Popper 1988, pp. 37-38). C'est pourquoi Popper déclare que « la tâche d'une théorie sociale est de construire et d'analyser avec soins nos modèles sociologiques en termes descriptifs et nominalistes » (K. R. Popper 1988, p. 133).

L'incohérence de Popper

Toutefois, la posture de Popper est incohérente : dans le cadre de son épistémologie des sciences sociales, il prône une ontologie physique (l'existence réelle des individus) et, dans le cadre de son épistémologie des sciences de la nature, il préconise une ontologie physique (l'existence du monde physique ou monde 1 poppérien) et une ontologie métaphysique (l'existence du monde mental ou monde 2 poppérien et du monde des idées objectives ou monde 3 poppérien). Mais, il se trouve qu'en soutenant le nominalisme méthodologique, via l'individualisme méthodologique, Popper menace lui-même d'hypostase l'ontologie métaphysique, notamment son monde 3.

Ensuite, en admettant le caractère douteux du monde 3, Popper jette le soupçon d'hypostase sur la réalité de ce monde, puisqu'il dit ce qui suit : « La thèse de l'existence d'un tel troisième monde des situations de problème frappera beaucoup de gens par son caractère extrêmement métaphysique et douteux » (K. R. Popper 1991, p. 194).

Il y a aussi qu'en confinant la plus grande partie de son monde 3 dans la virtualité et la possibilité, plutôt que dans la réalité et la nécessité, Popper fait de ce monde une hypothèse fictionnaliste plutôt qu'une hypothèse réaliste. Il écrit, en effet, ceci : « [...] bien qu'il soit le produit de l'action humaine, le troisième monde [...] est supra-humain dans la mesure où ses contenus sont des objets de pensée non pas réels mais virtuels, et où, parmi ces objets en nombre infini, il n'y en a qu'un nombre fini qui soient susceptibles de devenir jamais des objets de pensée réels » (*ibid.*, p. 253, Note 1).

Le mérite de Popper est de s'autocensurer ou s'autocritiquer. Néanmoins, cette attitude critique ou d'ouverture à la critique n'empêche pas son attitude incohérente d'éclater, notamment lorsque Popper soutient des positions contraires à celles qu'on vient d'évoquer : en postulant l'existence d'un monde 3 métaphysique et en se liguant contre l'hypostase des concepts collectifs, la position de Popper paraît d'emblée problématique parce qu'intenable. En effet, les concepts collectifs, en tant qu'ils portent des significations objectives, appartiennent en principe au monde 3 poppérien. Or, Popper voit ces concepts collectifs comme de simples outils descriptifs ou de simples instruments nominalistes permettant de désigner ou de comprendre les phénomènes individuels. D'où suit que, soit le monde 3 poppérien n'est qu'un instrument de représentation du monde physique, à travers les idées qui le peuplent (théories, problèmes, situations de problèmes); soit le monde 3 poppérien est véritablement un monde métaphysique réel. Malencontreusement, les propos de Popper ne permettent pas de choisir l'un ou l'autre pan de cette alternative, sinon de prendre les deux. Ce qui n'est pas logiquement envisageable.

L'incohérence de Popper est aussi visible avec les institutions sociales qu'il range dans son monde 3 au sens large¹⁶. Or, dans le cadre du versant ontologique de l'individualisme méthodologique, Popper avance clairement que les institutions sociales n'existent pas, seuls existent les individus. Rappelons à cet égard l'exemple de la police. A son sujet, Popper déclare que : « La police en tant que telle n'existe pas » (K. R. Popper 1990, p. 25).

Une autre incohérence de Popper concerne les valeurs éthiques comme habitants de son monde 3 (*ibid.*). Comme telles les valeurs éthiques seraient valables pour tout groupe humain, puisqu'une valeur éthique est objective lorsqu'elle est acceptée par plusieurs personnes. Mais, cette objectivité n'équivaut pas à l'universalité car les mêmes valeurs éthiques ne prévalent pas dans tous les groupes humains connus : par exemple, si les sociétés occidentales tendent à accepter la polyandrie de même que l'homosexualité, au nom du droit à la liberté de toute personne humaine, ce n'est pas le cas des sociétés africaines et asiatiques. Cette hétérogénéité des valeurs éthiques disloque le monde 3 éthique de Popper en divers mondes 3 éthique relativement à chaque groupe humain. Ces différents mondes 3 éthique baignent dans un relativisme indépassable parce qu'une valeur éthique n'est pas une vérité logique ou mathématique. Et s'il se peut qu'il y ait des valeurs éthiques universelles, comme le droit de se nourrir (valable autant pour l'homme libre que pour l'esclave), cela n'est pourtant pas suffisant pour faire un monde 3 éthique universel. De ce point de vue, chaque monde 3 éthique pourrait être interprété à l'aune de l'inconscient collectif de Jung, du sur-moi de Freud, et de la thèse de la recherche humaine de la richesse et du pouvoir d'Adler, c'est-à-dire comme une manifestation de la subjectivité humaine. Ce qui veut dire que chaque monde 3 éthique ne serait rien d'autre que l'expression de la variété des facettes de la subjectivité humaine. Cette idée est du reste illustrée par la position qu'exprime Popper face à la question de savoir si les lois de la société sont « naturelles » ou « conventionnelles » (K. R. Popper 1979, tome 2, p. 65). En faveur des naturalistes ou psychologues, Popper dit ceci : « (...) un des éléments les plus louables du psychologisme : son opposition au collectivisme et au holisme, son refus du romantisme d'un Rousseau ou d'un Hegel, de l'idée d'une volonté générale ou d'un Esprit national. Si le psychologisme me paraît valable, c'est seulement dans la mesure où il affirme que le comportement et les actes d'une collectivité doivent se ramener à ceux des individus dont elle se compose (...) il faut en définitive expliquer toutes les règles et coutumes de la vie sociale, les lois et les institutions par les actes et les passions des hommes » (*ibid.*, p. 66).

Le crédit accordé par Popper au psychologisme (dans le cadre de son épistémologie des sciences sociales) s'oppose à celui qu'il accorde à

¹⁶ Voir *L'univers irrésolu*, pp. 94 et 182. Voir aussi *Toute vie est résolution de problèmes*, p. 104 ; *La Connaissance objective*, p. 182.

l'objectivisme (dans le cadre de son épistémologie des sciences naturelles). Or, l'objectivisme (notamment l'objectivisme métaphysique) est le fondement même du monde 3 poppérien. Il semble alors que le monde 3 poppérien ne soit rien d'autre qu'un argument épistémologique poppérien, qui n'est plus pertinent dans le cadre de l'épistémologie poppérienne des sciences sociales. Il en découle la question suivante : comment accepter le monde 3 poppérien comme un monde non humain, impersonnel, réel indépendamment des sujets humains ?

La réalité du monde 3

Par-delà l'incohérence manifeste de Popper, on peut se demander s'il n'y a pas malgré tout des arguments valables en faveur de la réalité ou l'existence de son monde 3.

Partons de l'idée qu'une chose réelle (ou qui existe) présente plusieurs caractéristiques dont la plus fondamentale est l'indépendance ou l'autonomie ontologique. C'est, du reste, cela que réclame Ludwig von Mises lorsqu'il dit que la coopération des individus produit une situation décrite par le concept de société, mais que la société n'existe pas indépendamment de la pensée et des actions des personnes¹⁷. Autrement dit, si une chose est indépendante ou autonome, du point de vue ontologique, c'est qu'elle existe réellement. Une autre caractéristique fondamentale de la réalité et l'existence d'une chose est sa capacité d'agir et de réagir à son environnement. C'est là un autre grief des individualistes méthodologiques contre les concepts collectifs. Enfin, une autre caractéristique d'une chose réelle, c'est qu'elle est réfractaire à la réduction ontologique. Ces trois critères ontologiques amènent au questionnement suivant : le monde 3 poppérien est-il autonome ou indépendant des sujets humains ? Le monde 3 poppérien agit-il et réagit-il avec le monde mental et le monde physique ? Le monde 3 poppérien est-il réductible au monde mental et au monde physique ?

Si les travaux de Popper fournissent des réponses à ces questions, il s'agit ici de mesurer la valeur de ces réponses. Concernant la première question, Popper dit que le monde 3 est le produit non intentionnel de l'activité du sujet humain (K. R. Popper 1991, p. 195). L'intérêt de cette réponse est double : d'abord, le monde 3, en tant que produit de l'activité du sujet humain, est dépendant de celui-ci. Comme tel, le monde 3 n'est pas indépendant, autonome. Ce qui constitue un affaiblissement de sa prétention ontologique. Et Popper lui-même donne des exemples montrant la dépendance ontologique du monde 3 à l'égard du monde mental et même du monde physique. Il n'est que de lire le passage suivant : « Toutes nos machines et tous nos outils sont détruits, et tout notre savoir subjectif avec eux, y compris notre connaissance subjective des machines et des outils, et

¹⁷ *The Ultimate Foundation of Economic Science*, op. cit., pp. 78-79.

de leur mode d'emploi. Mais les bibliothèques et notre capacité à en tirer des connaissances ont survécu [...] notre monde pourra repartir à nouveau » (*ibid.*, pp. 195, 194).

Cette expérience de pensée montre qu'il existe une connaissance objective hors du sujet connaissant. D'où l'idée poppérienne de l'autonomie ontologique de celle-ci, et de là l'idée poppérienne d'un monde de la connaissance objective indépendant du sujet connaissant. Pourtant, cette expérience révèle aussi que la connaissance objective dépend entièrement de son support physique (livres, revues, etc.). D'où sa dépendance ontologique à l'égard du langage écrit. C'est dire alors que sans langage écrit, pas de connaissance objective, et donc pas de monde 3. C'est ce qu'atteste la seconde expérience de pensée (*ibid.*, p. 183) de Popper où, cette fois, toutes les bibliothèques sont également détruites, rendant ainsi inutile la capacité du sujet humain à tirer des connaissances de la lecture de livres. D'où suit la conclusion que tire Popper lui-même : « [...] il n'y aura aucune renaissance de notre civilisation avant de nombreux millénaires » (*ibid.*, p. 184).

Toutefois, et c'est là le second attrait de la réponse poppérienne, le monde 3 n'est pas un simple produit du sujet humain ; c'est un produit non intentionnel de l'activité de l'homme. Cet aspect est très important. Car les actions humaines intentionnelles engendrent toujours des conséquences non intentionnelles. Et, en comparant les résultats de ces actions, on se rend compte que les conséquences non voulues sont plus nombreuses que celles qu'on attendait. Ainsi, de ce point de vue, le monde 3 est né indépendamment de la volonté du sujet humain. Aussi jouit-il, de fait, d'une autonomie relative. Popper propose des exemples de celle-ci : « [...] la suite des nombres naturels est une construction humaine. Mais, même si nous créons cette suite, elle, à son tour, crée ses propres problèmes autonomes. Ce n'est pas nous qui créons la distinction entre nombres pairs et impairs : c'est une conséquence inintentionnelle et inévitable de notre création. Les nombres premiers, évidemment, sont de la même manière des faits inintentionnels autonomes et objectifs [...] il y a des conjectures comme celle de Goldbach¹⁸. Et ces conjectures, bien qu'elles fassent référence indirectement aux objets de notre création, font directement référence à des problèmes et des faits [...] que nous ne sommes pas en mesure ni de contrôler ni d'influencer : ce sont des faits durs, et il est souvent difficile de découvrir la vérité à leur sujet » (K. R. Popper 1991, p. 197).

Le mot de Popper ci-dessus contient le terme « influencer », qui offre l'occasion d'évaluer le monde 3 poppérien à l'aide du critère ontologique de l'action et de la réaction d'une chose existant réellement. A ce sujet, Popper affirme que : « constamment nous agissons sur le troisième monde et

¹⁸ Selon cette conjecture, dans l'ensemble des entiers naturels, tout nombre pair est la somme de deux nombres premiers. On ne connaît aucun contre-exemple à cette hypothèse, mais on n'a jamais pu la démontrer, de sorte qu'on ignore si elle est vraie, fausse ou indécidable.

sommes agis par lui » et « qu'il a un puissant effet de rétroaction sur nous, en tant que nous sommes des habitants du deuxième monde et du premier monde » (*ibid.*, p. 189). Il va sans dire que notre action, sur ce que Popper appelle monde 3, est évidente par sa naissance subjective. Mais, ce qui n'est pas évident du tout, c'est son action sur nous. Aussi pour rendre explicite l'action du monde 3 sur le sujet connaissant, Popper renvoie-t-il à la situation suivante : « nous partons d'un certain problème P_1 , nous progressons vers une solution à l'essai ou une théorie à l'essai TT_1 , qui peut être (partiellement ou entièrement) erronée ; en tous cas elle sera soumise à la procédure d'élimination de l'erreur EE , qui peut consister en une discussion critique ou en des tests expérimentaux ; à tout le moins, de nouveaux problèmes P_2 , vont naître de notre propre activité créatrice ; et ces nouveaux problèmes en général nous ne les créons pas intentionnellement, ils émergent de manière autonome du champ des nouvelles relations que nous ne pouvons nous empêcher de faire naître à chacune de nos actions, même si nous n'en avons aucunement l'intention » (*ibid.*, p. 198).

Pour le dire différemment, le monde 3 agit sur le sujet connaissant à travers P_2 . Le sujet connaissant réagit, en effet, à P_2 en proposant TT_2 . Celle-ci sera aussi soumise à EE ; d'où va découler P_3 . En réponse, le sujet connaissant posera TT_3 , ainsi de suite. Ce schéma poppérien du progrès de la connaissance par essai et élimination de l'erreur met au jour le fait qu'il y a comme un élément irréductible dans le monde 3 poppérien, précisément le jaillissement ou l'émergence de nouveaux problèmes, à la suite de la mise à l'épreuve de la tentative¹⁹ de solution au problème initial.

Cela entraîne à soumettre le monde 3 poppérien au critère de la réduction ontologique. Rappelons l'enjeu : voir si on peut réduire le monde 3 au monde mental et au monde physique. Le psychologisme est une tentative de réduire au psychisme les produits objectifs de l'activité mentale du sujet. Et le behaviorisme est une tentative de réduire le monde mental au monde de l'expérience empirique. Ainsi, par transitivité, le behaviorisme serait une tentative de réduire le monde 3 au monde de l'expérience empirique. Cela étant dit, supposons maintenant que l'on ne formule pas une idée par le langage (fonction de communication et d'expression), cette idée demeure dans un esprit (monde mental) ou dans un cerveau (monde physique). Et il est possible à juste titre de croire que cette idée est réductible à un esprit ou à un corps. Pourtant, il peut arriver que la même idée soit dans l'esprit ou dans la tête d'une autre personne. C'est le cas, par exemple, du théorème de Thalès que les Egyptiens antiques et les Tchokwé du Mozambique connaissaient avant les Grecs antiques. Il s'ensuit que certains objets du

¹⁹ Popper préfère parler de plusieurs tentatives car, pour lui, il « est essentiel que ce schéma à trois niveaux comporte du pluriel : le premier niveau, le problème, peut rester au singulier ; mais pas le deuxième, que j'ai désigné comme essais de solution au pluriel » (Cf. *Toute vie est résolution de problèmes*, p. 15).

monde 3 poppérien, comme les objets logiques et mathématiques, ne sont pas réductibles au sujet connaissant et à l'expérience physique. C'est dire, au demeurant, que les aspects logico-mathématiques du monde 3 poppérien et le sujet connaissant sont dans le même rapport (analogique) que les enfants et les parents, les nids et les oiseaux, la toile et l'araignée.

Conclusion

Ce fut une erreur de Popper de soutenir à la fois le nominalisme méthodologique (l'usage instrumental des modèles théoriques, des concepts collectifs) et le réalisme métaphysique (l'existence du monde 3), car ces deux doctrines étant explicitement disjonctives, on peut penser qu'elles sont à tout coup exclusives, incompatibles.

Ce fut aussi une erreur de Popper d'affirmer que les institutions sociales appartiennent au « monde 3 au sens large », et d'affirmer en même temps qu'elles n'existent pas (dans le cadre de l'individualisme méthodologique).

Ce fut encore une erreur de Popper de penser le monde 3 comme un monde non humain, impersonnel, un peu à l'image du monde intelligible de Platon, tant il aurait pu le présenter comme un prolongement rationnel du sujet humain. C'est-à-dire comme une dimension intersubjective accessible uniquement à tout animal rationnel (l'homme) ; et ce d'autant aussi que l'expression poppérienne de « prolongement exosomatique » ne vise pas à faire du monde 3 un univers séparé ou en rupture fondamentale avec celui du sujet, contrairement à ce que pense Jean-Jacques Rosat dans le mot suivant : « *Par cette thèse, [la thèse du monde 3] Popper consomme sa rupture avec toute philosophie du sujet* » (K. R. Popper 1991, p. 17). Contre cette idée, nous disons qu'il y a l'ouverture, l'un à l'autre, du monde du sujet (ou monde 2 poppérien) et du monde 3 poppérien, à travers leur interaction (action et rétroaction).

Tout compte fait, ces erreurs poppériennes donnent la forte impression qu'on a affaire à une épistémologie opportuniste, qui essaie de tirer profit à tout prix de tout ce qui semble, à un moment donné, une excellente aubaine argumentative.

Il reste pourtant que si le terme « monde 3 » (ou « troisième monde ») est par trop osé ou « tiré par les cheveux », ce n'est pas pour autant qu'il n'y a pas derrière lui quelque chose résistant au rasoir d'Occam ; quelque chose qui présente une certaine autonomie ontologique, un certain comportement actif et réactif, et une certaine irréductibilité ontologique. Aussi, c'est tout à l'honneur de Popper d'avoir compris, comme ses devanciers (Parménide, Platon, Plotin, les stoïciens, Hegel, Bolzano, Frege), que « le rationnel est réel ». Autrement dit, la réalité n'est pas que physique et mentale. C'est en quoi, soutenir le nominalisme (contre l'essentialisme), comme Popper l'a fait, n'implique pas absolument une position « anti-métaphysique » (Dario

Antiseri *ibid.*, p. 48). D'où suit, en outre, que la réalité n'est pas uniquement dans l'effectivité et la nécessité, mais elle se trouve aussi dans l'éventualité ou la possibilité. A ce titre, le monde 3 poppérien, tout comme le monde physique (monde 1 poppérien), a une dimension propensionniste très prégnante (K. R. Popper 1992). D'ailleurs, la tendance à l'ontologie métaphysique de la physique contemporaine, avec par exemple la théorie des supercordes fondamentales, s'accorde avec la pente « onto-métaphysique » de l'épistémologie poppérienne. C'est-à-dire, pour reprendre une formule d'Heinrich Gomperz (Henrich Gomperz in Dario Antiseri *ibid.*, p. 48, Note 4), la tendance à accepter toute pensée spéculative sur des problèmes qui, pour le moment, ne semblent pas vouloir s'expliquer par une décision basée sur l'expérience.

Références bibliographiques

- ANTISERI, Dario (2004), *La Vienne de Popper. L'individualisme méthodologique autrichien*, trad. Nathalie Janson, Paris, PUF.
- HAYEK, Friedrich (1953), *Scientisme et sciences sociales*, Agora, Plon.
- MISES, Ludwig (1978), *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Kansas City, Sheed and McMeel, Inc.
- MISES, Ludwig von (1985), *L'action humaine*, Paris, PUF, coll. Libre échange.
- NADEAU, Robert (1999), *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, coll. Premier cycle.
- POPPER, Karl Raimund (1979), *La société ouverte et ses ennemis*, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, tome 2.
- POPPER, Karl Raimund (1984), *L'univers irrésolu. Plaidoyer en faveur de l'indéterminisme*, trad. Renée Bouveresse, Paris, Hermann.
- POPPER, Karl Raimund (1988), *Misère de l'historicisme*, trad. Hervé Rousseau augmentée et révisée par Renée Bouveresse, Paris, Pocket, coll. Agora.
- POPPER, Karl Raimund (1989), *La quête inachevée*, trad. Renée Bouveresse, Paris, Presses Pocket, coll. Agora.
- POPPER, Karl Raimund (1990), *La scienza e la storia sul filo dei ricordi*, Entretien avec Giulio Ferrari, Bellinzona, Jaca Book-Edizioni Casagrande.
- POPPER, Karl Raimund (1992), *Un univers de propensions : deux études sur la causalité et l'évolution*, trad. Alain Boyer, Paris, L'éclat, coll. Tiré à part.
- POPPER, Karl Raimund (1997), *Toute vie est résolution de problèmes Questions autour de la connaissance de la nature*, trad. Claude Duverney, Actes Sud, coll. Le génie du philosophe.

- POPPER, Karl Raimund (1998), *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, trad. Jean-Jacques Rosat, Paris, Flammarion, coll. Champs.
- POPPER, Karl Raimund (2000), *À la recherche d'un monde meilleur*, trad. Jean-Luc Evard, Paris, Editions du Rocher, Coll. Anatolia.

La mort : félicité et punition chez Platon

Pierre Hubert MFOUTOU

Tél : (00242) 06 963 16 25

E-mail : hubertmfoutou@gmail.com

Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo

Abstract

The platonic analysis of death allows us to conjecture that it is both liberation and migration. Death is liberation because our soul breaks with the incarnated condition and detaches itself from the body as a chain to become unmixed itself. Death is a migration because, as a result of the separation with its visible contour, the soul asserts itself as a free and happy entity (that is characterized by movement). She moves far into the distance: Hades. From then on, her new life depends on how she has lived her union with the body. As soon as she has undergone the influence of the body, or has disengaged herself from it, she will be entitled to bliss or punishment.

Keywords :

Body, death, liberation, migration, soul.

Introduction

Dans son dialogue intitulé *L'Apologie de Socrate*, Platon dénonce une représentation caricaturale qu'on se fait de la mort. Il pointe du doigt ce qu'on dit de la mort qui n'est pas la mort : « On la craint [la mort] comme si l'on était sûr que c'est le plus grand des maux. Et comment ne serait-ce pas là cette ignorance répréhensible qui consiste à croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas ? » (*Apologie de Socrate* 29a).

Lire la mort dans la perspective d'un mal, l'assimiler à une réalité épouvantable, c'est accepter de se faire prendre au piège d'une *opinion incertaine et suspecte*. D'où vient-il que l'homme se complaise dans le joug de cette ignorance répréhensible et accepte d'être un malade qui craint la mort ? N'a-t-il pas le droit de couper les chaînes de la *doxa* et de conquérir une forme de liberté à travers la découverte du vrai visage de la mort ? Ne peut-il pas remporter une victoire sur elle ?

Une telle interrogation nécessite qu'on se reporte à Platon. En effet, ce penseur immortel nous apporte une autre idée de la mort et invalide celle qui

est communément admise. A l'idée de la mort comme un moment où l'homme ne sera plus rien, où il entre dans le gouffre définitif du néant, Platon oppose celle de la survie liée au temps, de la résistance de l'âme à la destruction. Avec lui, la philosophie nous fournit les moyens de nous *décharger des humeurs nuisibles de la mort*, nous convie à comprendre le bienfait de l'échéance thanatique.

Platon nous délivre une grande leçon : lorsque nous mourons, tout ne meurt pas en nous. Si notre corps se désagrège, au rebours notre âme est promise à une existence éternelle. Le fondateur de l'académie se prononce en faveur de l'immortalité de l'âme ; il travaille de manière à fonder l'espérance devant la mort sur des preuves irréfutables.

En déployant les ressources de son génie métaphysique, Platon montre que la vérité impondérable de la mort ne se laisse pas enfermer dans le seul langage de la raison. Elle se laisse plutôt apprivoiser par une dyade constituée par la raison et la croyance qu'inspire le mythe. Pour pouvoir arracher une bribe de secret à la mort, il faut bien commencer par expérimenter *l'énergie joyeuse de la pensée*, étaler la force du raisonnement, épuiser le champ de la réflexion. Parvenu aux limites du discours réflexif, on peut faire *un changement de navigation*. On peut se tourner du côté du mythe et célébrer le divin car « *le divin et la mort sont inséparables* » (F. Dastur 1994, p. 80). Le mythe nous aide à nous déployer dans le labyrinthe de la mort. Par lui nous passons de la vie à la mort et de la mort à la vie. Nous devons donc saluer le probable qu'il nous propose. Nous n'aurions le droit de le mépriser qu'à une seule condition : trouver par nos recherches quelques conclusions meilleures et plus certaines. Si le philosophe est celui qui choisit la meilleure parmi les hypothèses, on peut reconnaître que dans le mythe platonicien, on a trouvé cette meilleure hypothèse, on a atteint quelque chose de significatif sur la mort. Geneviève Droz ne se trompe pas lorsqu'elle admet que le mythe platonicien représente « *ce que l'esprit humain face au mystère de la mort peut concevoir de plus édifiant* » (G. Droz 1992, p. 116).

Dès lors, notre préoccupation peut se cristalliser autour des interrogations suivantes : Y aurait-il un intérêt à faire une exposition sur la conception platonicienne de la mort ? Quelles conséquences pouvons-nous en tirer ?

Ce questionnement ouvre la voie d'une mise en ruine de la mauvaise lecture de la mort ; il nous amène à évacuer une fausse idée de la mort qui a gagné l'homme moderne. Celui-ci considère le moment thanatique comme « *un temps absurde, dépourvu de sens* » (M. Hennezel 1995, p. 16), voire comme un scandale insupportable. Pour se délivrer de la tyrannie des illusions d'une imagerie trompeuse (sur la mort) que dicte la sécheresse spirituelle de notre temps, il nous faut retrouver une idée noble de la mort, restituer sa signification profonde.

Notre travail se fera sur la base de l'herméneutique philosophique comprise comme l'art de l'élucidation du dit, la méthode capable d'aider le chercheur à donner un sens au texte, à *dire quelque chose de quelque chose*. Grâce à elle, le chercheur peut trouver l'intelligibilité, le sens profond (d'un discours) qui n'est jamais à la surface, mais qui généralement s'occulte derrière une forêt d'images et de symboles. Ainsi comprise, cette méthode sera d'un grand apport dans notre travail. Elle nous permettra de dévoiler l'essentiel (sur la mort) dans la diversité des formes de discours utilisés par Platon : rêves, dictons, citations sacrées, récits mythiques. Grâce à l'herméneutique, tous ces discours vont nous livrer leur message.

Nous essayerons d'imiter la démarche de Monique Dixsaut : interroger les dialogues de Platon par rapport au thème de la mort pour reconstituer son point de vue. Dans un premier temps, nous tenterons d'envisager la mort sous l'angle d'une duplicité : nous montrerons d'un côté qu'elle est une libération, une sortie de prison ; de l'autre, nous nous emploierons à dire qu'elle est un voyage, *une migration vers une autre terre*. En second lieu, nous essayerons de dégager les conséquences morales qui découlent de cette lecture platonicienne de la mort.

I- La mort, sortie de prison

Il ne paraît pas possible de saisir le sens de la mort comme sortie de prison sans au préalable dire un mot sur l'union de l'âme et du corps. La nécessité s'impose de rappeler avant tout que si l'homme est vivant, c'est parce qu'en lui cohabitent l'âme et le corps. C'est donc l'union de ces deux entités qui justifie l'existence de l'homme. Mais, comme ils sont des composantes de l'homme, l'âme et le corps constituent deux réalités irréductibles à ne pas confondre :

L'âme ressemble de très près à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même. Le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, non intelligible, multiforme, dissoluble, jamais, pareil à soi-même (*Phédon* 80a-80d).

La différence entre les deux composantes de l'homme est claire : l'âme suppose une réalité qui est de l'ordre de la divinité, de ce qui subsiste éternellement. Par contre, le corps correspond à ce qui se détruit, ce qui est dans la parenté de la matière. Il est le *relativement substantiel*²⁰.

Si pendant, le temps qui précède la mort, c'est-à-dire le temps de la vie, l'âme et le corps cohabitent, vivent une union dans la différence, il faut également noter que dans cette union se dessine la dépendance de la seconde entité vis-à-vis de la première : le corps est fait pour l'âme (*Phédon* 79b-80a). Le corps ne trouve sa raison d'être que par rapport à l'âme. Il n'est

²⁰ Le corps se réduit à l'image mortelle, à l'existence extérieure.

qu'une enveloppe qui a besoin d'un contenu (c'est-à-dire d'une âme). En réalité, si le corps est animé, s'il y a eu en lui une vie, cette vie lui est apportée par l'âme : « *l'âme vient dans un corps en y apportant la vie* ». (*Phédon* 105c-105e). L'âme est très exactement ce qu'il faut pour que le corps soit vivant. Elle est ce qui vivifie, cette réalité qui, en soi, porte la vie. Avant sa venue dans le corps, elle existe déjà : « *notre âme existait déjà avant d'entrer dans un corps* » (*Phédon* 92b-93a). Pour emprunter la langue hégélienne, « *l'âme a déjà existé pour soi avant cette vie et tombe dans la matière, s'unit à elle* » (F. Hegel 1988, p. 83). Et, lorsqu'elle s'installe dans un corps, cela suppose le refuge de l'invisible dans le visible, du divin dans le non divin. En d'autres termes, la venue de l'âme dans le corps correspond à l'installation de l'incorruptible dans le corruptible, de l'intelligible dans le non intelligible. L'âme se présente alors comme une étincelle divine qui s'enracine dans la matière. Et du coup, l'homme se conçoit comme « *une plante céleste* » (*Timée* 90a).

Une fois que l'âme s'est installée dans le corps, elle vit désormais *sous l'oppression des revendications démesurées et sans limites* de cette entité avec laquelle elle constitue une *union déconcertante*. L'âme est assiégée par les *prétentions mauvaises et déraisonnables du corps* ; elle est étouffée par les *déraisons des désirs*. L'essaim de ces désirs rassemblés en masse au-dedans du corps compromet véritablement la paix de l'âme. Entendu que dans cet essaim, les principaux désirs sont ceux relatifs à la nourriture, à la boisson et aux plaisirs de l'amour.

Sur ce point des principaux désirs, Joseph Moreau dit fort bien dans son ouvrage *La construction de l'idéalisme platonicien* que : « *Cette diversité des appétits sensibles, le désir, la faim, la soif et toutes les autres passions qui nous soulèvent compromet l'unité et l'identité personnelle* » (J. Moreau 1939, p. 241). Dès lors, le désir se présente comme ce qui tient l'âme en lisière. Par lui, l'âme ne trouve dans le corps qu'une hospitalité précaire : « *le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir (...) nous voilà entravés dans notre chasse au réel. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de chimères de toute sorte d'innombrables sottises (...)* » (*Phédon* 66a-67a).

Dans le corps, l'âme est soumise à un régime d'esclavage ; sa condition est celle d'une prisonnière. Dans le *Phédon*, Platon précise que l'âme, une fois installée dans le corps devient complètement enchaînée dans celui-ci, collée à lui. Désormais, le corps constitue pour elle une sorte de clôture. Dans ces conditions, l'âme « *est forcée de considérer les réalités au travers du corps, comme au travers des barreaux d'un cachot au lieu de le faire seule et par elle-même* » (*Phédon* 82c-83b). Elle n'est pas libre de contempler les réalités toute seule, de regarder les choses en elles-mêmes sans l'implication du corps. Elle ne peut atteindre l'objet de ses désirs, c'est-à-dire la vérité. Chaque fois qu'elle tente d'orienter ses efforts vers la vérité,

elle est abusée par les sens (*Protagoras* 356c). En lieu et place de la vérité, elle se saisit de l'opinion.

Le corps constitue pour elle une entrave, un obstacle à son épanouissement puisque tout ce qu'il éprouve, il ne l'éprouve pas seul mais dans le cadre de l'union : la faim, la soif, la souffrance, la folie, etc.

Le corps est donc un mauvais compagnon pour l'âme. Ce qui le caractérise en propre c'est d'être un mal qui contamine notre âme et nous « *ôte vraiment et réellement toute possibilité de penser* » (*Phédon* 66a-67a) ; il oblige l'âme « *à prendre les mêmes mœurs et la même manière de vivre* » (*Phédon* 83d-84a). Ainsi, l'âme est dominée par une réalité d'un autre ordre qu'elle. Elle se sent prisonnière et non maîtresse du corps. L'image du corps pour l'âme est celle d'un tombeau, d'une caverne, de la prison et des chaînes.

Mais, comment œuvrer à l'affranchissement de cette dimension véritable de notre être (l'âme) ? Comment la délivrer de la tyrannie du corps qui est si peu nous-mêmes ?

Pendant que nous sommes en vie, la solution provisoire qui s'impose est l'initiation à la philosophie et l'exercice permanent en elle. En effet, la philosophie a l'avantage et le privilège de nous plonger dans l'ascèse, de favoriser une mise à part de l'âme et du corps. On est d'accord avec Edgar Morin lorsqu'il affirme : « *Par l'ascèse s'effectue [chez le philosophe] la domination de plus en plus souveraine de l'âme sur le corps (...) A travers cette domination s'effectue alors la connaissance que ne viennent plus troubler les désirs et les rumeurs* » (E. Morin 1970, p. 226).

L'occupation de la philosophie est la poursuite d'un idéal : celui de se libérer de tout désir sensible, de toute inclination empirique, de conquérir l'autonomie de l'âme. On peut donc admettre que, la vie philosophique suppose l'exercice de la pensée, le privilège de la réflexion, l'effort de donner à son âme le commandement sur le corps. Cette vie consiste à se conduire d'une certaine manière, à *passer d'ici là-bas*, à mourir. La vie philosophique n'est pas le contraire de la mort ; d'ailleurs philosopher c'est rechercher la mort : « *en s'occupant de la philosophie comme il convient, on ne fait pas autre chose que rechercher la mort et l'état qui la suit* » (*Phédon* 63e-64d). Le philosophe recherche la mort en ce sens qu'il travaille à la néantisation de la nature corruptible. Il ne trouve pas d'agrément aux choses qui contentent la plupart des gens : « *fortune, intérêts privés, commandements militaires, succès de tribune, magistratures, coalitions, factions politiques* » (*Apologie de Socrate* 36b-34b).

Ce que le philosophe a à cœur c'est de se brouiller avec son propre corps, d'envoyer « *promener les honneurs chers à la plupart des hommes* » (*Gorgias* 526c). Comme tel, il manifeste le refus de s'affairer en tout sens, de se disperser dans la multiplicité. Par sa façon particulière de vivre, le

philosophe se trouve dans la posture d'un homme *séparé du corps*, oubliant tout ce qui, autour de lui sollicite son attention et le distrait.

Par une telle vie, le philosophe fait l'expérience d'une autre mort, celle qui consiste à libérer l'âme des *torpeurs du corps*. Il vit dans un état voisin de la mort (*Phédon* 63e-64d). Son âme est authentiquement immortelle puisqu'il participe à cette forme de vie qui l'arrache à *la coupe des appétits et au sensible*. Cette vie qui signifie *mutation en mort vivant* est digne d'être vécue. Elle est *la vie la plus avantageuse*. Par elle, l'âme s'oriente vers « *ce qui vaut le mieux sans concession de complaisance* » (*Gorgias* 513d) et trouve les soins qu'elle réclame. Suivre le chemin tracé par la philosophie, c'est avoir des titres à se libérer de l'influence du corps, siège de *l'épithumia*, de tout ce qui participe de nos pulsions les plus basses. On comprend aisément que la philosophie ne compromet pas ce qu'il y'a de divin en nous, au contraire ! Elle devient une entreprise par laquelle on peut se « *rendre semblable à la divinité autant que cela se peut pour un homme* » (*République* X 613b).

Toutefois, la meilleure opération que l'on puisse espérer pour obtenir la libération de l'âme c'est sa déliaison, sa séparation totale du corps au moyen de la mort qui nous fait mourir, c'est-à-dire de la mort qui nous fait passer à l'état de cadavre. Cette mort coïncide avec la fin de la tyrannie du corps (pour l'âme) ; elle correspond à un moment favorable à l'épanouissement de l'âme : lorsque l'âme est réellement déliée, « *elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours sauvages et de tous les maux de l'humanité* » (*Phédon* 80d-81d).

De là à dire que le moment thanatique suppose la délivrance, l'affranchissement de l'âme ou sa sortie de prison. Le temps de la mort est donc le temps où l'âme se dégage du corps comme d'une chaîne. A ce propos, Monique Dixsaut précise : « *La mort déliaison est aussi la mort séparation et délivrance* » (M. Dixsaut 2001, p. 224).

Dès lors, la victoire de l'âme sur les *irrationalités de la matière*, sur *les ressentiments et les sottises meurtrières* devient effective. Séparée de son contour visible, l'âme est désormais pure ; elle devient uniquement elle-même, sans mélange. Comme le dit pertinemment Goldschmidt, « *la libération par la mort la rend pure à sa place première* » (V. Goldschmidt 1988, p. 167). L'âme connaît alors un plein épanouissement puisque ses élans ne sont plus arrêtés par l'entrave mauvaise qu'est le corps. Elle devient une entité libre et heureuse. La mort au lieu d'être un anéantissement apparaît comme l'accès à une vie plus haute. Platon anticipe sur Edgar Morin qui dira après lui que : « *la mort est bien l'antithèse qui produit la synthèse supérieure de la vie* » (E. Morin 1970, p. 275). Le sort de l'âme après la mort, sa condition *post-mortem*, n'est pas à plaindre puisqu'elle

trouve l'occasion d'atteindre ce qu'elle a toujours désiré : « *nous aurons, semble-t-il, ce que nous désirons et prétendons aimer, la sagesse qu'après notre mort, (...) mais pendant notre vie non pas* » (Phédon 66a-67a).

La mort est l'occasion où notre être intime, notre partie divine, gagne ce qu'elle a toujours cherché : la connaissance vraie, la sagesse distincte de l'opinion qui caractérise la vie terrestre. Délivrée du corps, l'âme peut voir ce que celui-ci lui empêchait de voir : les archétypes, les essences véritables. La mort n'est plus à craindre puisqu'elle ne signifie plus une expérience de diminution ou d'anéantissement ; elle devient une chose ardemment souhaitée, une nécessité impérieuse : « *il nous faut nous séparer de lui [le corps] et regarder avec l'âme seule les choses en elles-mêmes* » (Phédon 66-67a).

Nous séparer du mauvais compagnon (c'est-à-dire du corps) signifie goûter un vrai bonheur : celui qui consiste à se porter « *là-bas, vers les choses pures, éternelles, immortelles, immuables* » (Phédon 79b-80a). Cette séparation tranchée qui s'opère entre l'intelligible et le sensible ouvre la brèche à la joie complète de l'âme, une joie qui naît de la perception des choses pures, des choses en elles-mêmes. En d'autres termes, la joie de l'âme surgit du fait qu'elle est désormais dans la compagnie des êtres semblables à elle, qu'elle intègre à nouveau la communauté des essences et connaît tout ce qui est sans mélange.

L'issue heureuse de la mort (qui nous fait mourir) est la déliaison des composantes de l'homme. À la suite de cette déliaison, le corps connaît la dissolution, l'évaporation. L'âme quant à elle résiste à la destruction ; elle fait l'expérience d'une sortie de prison et se meut vers un lieu intelligible. Mais qu'en est-il de ce voyage de l'âme vers un autre lieu d'existence ?

II. La mort ou la migration de l'âme

L'idée de la mort comme voyage n'est pas une invention platonicienne. Elle remonte aux plus anciennes civilisations : elle plonge ses racines dans les cultures méditerranéenne, sumérienne, hébraïque et égyptienne. En Grèce cette idée a été clairement exprimée par Homère, Hésiode, les poèmes orphiques et la mystique pythagoricienne. Platon hérite de cette idée, l'aménage, l'enrichit et la prolonge.

Il faut d'emblée préciser que le voyage dont il s'agit est spécial. Il ne concerne pas tout l'homme mais une partie de l'homme : l'âme indestructible. Dans ce voyage, il est question d'abandonner notre enveloppe corporelle²¹ dans ce monde visible pour aller avec l'âme seule au-delà du chaos empirique vers autre lieu d'existence : « *l'âme s'en va dans un lieu qui*

²¹ Cet abandon signifie que le corps compte moins que l'âme. Il est une défroque que l'on doit délaissier à un moment de l'existence.

est comme elle, noble, pur, invisible, chez celui qui est vraiment l'invisible » (Phédon 80a-80d). Elle effectue un mouvement, *une migration vers une autre terre*. Dans le *Phédon*, Platon nous présente le modèle d'un homme prêt à effectuer ce plus grand voyage : Socrate. Platon écrit à son sujet ce qui suit :

J'avais beau pensé que j'assistais à la mort d'un ami, je ne ressentais pas de pitié car il me semblait heureux, Echécrate, à en juger par sa manière d'être et ses discours tant il montrait d'intrépidité et de bravoure devant la mort si bien que je me prenais à penser que, même en allant chez Hadès, il y allait avec les faveurs des dieux et qu'arrivé là-bas, il serait heureux autant qu'on peut l'être (Phédon 58d-59b).

Il ressort de ces propos que la mort n'est pas un événement triste, puisqu'elle suppose en réalité un voyage chez Hadès. Elle mérite d'être accueillie avec un front serein du fait qu'elle est le départ pour un lieu où l'on peut expérimenter un vrai bonheur. Lorsqu'on est sur le point d'effectuer ce voyage, l'attitude convenable n'est pas la tristesse commune aux ignorants et enfants mais l'intrépidité et la bravoure propre au sage qui sait d'avance le bon sort qui l'attend. Le sage parvenu à la connaissance du vrai ne manifeste pas l'audace de se coller avec avidité à l'existence. Il n'est pas attaché à la vie terrestre et ne peut exprimer le regret de la quitter. Pour parler comme Schopenhauer, le sage évite le ridicule de « *trembler quand notre vie se trouve en danger* » (A. Schopenhauer 2002, p. 28). Il est convaincu que ce qui vaudrait le mieux pour lui, c'est de mourir, de quitter la terre pour aller habiter un nouveau monde. Refusant de regarder la mort comme un malheur, le sage manifeste une grande joie à l'image des cygnes²² qui, sentant l'heure de leur mort approcher, « *chantent plus mélodieusement qu'ils ne l'ont jamais fait parce qu'ils sont joyeux de s'en aller chez le dieu dont ils sont les serviteurs* » (Phédon 84c-84d). Le sage, qui réalise que son tour est arrivé, que la destinée l'appelle, se compare volontiers aux cygnes, ces oiseaux devins qui « *prévoient les biens dont on jouit dans l'Hadès, qu'ils chantent, se réjouissent ce jour-là plus qu'ils ne l'ont jamais fait pendant leur vie* » (Phédon 84a-85d). Loin de se rebeller contre la mort, il sait orienter son regard au loin, lire l'avenir. Il se découvre à l'approche de l'instant léthal comme celui qui va vers cet endroit où il a l'espoir d'obtenir dès l'arrivée ce dont il a été épris toute sa vie ; il « *espère aller chez les hommes de bien* » (Phédon 63a-63e).

Et ce voyage n'est pas simple, car la route qui mène à l'Hadès n'est pas unique. Sur cette route on trouve une multitude de bifurcations et de détours :

²² Avant Platon, Eschyle s'arrête sur cet oiseau. Dans ses tragédies, il admet que le cygne a ceci de particulier : « *il gémit son suprême chant de mort avant de s'éteindre* » (Eschyle, 1962, p. 290).

Le voyage n'est pas ce que dit le Télèphe d'Eschyle. Il affirme, lui, que la route de l'Hadès est simple ; moi je pense qu'elle n'est ni simple ni unique ; autrement, on n'aurait pas besoin des guides, puisqu'on ne pourrait se fourvoyer dans un sens, s'il n'y avait qu'une route. Il me paraît, au contraire qu'il y a beaucoup de bifurcations et de détours, ce que je conjecture d'après les cérémonies pieuses et les rites pratiqués sur la terre (*Phédon*, 107c-108c).

Contre la poésie qui se fait une représentation caricaturale du chemin de l'Hadès il faut dire, au nom d'une réflexion soutenue par un souffle quasi religieux, que ce chemin est un labyrinthe où l'on peut se perdre. Socrate ou *le sage pourvu d'une âme qui s'est exercée à la mort* est conscient qu'avec ses deux yeux et *l'oracle de sa pensée*, il ne peut discerner où conduit le chemin de l'Hadès ; il peut *s'égarer dans la succession des carrefours et labyrinthes, perdre la piste qui conduit à l'immortalité*. Le chemin d'Hadès est un réseau complexe où on a du mal à s'orienter, où on a besoin d'un guide. Ce guide est précisément un démon chargé de nous conduire. La mission du guide, du compagnon *post mortem* est claire : nous diriger d'ici-bas dans l'autre monde :

Après la mort, le démon que le sort a attaché à chaque homme durant sa vie se met en devoir de le conduire dans un lieu où les morts sont rassemblés pour subir le jugement. Après quoi, ils se rendent dans l'Hadès avec ce guide qui a la mission d'amener ceux d'ici-bas dans l'autre monde (*Phédon* 107c-108c).

Le voyage ne se déroule pas de la même manière pour l'âme du juste que pour celle du méchant :

Quoiqu'il en soit, l'âme réglée et sage suit son guide et n'ignore pas ce qui l'attend ; mais celle qui est passionnément attachée au corps comme je l'ai dit précédemment reste longtemps éprise de ce corps et du monde visible ; ce n'est qu'après une longue résistance et beaucoup de souffrances qu'elle est entraînée par force et à grande peine par le démon qui en est chargé (*Phédon* 107c-108c).

Le voyage est facile pour le juste mais difficile pour l'injuste. Cette facilité et cette difficulté qui caractérisent respectivement le voyage de l'un et de l'autre peuvent trouver une explication : c'est que l'âme du juste est mue par la force de la justice qui rend ses pas légers à suivre le guide sur la route d'Hadès, tandis que l'âme injuste ressent le poids de l'injustice qui alourdit ses pas et le rend incapable de suivre le guide. La justice et l'injustice suivies sur terre ont chacune leur part d'influence sur le voyage d'outre-tombe.

Le lieu qui marque à la fois la première étape du voyage et la fin de la mission du guide est le lieu du jugement : « *quand les morts sont arrivés à l'endroit où leur démon respectif les amène, ils sont d'abord jugés, aussi bien ceux qui ont mené une vie honnête et pieuse que ceux qui ont mal vécu* » (*Phédon* 113b-114b).

Après le jugement, toutes les âmes ne poursuivent pas le voyage dans la même direction. Les âmes justes sont autorisées à prendre « *la route de droite, celle qui monte et traverse le ciel* » (*Phédon* 63a-63e). Avoir l'autorisation de suivre ce chemin de droite est un *témoignage d'honorabilité*. Dans cette route toute unie et céleste, ces âmes peuvent accéder à « *une résidence qui leur est réservée* » (*Phédon* 63a-63e). Il appartient donc à l'âme du juste de rompre avec la demeure terrestre, d'aller en compagnie des dieux bons et sages dans un lieu assorti, un lieu où il y'a « *quelque chose qui, d'après les vieilles croyances, est de beaucoup meilleur* » (*Phédon* 63a-63e). Pour le juste, la fin du voyage correspond à une entrée dans la gloire.

Mais, alors, quelle est la direction des âmes injustes ? A la différence des âmes justes, les âmes méchantes sont dans l'obligation de prendre « *la route de gauche, celle qui descend* » (*République* X 614c) : elles sont placées sur la gauche et marquées de discrédit. Dans leur séjour souterrain, elles découvrent une géographie tout à fait particulière. Et cette géographie est essentiellement faite des cours d'eau : « *il y a aussi sous terre des fleuves intarissables d'une grandeur incroyable qui roulent des eaux chaudes et froides, beaucoup de feu et de grandes rivières de feu ; il y en a beaucoup qui charrient une boue liquide, tantôt pure, tantôt épaisse* » (*Phédon* 111c-112c). Parmi ces cours d'eau²³, on peut retenir : l'achérousiade, le pyriphlégeton, le styx ou le cocyte et l'archéron. La géographie souterraine est complétée par le tartare ou « *l'abîme le plus profond qui soit sur terre* » (*Phédon* 111c-112c).

Au livre X de la *République*, Platon ajoute des détails importants qui marquent la suite du voyage dans l'au-delà. En soutenant inlassablement l'idée que la mort est un voyage, Platon traduit un souci majeur : celui de corriger une désorientation première qui gagne souvent le vulgaire dont Criton constitue le modèle dans le *Phédon*. Criton s'imagine que Socrate est celui qu'il verra tout à l'heure sous la forme d'un cadavre. Pour Platon, après la mort de Socrate, le cadavre de Socrate n'est pas Socrate ; Socrate est l'âme qui se détache, qui effectue le voyage, qui va vers un lointain endroit auprès des dieux bons et des hommes meilleurs que ceux d'ici.

La crainte qui gagne le vulgaire au sujet de la mort est souvent dictée par une pensée réductionniste ; cette pensée consiste à réduire le sort de la personne décédée à celui de son cadavre. Elle nous fait oublier que le défunt est l'âme qui s'en va et non son cadavre. Le propre du vulgaire est de penser à tort que l'homme qui a quitté la vie s'identifie à son cadavre, à cet objet qui se distingue par la pourriture et l'odeur méphitique. Il trouve la raison de

²³ Pourquoi l'eau est-elle associée à la mort ? La réponse à cette question est simple : « *l'eau est la plus grande communicatrice magique de l'homme à la mort. Elle est à la fois le cosmos de la mort et le véritable support matériel de la mort* » ; l'eau est ce qui « *tient la mort dans sa substance* » (E. Morin 1970, p. 126).

mépriser la mort en s'arrêtant sur le traitement que subit le cadavre : soit l'inhumation, soit la crémation. Pour le vulgaire, la mort en tant que terme de la vie suppose ce moment où l'homme subit le sort d'une feuille morte qui compose le terreau ou celui d'une herbe sèche qu'on brûle. En réalité, quel que soit le traitement que subit le cadavre, celui-ci n'est qu'une *cage* dont l'*oiseau* est parti vers un autre lieu d'existence. Il est à l'image d'une défroque abandonnée et dont le propriétaire est allé au loin.

L'idée de la mort comme voyage née des vieilles traditions et prolongée par Platon n'a jamais perdu de force jusqu'à nos jours. Elle est intériorisée par les hommes de notre époque qui, pour annoncer le moment thanatique de l'autre, disent avec douceur des formules telles que : "*il nous a quittés*", "*il a rendu l'âme*", "*il est parti*". Par ces formules, les hommes de notre temps retrouvent, le chemin de l'espérance platonicienne, laquelle espérance dédramatise la mort, met en ruine la tourmente, la rage, le désespoir qui résultent de celle-ci.

A quoi nous conduit cette analyse platonicienne qui consacre la survivance de l'âme ?

III. Conséquences morales de la lecture platonicienne de la mort

III-1. De la récompense des justes

L'analyse platonicienne de la mort qui consacre la survivance de l'âme aboutit aux exigences de la morale selon laquelle les justes doivent être récompensés et les méchants punis. Elle culmine dans la différenciation entre les bons et les mauvais, tous appelés à recevoir une sanction dans la vie future. Usant des artifices du langage mythique, Platon montre que le sort des uns et des autres est arrêté par le tribunal suprême. Nulle âme ne peut échapper à la sentence de ce tribunal dont la compétence dépasse largement celle des tribunaux terrestres réunis. La particularité de ce tribunal c'est qu'il juge toute âme en fonction de sa vie passée, de son tort ou de son mérite. Devant ce tribunal, ce que chacun a fait pendant la vie *prend son véritable sens et tombe sur son auteur de son poids insoupçonné*. Dès lors, le tribunal de l'au-delà devient ce qu'Eschyle voyait en lui : ce lieu où la divinité « *exige des humains des terribles comptes* », où elle « *prononce chez les morts des sentences suprêmes* » (Eschyle 1962, p. 45).

Conformément à la sentence du tribunal suprême, les âmes sont réparties en deux groupes : les bons et les méchants ou si l'on préfère les justes et les injustes. C'est ici l'occasion d'indiquer que ce groupe composé d'âmes vertueuses ou bonnes est précisément celui des sages d'une éminente sainteté et des philosophes. Ceux-ci ont vécu dans la pureté. Ils se sont distingués pendant la vie terrestre comme des hommes de bonne race (*République II 366e*). Leur cœur a été à l'image d'un profond sillon où ont

pu germer de nobles desseins : ils ont médité non seulement leur propre bien mais aussi celui de la cité entière. Leurs pensées ont été orientées vers le bonheur de leur maison et celui de la nation. Hommes accomplis dans leur genre et sages, ils ont été capables de bonnes actions : libéralité, hospitalité, assistance (des autres), défense du peuple, etc. S'il est un qualificatif qu'ils méritent, c'est celui de citoyens sans reproche sur la terre, mieux de *panégyristes de la justice*. Ils ont accepté non pas d'être réputés justes mais de l'être réellement et cela au prix de plusieurs efforts. Entendu que ces efforts ont essentiellement consisté à dominer l'injustice inscrite dans l'âme en si petits caractères, à *vaincre la croyance en la réalité des choses sensibles si solidement établies en nous*.

Et la route que les justes ont suivi n'est pas celle qui est plane, celle qui *loge tout près de nous* et où l'on gagne tant qu'on veut et sans peine. Plutôt leur route a été celle de la sueur, celle où jonchent peines et difficultés. En suivant cette route, ils ont pu acquérir la maîtrise d'un art : *l'art d'être plus fort que soi-même* ou la tempérance. A l'issue du jugement, les justes ont droit à un prix particulier, ce prix au sujet duquel Socrate s'est écrié : « *Le prix est beau et l'espérance est grande !* » (*Phédon* 114b-115a). Ce prix agréable que reçoivent les justes n'est rien d'autre qu'un bonheur mérité dans les régions supérieures du paradis, la joie de vivre définitivement désincarnée en présence des dieux et des bienheureux :

Parmi ceux qui paraissent l'emporter quant au fait de vivre saintement, ceux qui se sont purifiés comme il faut par le moyen de la philosophie recevront leur récompense : ils vivront pour tout le temps à venir séparés du corps. Ils verront donc s'accomplir une fois pour toutes ce à quoi ils s'étaient employés pendant leur vie (J. Moreau 1939, p. 48).

L'idée de l'immortalité mérite d'être gravée dans notre mémoire pendant que nous sommes en cette vie. Une fois qu'on a compris que la mort ne détruit pas la vie, qu'elle la transforme, qu'elle sert de pont à une nouvelle vie où l'âme trouve un plein épanouissement loin de la chair des nerfs et des os blancs, on peut aussi réaliser que la condition pour que l'âme connaisse réellement cette vie heureuse dans le futur, c'est de bien se conduire pendant qu'on est encore sur la terre des hommes : « *il faut donc, dans le cours de sa vie, vivre le plus sainement possible* » (*Menon* 81b). Puisque l'âme est immortelle, purifions là dès avant notre mort. Ce qu'il ne faut pas ici-bas, c'est de se doter de la vue d'une taupe, de ne voir que les réalités éphémères de ce monde et profiter injustement des plaisirs actuels. Il faut plutôt acquérir la vue d'un lynx ou se doter des *jumelles ultramodernes* pour viser loin, pour percevoir l'horizon lointain de l'âme, sa destination ultime. Il est impérieux d'avoir une visée sur l'éternité qu'on appelle le salut de l'âme. D'où la nécessité de soigner sa conduite, de rationaliser ses actes, de respecter les normes de la justice : « *la justice fait partie des biens les*

plus importants, ceux en vue des effets qui en résultent, valent qu'on les possède » (*République II 367b*).

Platon ne nous convie pas à patauger dans la *boue du mal*. Ce à quoi il nous invite, c'est au contraire de tenir dans cette vie jusqu'au bout une conduite sainte. Au-delà de la conjugaison de plusieurs modes expressifs (raisonnement, récit, rêves, fables, etc.), il proclame dans son œuvre un message qu'on peut résumer en peu de mots : il est avantageux de vivre dans le bien. A ce propos, Jean Bernhardt souligne : « *chez Platon le joug du bien commande tout effort de vertu* » (J. Bernhardt 1970, p. 14).

Le bien mérite d'être chevillé dans notre agir. Ce qui incline à dire que tous nos actes pendant cette vie doivent être sous l'oriflamme déployée du bien. Il est ce don que nous devons offrir à l'âme de notre vivant ; il est la cible qu'un homme averti doit viser pendant qu'il est encore animé d'un souffle. Manquer de viser cette cible, c'est se montrer *mauvais archer de l'existence*.

Après cette évocation sur la récompense des justes, que dire de la punition des méchants ?

III-2. De la punition des méchants

L'œuvre de Platon n'est pas le lieu de la thématique unique et exclusive du sort réservé aux âmes vertueuses. Elle est aussi le lieu d'évocation du sort des méchants. Comme l'a su remarquer Emile Chambry, dans plusieurs dialogues de Platon, « *il s'agit surtout des séjours assignés aux justes et aux méchants* » (E. Chambry 1987, p. 98). Mais, si les justes obtiennent la récompense d'un prix infini, s'ils expérimentent un séjour dans la félicité parfaite, à l'abri du mal, dans la présence des dieux et des bienheureux, au rebours, quelle est la condition des méchants ?

Il nous semble important de rappeler avant tout que sous l'étiquette de méchants, Platon désigne tous ceux qui en cette vie se sont souillés par les vices du corps. Ceux-ci se sont laissés troubler par les passions, la folie, les amours sauvages, les plaisirs, les craintes, les chagrins, bref par tous les maux de l'humanité. Autrement dit, les méchants sont ceux qui, sous le rapport de l'âme, ont été d'un naturel mauvais (*République III 410a*), des hommes à la fois ignorants et dépourvus de mérite propre. Incapables de bonnes actions, ils se sont abandonnés à la puissance et l'autorité de l'injustice.

A leurs yeux, l'injustice a été le meilleur choix : ils ont trouvé que celle-ci « *possède une valeur indépendante de beaucoup supérieure en avantages à celle de la justice* » (*République II, 360d*). En, son nom, ils se sont enrichis, ils ont été élevés en dignité, ils ont pu mener une vie en rose, une vie douce qui n'a rien de commun avec la sueur, la peine et la difficulté. La voie librement choisie par les méchants est celle du dérèglement, de la

passion, de l'incontinence, de ce qui est agréable et aisé à se procurer (*République II* 360d). Poursuivant cette voie, certains se sont illustrés comme des archiloques, c'est-à-dire des bêtes rusées et artificieuses (*République II* 365c). Pour atteindre des objectifs qui leur étaient chers, ils ont eu malicieusement droit même à la peau des autres. Ces hommes ont été en cela *superlativement mauvais* au point d'être assimilés aux bipèdes sans plumes, aux animaux féroces ou aux bêtes fauves.

Au sens où l'entend Platon, les méchants se sont aussi et surtout distingués par le mépris de la sagesse. Toute leur vie terrestre a été sous le triomphe de l'ignorance, du mensonge, de l'injustice et de la violence. Au regard de leur vie passée, les méchants subissent dans l'Hadès un triste sort. A la différence des justes qui sont récompensés, les méchants sont châtiés. Ils sont condamnés à payer la rançon de leur inconduite antérieure. Ils moissonnent une fatalité de malheurs en conséquence des fautes commises (F. Châtelet 1965, p. 237).

Ceux qui sont considérés comme des grands coupables aux crimes inexpiables ont une sanction particulière. Ils sont précipités dans le tataré d'où ils ne sortiront jamais. Leur sort est analogue à celui des condamnés de la Bible qui, à l'issue du jugement, sont jetés dans l'abîme ; en ce lieu ils sont astreints aux pleurs et aux grincements de dents pour une durée infinie. Ayant outrepassé le seuil du réparable aux yeux du tribunal suprême, ces coupables aux crimes inexpiables se voient infligés la pire des sanctions : les tourments et les tortures pour l'éternité dans l'abîme centrale. Les âmes des méchants incurables ont en partage « *l'ombre où se plaît le mal, le tartare souterrain* » (Eschyle 1962, p. 363). Pour avoir atteint le mal dans son apogée, ceux-ci ont droit à une sanction extrême.

Par contre, ceux qui sont jugés criminels aux fautes graves²⁴ connaissent également les tortures du tartare, mais pour un temps. Le temps qu'ils passent dans le tartare suppose la durée qu'il faut pour payer dix fois chaque acte injuste : « *quelques graves erreurs qu'avaient jamais pu être leurs injustices envers autrui, quelque grand que soit le nombre des victimes de chacun d'eux, pour toutes ces injustices sans exception, ils acquittent la peine de chacune à tour de rôle : pour chaque injustice, une peine décuple* » (*République X* 615a).

Au terme du temps fixé par le tribunal suprême, les criminels aux fautes graves doivent obtenir le pardon de leurs anciennes victimes. La fin de leur misère est conditionnée par l'obtention du pardon de la part de ceux à qui ils ont fait du tort. Le chemin du purgatoire suivi par ces derniers a pour

²⁴ Dans les rangs des criminels aux fautes graves se découvrent « *ceux qui ont causé la mort d'un grand nombre d'hommes, ou bien été traîtres au pays, à l'armée, et qui ont jeté leurs concitoyens dans la servitude, ou participé à mettre autrui dans la condition misérable* » (*République X* 615b).

issue l'imploration des faveurs des anciennes victimes. Platon exprime de manière explicite le sort de cette catégorie de méchants :

Ceux qui sont reconnus pour avoir commis des fautes expiables quoique grandes, par exemple ceux qui, dans un accès de colère se sont livrés à des voies de fait contre leur père ou leur mère et qui ont passé le reste de leur vie dans le repentir ou qui ont commis un meurtre dans les conditions similaires, ceux-là nécessairement doivent être précipités dans le tartare ; mais lorsque après y être tombés, ils ont passé un an, le flot rejette les meurtriers dans le pyriphlégéon. Quand le courant les a portés au bord du marais achérousiade, ils appellent à grand cris les uns ceux qu'ils ont tués, les autres qu'ils ont violentés, puis ils les supplient et les conjurent de leur permettre de déboucher dans les marais et de les recevoir (*Phédon* 113b-114b).

Ce qui apparaît en filigrane dans ces propos, c'est l'idée que le groupe des méchants (jugés criminels aux fautes graves) mérite une grâce après un temps de souffrance, puisqu'ils n'ont pas agi de leur propre chef, mais sous l'effet de la colère. Ce n'est pas en tant que sujets normaux qu'ils ont commis des forfaits, mais en tant que sujets commandés par ce que la sagesse populaire nomme courte folie, c'est-à-dire la colère. Voyant leurs peines s'achever, ils sont appelés à devenir des coupables repentis. On comprend que les peines des âmes moyennes, celles qui ont à la fois pratiqué la justice et l'injustice sont des peines purifiantes.

L'idée de la sanction des méchants se répète dans l'œuvre de Platon aux fins expresses d'une interpellation de la race humaine. En effet, si Platon admet à plusieurs reprises que le mal a des terribles conséquences dans l'outre-tombe, c'est pour nous faire comprendre que ce n'est pas un avantage pour l'homme de vivre dans celui-ci. Platon ouvre la brèche à une exhortation morale et religieuse²⁵ qu'on peut résumer, en peu de mots, ainsi qu'il suit : *pensons à ce qui nous attend dans l'Hadès et tâchons de vivre et de mourir dans la pratique de la justice et des autres vertus*²⁶. Il traduit en quelque manière un sentiment commun à l'ensemble de l'humanité : la crainte du châtement pendant et après la vie. Platon a su donc *moraliser la relation de l'homme à sa faute et préparer la voie du christianisme*.

Conclusion

L'analyse platonicienne de la mort est en rupture avec l'idée que l'homme se fait habituellement de cette notion. Le propre de l'homme, est de lire la mort dans la perspective d'une fin, d'un signe de finitude. Souvent il voit en elle un désastre, *un abîme vertigineux aux profondeurs insondables*. Même quand il tente de quitter la basse échelle du sens commun pour

²⁵ Platon se donne à lire comme le *philosophe qui se fait prédicateur*.

²⁶ Platon marque une parfaite convergence avec Eschyle qui conseille de ne pas avoir scrupule à faire ce que la justice veut d'autant plus que le tribunal impartial de l'au-delà, suivant leurs mérites, traite « *les méchants en coupables, en justes les cœurs droits* » (Eschyle 1962, p. 52).

s'élever vers la haute échelle de la science, l'homme ne parvient qu'à une conclusion superficielle selon laquelle *la mort est une désorganisation de la totalité structurée qu'est le vivant* ; elle est une brisure de l'être ; bref, elle est synonyme d'éroulement et de ruine. Le discours habituellement tenu sur la mort n'est pas de nature à apaiser l'homme, cet animal malade qui craint la mort. Ce discours laisse plutôt l'angoisse envahir l'homme. Il ouvre la brèche aux larmes et à la déploration, au mépris ou au dédain de la mort qui se traduit par la volonté de s'en détourner.

Dans son œuvre, Platon nous convie à une nouvelle façon de lire la mort. Il s'y emploie à *la dépouiller de toute connotation tragique ou pathétique*. La grande trouvaille à laquelle il parvient après avoir suivi le chemin des preuves de démonstration et de l'espérance (mythique) est la suivante : la mort ne fait pas mourir tout l'homme. Elle fait mourir une partie de l'homme : le corps, le sensible ou la matière, cette dimension qui est si peu nous. La mort ne concerne en rien ce qui nous fait vivre et qui mérite d'être nommé, c'est-à-dire l'âme.

Lorsque la mort intervient, pendant que notre corps se corrompt, notre âme qui suppose notre être propre, notre essence intelligible résiste à la destruction. Notre âme est donc immortelle. Dire que l'âme est immortelle, c'est affirmer qu'elle ne connaît pas de fin, qu'elle se pérennise dans le temps, se maintient dans la durée. La mort, pour Platon, est simplement le temps de la déliaison, de la désunion, voire de la libération de *l'âme immortelle prisonnière du sensible*. Elle suppose ce moyen par lequel l'âme s'affirme comme une entité libre et heureuse. Devenue libre, l'âme immortelle est caractérisée par le mouvement. Elle se meut précisément vers un lointain endroit : l'Hadès. Elle passe de ce lieu vers un lieu intelligible. Et lorsque l'âme effectue le départ pour un autre lieu, elle n'emporte pas la vie en général, mais sa vie, celle qu'elle aura menée. Hadès est donc ce lointain endroit où l'âme est appelée à vivre une autre séquence de la vie. Et cette autre séquence de la vie, cette nouvelle existence de l'âme dépend de la manière dont elle a vécu son union avec le corps. Dans le cas où « *elle s'est complètement mélangée et soumise à lui (le corps), elle sera défigurée, alourdie et condamnée au mal suprême* » (Phédon, introduction de M. Dixsaut p. 92). Si l'âme a été victorieuse du corps, si elle a su *s'affranchir des fausses convictions, des faux désirs, des fausses valeurs que lui dictait le corps*, elle peut goûter les félicités des bienheureux, passer sa nouvelle vie dans la demeure des dieux, en *leur compagnie tout le temps qui reste*. On peut reconnaître que les hommes doivent recevoir le sort qu'ils méritent. Une fois morts, les justes sont récompensés et les méchants châtiés. Avec Platon, la mort n'est plus la fin de l'existence ; elle devient *la suite de la vie à laquelle elle met fin*. Cette nouvelle idée présente dans l'œuvre de Platon, *dialogue désormais avec nous*. Grâce à elle, nous avons l'assurance que *le corridor sombre et froid de la mort conduit à la vie, que derrière le masque hideux du trépas s'occulte la vie*. Nous savons désormais qu'il faut quitter le

monde à la belle fortune, opposer à la mort un front serein après avoir vécu loin du mal et des crimes de tout genre.

Références bibliographiques

- BERNHARDT (J.), *Platon et le matérialisme ancien*, Paris, Payot, 1970.
- CHATELET (F.), *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.
- DROZ (G.), *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992.
- DASTUR (F.), *La mort, essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.
- DIXSAUT (M.), *Le naturel philosophe, essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
- ESCHYLE, *Tragédies*, Paris, Belles-Lettres, 1962.
- GOLDSCHMIDT (V.), *Les dialogues de Platon*, Paris, P.U.F, 1988.
- HEGEL (G.W.F), *Leçons sur Platon*, Paris, P.U.F, 1988.
- HENNEZEL (M. de), *La mort intime*, Paris, Robert Laffont, 1995.
- JASPERS (K.), *Les grands philosophes, Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus*, trad. C. Floquet, J. Hersch, N. Naef, X. Tilliette, Paris, Librairie Plon, 1966.
- MOREAU (J.), *Construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939.
- MORIN (E.), *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tomes I et II, trad. Léon Robin, avec la collaboration de J Moreau, Paris, Gallimard, 1977.
- PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier ; Flammarion, 1987.
- PLATON, *Protagoras, Euthydème, Ménexène, Ménon, Cratyle*, trad. E. Chambry, Paris, GF-Flammarion, Paris, 1986.
- PLATON, *Parménide, Théétète*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1988.
- PLATON, *Phèdre*, trad. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1980.
- PLATON, *République*, trad. R Baccou, Paris GF-Flammarion, 1986.
- PLATON, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad. E. Chambry, Garnier Flammarion, 1987.
- SCHOPENHAUER (A), *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad Jean Lefranc, Paris, Nathan, 2002.
- ROBIN (L.), *Platon*, Paris, P.U.F, 1968.

Les lieux théoriques de la disjonction contingente entre science et métaphysique : Contribution à la critique d'une illusion épistémique

Didier NGALEBAYE

Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo

Introduction

Aristote commence *La Métaphysique* par le propos suivant : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et plus que toutes les autres, les sensations usuelles »²⁷. Isaac Asimov aussi ouvre son monumental *Univers de la science* en écrivant : « Au commencement (ou presque) était la curiosité. La curiosité, le désir impérieux de savoir n'est pas une caractéristique de la matière inerte »²⁸.

Par leurs propos respectifs, les deux théoriciens placent la *curiosité*, le désir de savoir, au point de départ de l'itinéraire épistémique qui conduit la conscience humaine de l'ignorance qui s'ignore à l'ignorance qui se connaît, ou de la *doxa* à l'*épistèmè*. En effet, cette curiosité suscita l'*étonnement* de l'homme face au spectacle de la nature, puis le *questionnement* et la *réflexion*, par lesquels il entreprit de chercher et de trouver des réponses à ses demandes de savoir au sujet des trois grandes questions concernant l'origine de l'univers, la place qu'y occupe l'homme et le destin de celui-ci après sa mort. Dans cette obligation épistémique de transformer les *questions*

²⁷ ARISTOTE, *La Métaphysique*, Tome 1, traduction française J. Tricot, Paris, Vrin, 1995 (paragraphe 980 à 21). Etant donné que pour Aristote, *l'homme est un animal raisonnable*, il s'agit précisément d'entendre : *Tout homme est poussé de l'intérieur par sa nature* (la raison, dont la curiosité est la manifestation) *à savoir*. Dans la mesure où le spectacle du monde pousse l'homme à s'étonner, à se questionner et à réfléchir, cette poussée intérieure vise la connaissance des principes premiers ou des causes premières du monde, en résumé : *la connaissance de l'Être de tout étant*, en tant que fondement de toute *ontologie* et de toute *sagesse*.

²⁸ I. ASIMOV, *L'Univers de la science*, Manilles, Editions Nouveaux Horizons, 1986, première phrase de l'introduction.

en réponses, l'homme a été amené à engager sa réflexion sur le cosmos suivant l'un ou l'autre des *modes de pensée* ci-après : le mythe, la religion, la philosophie et la science, ayant chacun son mode opératoire spécifique.

Le troisième mode de pensée, la *philosophie*, est resté dans une relation d'*inclusion*, ou de *conjonction nécessaire* avec la *science* pendant le Moyen-âge et les Temps modernes, au-delà desquels, les deux approches du monde plongent progressivement dans l'*exclusion mutuelle*, que la *philosophie analytique* et le *Cercle de Vienne* radicaliseront, en conférant au penser la tâche technique de procéder au dépassement de la métaphysique²⁹ par l'analyse logique du langage. La *science*, ou précisément, la *technoscience*, avec sa triple prétention de puissance, d'efficacité et d'efficience par rapport aux grandes attentes de l'homme sur terre, se tenant désormais face à la *métaphysique*, il y a plus d'une bonne raison pour interroger périodiquement la nature logique de leurs rapports. A cet égard, dans notre réflexion, nous soulevons le *problème* de la nature logique des rapports entre science et métaphysique, que certains auteurs présentent souvent avec assez de *partialité*, selon qu'ils le font à partir et en fonction de l'une ou l'autre posture, pour en arriver généralement à des conclusions pratiquement parallèles, comme « *science* » et « *pseudoscience* », ainsi que le montre l'histoire de la philosophie analytique.

Par-delà la *dichotomie* habituellement établie entre science et métaphysique, y'aurait-il possibilité de penser leurs rapports en toute transversalité méthodologique ? En présupposant l'existence de lieux théoriques communs entre science et métaphysique, la réflexion va s'employer à vérifier en quoi la *disjonction contingente* serait la nature logique nécessaire des relations qui les uniraient, dans l'espoir de dégager un *horizon épistémologique-transversaliste* du rapport entre ces deux approches intellectuelles du réel, dans l'option de l'appropriation véritable du sens de celui-ci par l'irrépressible désir humain de savoir véritablement.

En mettant à contribution la *méthode* qui consiste à penser prospectivement le sens du réel partant de son *symbole* considéré comme *symptôme*, en raisonnant par l'absurde, la réflexion se déploiera autour de trois axes : (1) rapports historiques entre science et métaphysique, (2) identification des lieux théoriques communs et (3) disjonction contingente comme mode d'articulation transversaliste des approches scientifique et métaphysique du monde.

L'objectif de cette réflexion est de retrouver, d'énoncer et de propulser l'*impensé* dont le discours rationnel (philosophie et science) aurait

²⁹ Ici, la *métaphysique* n'est pas toute la philosophie, mais la *partie* de celle-ci qui s'occupe, en général, de la problématique du sens de l'expérience de l'homme au monde, à côté de l'épistémologie, de la philosophie des sciences, de la philosophie morale et politique, de la philosophie de l'art, de la philosophie de l'esprit (...).

dû et/ou pu partir, pour se donner explicitement à lire ensuite dans son économie.

I. Rapports historiques entre science et métaphysique

Deux gestes théoriques, presque contemporains, peuvent suffire à situer la modalité de la relation entre science et métaphysique : au niveau interne à la philosophie et à son niveau externe. En général, et par-delà le sens étymologique d'ancrage aristotélicien du concept de « *méta-physique* » (au-delà du physique)³⁰, une fois que la séparation entre science et philosophie a été consacrée, vidant ainsi de tout contenu l'expression classique : « *la philosophie est la mère des sciences* », quand il a été donné à Kant d'effectuer sa critique de la métaphysique, entrevoyant son projet de faire de celle-ci une science rigoureuse, *la métaphysique a cessé d'être l'ensemble de la philosophie*, pour devenir seulement une partie de celle-ci qui, non seulement, va au-delà du physique, mais aussi, interroge la problématique transversale du sens de l'expérience de l'homme au monde, en face de l'apport de la technoscience. Comment prendre conceptuellement en charge cette situation inédite ? Deux pistes, entre autres, peuvent être envisagées.

I-1. La métaphysique comme phénoménologie et l'ontologie comme métaphysique

Comment la métaphysique a-t-elle quitté le tout de la philosophie, pour en devenir la partie précise et polémiste face à la science, historiquement issue de ses entrailles ? L'on peut se souvenir que Husserl, qui a été le maître de Heidegger, a travaillé à ramener le tout de la philosophie à sa figure phénoménologique, dessinée notamment dans *Ideens* (1913, quand Russell et Whitehead publient *Principia mathematica*), tandis que Heidegger, émancipé, et disciple indiscipliné, voudra ramener la phénoménologie à sa figure ontologique, esquissée dans *Être et Temps* (1927, c'est-à-dire une année après la constitution expresse du *Cercle de Vienne*). Marleine Zarader situe clairement le rapport, et aussi, l'écart de l'un à l'autre, ainsi qu'elle le note : « *S'il est vrai que la conscience se rapporte à ses objets par un mouvement d'ouverture et non d'emboîtement, c'est*

³⁰ Le terme de « *méta-physique* » sera appliqué à l'œuvre d'Aristote par Andronicos de Rhodes. Pour définir la philosophie comme métaphysique, Aristote lui-même emploie un discours très codé : « *Il est une science qui considère l'Être en tant qu'Être, et qui considère en même temps toutes les conditions essentielles que l'Être peut présenter. Cette science-là ne peut se confondre d'aucune manière avec les autres sciences, qui ont un sujet particulier, puisque pas une de ces sciences n'étudie d'une manière universelle l'Être en tant qu'Être ; mais, le découpant dans une de ses parties, [25] elles limitent leurs recherches aux phénomènes qu'on peut observer dans cette partie spéciale. C'est ce que font, par exemple, les sciences mathématiques* » (Aristote, Livre 4 (traduction saint-Hilaire, 1838), Chapitre 1, §1. [1003a] [21]).

qu'avant tout rapport à l'objet, elle est déjà constituée par une ouverture préalable. C'est en cela qu'elle n'est plus conscience, mais dasein »³¹.

D'une certaine manière, l'on peut considérer que Heidegger *dépasse* son maître Husserl de la sorte, mais d'une autre manière, ce dépassement supposé fait lui-même l'objet d'un autre dépassement, lorsque change le niveau et la perspective de lecture de l'objet du discours. Ainsi, dans le cadre du débat sur le rapport de la métaphysique à l'onto-théologie, en rapportant et confrontant les approches de Martin Heidegger et d'Etienne Gilson, P. Aubenque indique ce qui suit :

Ce processus de substitution a été décrit de façon convergente par Gilson et par Heidegger : essentialisation de l'existence selon Gilson, abandon de l'être à l'étantité selon Heidegger ; oubli de la distinction d'essence et d'existence selon Gilson, oubli de la différence ontologique selon Heidegger ; dans les deux cas, oubli de l'être, s'il est vrai que l'être implique cette différence et peut-être même ne fait qu'un avec elle. On comprend que cette analyse critique se prolonge dans le projet prospectif d'un dépassement de la métaphysique, au moins de la métaphysique qui a prévalu jusqu'ici, ou encore dans un projet de déconstruction, qui ne vise pas nécessairement à la destruction de la métaphysique, mais à la mise au jour de sa structure cachée pour en surprendre le défaut interne (F. Aubenque 2009, p. 19).

Ce point sur les polémiques internes à la figure métaphysique de la philosophie s'avérait nécessaire, en ce qu'il montre dans quel état se trouve la métaphysique avant de se mettre en rapport avec la science, puisque le projet carnapien de dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage avait été lancé dès 1931.

I-2. Science et pseudoscience dans le paradigme analytique

A partir du XXe siècle, le rapport entre science et métaphysique est philosophiquement pensé, notamment, dans le cadre des études de *philosophie analytique*, initiées par Frege, Russell, Whitehead et Wittgenstein, et amplifiées par les membres du *Cercle de Vienne* (Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, Moritz Schlick, que visitaient périodiquement Hans Reichenbach, Philip Franck, Alfred Tarski, Karl Popper, Kurt Gödel), et dont la doctrine est le *positivisme logique* ou *l'empirisme logique*, tandis que *l'analyse logique du langage* est la technique qu'elle utilise, pour passer les énoncés métaphysiques au crible de la raison, et en discriminer les *énoncés non doués de sens*, les siens, dans lesquels, le signe se disjoncte nécessairement du sens, d'avec les *énoncés doués de sens*, ou scientifiques, en face, dont la particularité technique est d'entretenir une conjonction nécessaire entre le signe et le sens. Le protocole analytique considère comme doué de sens tout énoncé empirique, issu des

³¹ M. ZARADER, « Etre et Transcendance chez Martin Heidegger », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3 -1981, p. 310.

sciences expérimentales, ou logique, issu des sciences formelles. La tendance à construire des langages formels et formalisés, issue de Frege, va s'amplifier, notamment, dans le discours du premier Wittgenstein, avant d'être atténué dans le discours du second Wittgenstein. Ce *clivage* entre les deux tendances *contraires*, et non *contradictaires*, de l'œuvre de Wittgenstein sera à l'origine de l'éclatement de la philosophie du langage en deux principaux courants, dont l'un s'inspire du *Tractatus*, en privilégiant le langage formalisé, tandis que l'autre prendra appui sur les *Investigations*, pour mettre en avant le langage ordinaire, tout en reconnaissant la pluralité des jeux de langage, qui ont chacun leurs règles et leurs lieux spécifiques de déploiement. Afin de mieux mettre en lumière la différence conceptuelle entre *science* et *pseudoscience*, toute l'économie du discours analytique repose sur la *dichotomie faits/valeurs*, pour traduire les objets respectifs de l'une et de l'autre, en échos au *principe de neutralité axiologique*³², énoncé par Max Weber, bien que ce principe fasse, depuis quelque temps, l'objet d'une relativisation stressante quant à son applicabilité fructueuse³³.

L'intensité interne des débats au sein de la philosophie analytique, d'essence anglo-saxonne, est allée jusqu'à dépasser la frontière et atteindre sa voisine « *continentale* », ancrée dans le terroir d'origine de la métaphysique (Allemagne, France,...), dans le sens d'une transversalisation des deux protocoles, pour aboutir à son évolution vers le *modèle de philosophie post-analytique*, autour de Quine et Putnam, entre autres, et dont le sens du questionnement consiste à *dépasser la dichotomie faits/valeurs*, mais sans encore trouver le concept pertinent devant porter cette nouvelle expérience de pensée. Dépasser la dichotomie faits/valeurs, c'est aussi et surtout, *rapprocher la science de la métaphysique*, en échos tant au *réalisme scientifique* qu'à la *métaphysique des sciences*. Cet effort de rapprochement prend deux directions : une première direction, qui montre comment *la métaphysique naît du travail scientifique lui-même*, et une deuxième direction, qui insiste sur la *nécessité de la collaboration entre science et métaphysique*, par-delà leurs spécificités procédurales. Dans le premier cas, l'on peut situer la réflexion épistémologique de Michael Esfeld, présentée dans l'article : « Le réalisme scientifique et la métaphysique des sciences », dont l'auteur lui-même décline ainsi les résultats :

³² Dans *Le savant et le politique* (texte de 1919, publié chez Plon en 1959, avec la préface de Raymond Aron), Max Weber établit la différence entre les métiers de savant et de politique, sous le concept célèbre de *Principe de neutralité axiologique*, qui recommande l'effort, concernant les matières humaines ou sociales, de préserver les nécessaires marges de l'*objectivité*, fondement de l'universalité du Savoir.

³³ Un certain nombre de travaux sont publiés sur et contre la thèse de Weber, pour en souligner la difficulté pratique d'application, comme celui de Roland Pfefferkorn, « L'impossible neutralité axiologique. Wertfreiheit et engagement dans les sciences sociales », Raison présente, Nouvelles Editions Rationalités, 2014, in *Réduction et émergence dans les sciences sociales*, pp. 85-94.

La première distinction abordée était celle entre propriétés intrinsèques et relations (structures). J'ai soutenu que la question de savoir si ce qui existe primordialement dans le monde ce sont des propriétés intrinsèques ou des structures est une question physique. Par conséquent, c'est un argument physique dérivant de la théorie quantique et de la théorie de la relativité générale, qui est avancé pour pouvoir avancer que les structures l'emportent sur les propriétés intrinsèques dans le domaine physique fondamental. La deuxième distinction dont il a été question dans cet article était celle entre propriétés catégoriques et propriétés causales. L'argument standard contre la théorie des propriétés comme étant intrinsèques et catégoriques est un argument purement métaphysique. J'ai montré comment cet argument s'applique également aux structures. Il devient en ce cas, un argument physico-philosophique, car il concerne l'interprétation des structures décrites en termes physiques (M. Esfeld in Anouk Barberousse 2008, p. 24).

Dans le deuxième cas, G. Isaye S. J. présente les conclusions de son article « La métaphysique et les sciences » dans les termes suivants :

L'hétérogénéité des points de vue impose l'obligation d'une humilité sincère et au métaphysicien et à l'homme de science. Aucun des deux ne peut s'ingérer dans le domaine de l'autre. Mais l'unité de l'être, ou corrélativement l'unité de la vérité, impose également une collaboration. Le métaphysicien pourra par sa méthode justifier critiquement les fondements des recherches scientifiques. Et le savant pourra fournir au métaphysicien des données précieuses ; la métaphysique et la morale s'enrichiront par l'interprétation métaphysique des critères phénoménaux³⁴.

Prise historiquement, la réflexion d'épistémologie interniste d'un Bernard d'Espagnat émerge successivement dans l'un et l'autre cas décrit ici. En effet, dans l'article « Physique et Réalité, une introduction à la question », il conclut ainsi :

L'ensemble des données que j'ai rappelées me conduit à des conclusions bien définies que je présenterai brièvement comme suit. Il est clair qu'au cours de leur histoire – ou, disons plutôt, de leur préhistoire – les hommes se sont construits des concepts utiles à leur existence. Et il est clair aussi qu'une des questions « brûlantes » qui se pose à qui cherche la vérité est : « devons-nous juger que ces concepts correspondent au réel – à ce qui « vraiment est » – ou qu'ils sont, tout au moins, une bonne approximation du réel ?³⁵.

Par cette position, l'auteur pose le problème, d'une part, de la double face du réel, et d'autre part, de la pertinence des énoncés scientifiques, qui est au principe de la rigueur du discours rationnel (philosophie et science), au sens où Kant écrit que « *des pensées sans matières sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles* » (E. Kant 1987, p. 110). C'est quand

³⁴ G. S. J. ISAYE, « La métaphysique et les sciences », p. 751.

³⁵ Bernard D'ESPAGNAT, « Physique et Réalité, une introduction à la question », [en ligne], pp. 10-11, *Académie des sciences morales et politiques* –[http : //www.asmp.fr](http://www.asmp.fr), consulté le 29 décembre 2016, à 09 heures 31.

ces deux bouts du discours sont nécessairement articulés que, l'on peut éviter l'impertinence, la légèreté, l'abus de langage.

Par ailleurs, et abordant le volet de son étude sur le rapport entre la physique, la métaphysique et la rationalité, Bernard d'Espagnat conclut son propos clairement de la sorte :

Il semble incontestable que, pris dans son ensemble, un tel problème relève au premier chef d'une pensée extrascientifique mais où pourtant une voix prépondérante doit être donnée à la raison. Ceci suffirait à montrer qu'une pensée de ce type demeure aujourd'hui légitime et même nécessaire³⁶.

Dans ce propos, et même s'il ne le dit pas clairement, l'auteur montre aussi bien les limites de la science, ses rapports à la métaphysique, que la nécessité de regards multiples sur des problématiques transversales et « *extrascientifiques* ». En ce sens, des questions traditionnellement réservées à la métaphysique sont désormais posées à la philosophie à partir des innovations scientifiques engageant le présent, le sens de la vie humaine sur terre et son devenir même. Simone Bateman et Jean Gayon, qui ont réfléchi sur la question, concluent leur article, « L'amélioration humaine : trois usages, trois enjeux », comme suit : « (...) *Quelle que soit la strate de signification, le terme enhancement renvoie à un ensemble d'actions réelles ou projetées qui visent à augmenter les potentialités du corps humain, voire en créer de nouvelles. La majorité de ces actions repose sur une réorientation de techniques nées d'abord sur le terrain du soin, ou de la compensation médicale ; les technologies convergentes (NBIC) élargissent le spectre des possibles, et permettent à certains d'afficher des objectifs plus ambitieux, que certains jugent inquiétants. C'est dans ce contexte que le terme enhancement s'est imposé* »³⁷.

Par ces technologies biomédicales, l'héritage et le présent de la nature humaine sont tirés au-delà de leur réalité et nourrissent la réflexion de l'homme sur son devenir.

II. Identification des lieux théoriques communs entre science et métaphysique

Au terme de l'examen du point 1 (*rapports science et métaphysique*) de la réflexion en cours, lesdits rapports se montrent, mais ne s'énoncent pas clairement, pour payer la dette wittgensteinienne. A cet égard, il est nécessaire de repérer et identifier quelques lieux théoriques communs entre

³⁶ Bernard D'ESPAGNAT, « Physique, métaphysique et rationalité », in *Esprit*, n°191, mai 1993, pp. 91-98, ici, les pages 97 et 98.

³⁷ S. BATEMAN et J. GAYON, « L'amélioration humaine : trois usages, trois enjeux », [en ligne], in *Médecine-Sciences*, p. 13, consulté le 04 décembre 2016, à 09 heures 58.

science et métaphysique, pouvant tirer l'impression courante de parallélité de leurs rapports vers une transversalité opérationnelle, de disjonction nécessaire vers une disjonction contingente, dans le but de capitaliser la pluralité des regards sur la complexité des problèmes du sens, au sujet desquels, la curiosité humaine exige plus et toujours de clarté.

II-1. Concernant l'objet du discours

Pour transformer progressivement ses inquiétudes ou questions en réponses, la conscience humaine historique a coulé sa réflexion dans les modes de pensée que sont le mythe, la religion, la philosophie et la science, avec plus ou moins de bonheur dans cette quête de vérité, à laquelle l'entendement humain ne sait pas renoncer. Si ces thématiques sont communes ou transversales aux approches mythique, religieuse, philosophique et scientifique du monde, la *manière* de les aborder change, toutefois, d'un mode de pensée à un autre. Le mythe est plus complexe qu'on ne l'a pensé³⁸, selon qu'il est *populaire* ou *intellectuel*³⁹; la religion opère sous le mode de la *dogmaticité*, dans la mesure où le texte sacré, écrit ou oral, ne doit souffrir d'aucune remise en question. A cet égard, on peut dire que *la dogmaticité est l'attitude théorique commune au mythe et à la religion face au monde*. De leur côté, et comparées au mythe et à la religion, la philosophie et la science ont théoriquement en commun *la rationalité* comme attitude épistémique face au monde, bien que chacune d'elles en fasse un usage différencié. Ici, la *rationalité* émerge, d'une part, quand l'homme perçoit les limites de sa raison naturelle, et la nécessité inverse de son usage méthodique dans la quête de véridicité, et d'autre part, quand les sujets épistémiques s'aperçoivent de la nécessité de la *discussion*, contextuelle ou transhistorique, devant permettre aux quêteurs du sens de *confronter* leurs approches, de telle manière qu'une recherche présente tienne compte des précédentes et ait le grand souci de ce qu'en pensera la postérité : *alors, le cogito ouvre au cogitamus, fondement de l'universalité du savoir*. Ainsi, à peu près tous les philosophes et professeurs de philosophie (anciens et émergents), qui ont eu à se préoccuper de la *nature logique* de cette discipline, au regard de la quête humaine de vérité, et comparativement aux approches mythique, religieuse et scientifique de la vérité, relèvent que *la philosophie est une discipline intellectuelle*

³⁸ J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Gallimard, 1985. L'auteur conçoit l'avènement de la pensée rationnelle ou du logos comme la résultante d'une *rupture discontinuiste* d'avec le mythe, ce que l'histoire aussi bien de la philosophie (Platon, *mythe de la caverne*) que des sciences (Dominique Lecourt, *L'espoir de Pandore*) ne montre pas.

³⁹ Nous appelons « *populaires* », des mythes qui circulent trans-générationnellement dans l'imaginaire collectif, souvent en contexte anthropo-sociologique d'oralité, mais dont les auteurs ne sont pas identifiés ; en face, sont « *intellectuels* », des mythes utilisés par leurs auteurs comme instruments pédagogiques d'illustration de la portée épistémologique du discours rationnel (Platon, Balandier,...).

essentiellement critique, et que ce caractère critique lui garantit sa *pérennité historique* et la préserve d'une *chute dans le dogmatisme irrationnel*. A titre d'exemple significatif, contentons-nous de ce qu'en dit Popper⁴⁰ : « *Il n'y a pas de meilleure synonyme de « rationnel » que « critique » ; la croyance, bien sûr, n'est évidemment jamais rationnelle : il est rationnel de suspendre la croyance* » (K. R. Popper 1977, p. 124). Plus loin, il commente ainsi la même idée : « *Je défendais l'idée que l'un des meilleurs sens du mot « raison » ou « raisonnable » était celui de la disponibilité à la critique : ouverture à la critique d'autrui et promptitude dans la critique de soi* » (K.R. Popper *ibid.*, p. 166). Ainsi articulée, la rationalité s'ouvre à l'*historicité*.

Les quêtes philosophique et scientifique de la vérité se font en s'appuyant sur deux fondements théoriques constants :

1. Le *postulat pour la méthode*, qui veut que nulle recherche ne se fasse sans méthode, au point où, même la pluralisation du jeu méthodologique chez Feyerabend est encore un recours préjudiciel à la méthode ;
2. Le *méta-principe critique*, qui structure et configure l'esprit de toute méthode, vue comme instrument de discipline de l'entendement du quêteur du sens, ballotté entre intuition et raison, découverte et justification (Norwood Russell Hanson 2001) ; en marquant la différence entre le *principe*, en tant que norme de pensée et d'actions de portée universelle, d'avec la *loi*, entendue comme norme de pensée et d'actions de portée limitée, l'on peut voir que *la critique* se déploie en philosophie et en science sous des formes multiples, mais tenues par un même fil sensé les conduire de l'étonnement à la découverte de la Vérité, moyennant la justification du parcours.

Sur cette double base théorique partagée, l'on peut considérer que toute la quête philosophique et scientifique du sens du réel s'effectue au moyen des principes et lois suivants :

⁴⁰ Mais, sans oublier ce qu'en dit Kant, qui entendait toujours par « *Métaphysique* » ce que nous disons de la Philosophie : « *La métaphysique est ainsi le complément de toute culture de la raison humaine, et ce complément est indispensable, même en laissant de côté son influence comme science, sur certaines fins déterminées. En effet, elle considère la raison d'après ses éléments et ses maximes suprêmes qui doivent servir de fondement à la possibilité de quelques sciences et à l'usage de toutes. Que comme simple spéculation, elle serve plutôt à prévenir les erreurs qu'à étendre nos connaissances, cela n'ôte rien à sa valeur, mais lui donne plutôt de la dignité et de la considération ; car elle est ainsi la censure qui maintient l'ordre, la concorde générale, et même le bon état de la république scientifique, et qui empêche des travaux hardis et féconds de se détourner de la fin capitale, le bonheur universel* » (Kant E., *Critique de la raison pure*, traduction française Jules Barni, revue par P. Archambault, Préface de Luc Ferry, GF Flammarion, Paris, 1987, p. 632).

1. Le principe de la bivalence, qui est déterminant dans la logique classique, et qui suppose que « toute proposition (tout jugement), qu'elle soit analysée sans prise en compte de sa structure interne (calcul des propositions) ou en prenant en considération sa figuration structurelle (calcul des prédicats), ne peut et ne doit avoir que l'une des deux valeurs de vérité que sont la véridicité (V) ou la fausseté (F) »⁴¹ ;

Ce *principe* de bivalence se physicalise à travers les lois logiques⁴² principales, que sont :

- la *loi d'identité* qui, fondant la constance et la clarté permanente de l'ordre conceptuel portant sur la dynamique évolutive objective, s'énonce ainsi : *un être donné doit être en tout espace et en tout lieu identique à lui-même* : $A=A$;
 - la loi de non-contradiction, qui s'énonce : sous un même rapport de temps et d'espace, il n'est pas vrai qu'un être soit à la fois lui-même et autre chose : $\neg(A \wedge \neg A)$;
 - la *loi du tiers exclus*, qui rejette principiellement la possibilité d'une troisième voie entre l'affirmation et la négation, en postulant que l'une d'elles doit être nécessairement vraie et l'autre fausse : $p \vee \neg p$;
 - la loi du tiers inclus qui, issue de Stéphane Lupasco⁴³, postule qu'une actualisation (et la potentialisation du terme antagoniste) ne sont jamais totales, mais laissent toujours une ouverture pour la possibilité d'une troisième actualisation minoritaire contradictoire, notée : T (tiers inclus) ;
2. le *principe de l'inter-permutabilité* selon lequel, de deux propositions ayant la même valeur logique, il est autorisé que l'une soit permutée dans l'autre, quel que soit le contexte ; ce principe tire la logique classique au-delà d'elle-même ;
 3. le *principe de l'existentialité*, qui postule l'existence d'un domaine d'interprétation des expressions qui ne doit pas être un ensemble

⁴¹ C. Z. BOWAO, « *Identité et pluralité logique* », in Actes de la 3^{ème} Semaine congolaise de Philosophie, « Philosophie et histoire », Brazzaville, 4-6 juin 1992, Brazzaville, Editions Presse et Culture, 1993, pp. 59-75. Sans impliquer la dualité, ce principe sera élargi par les logiques plurivalentes, notamment chez Heyting, qui distingue : le vrai, le faux et l'indécidable.

⁴² Il convient de signaler que ces trois premières lois relèvent précisément de la logique classique d'ancrage aristotélicien.

⁴³ S. LUPASCO, « Valeurs logiques et contradiction », in *Revue philosophique*, n°1 à 3, tome CXXXV, janvier-mars 1945, Paris, France. L'on peut aussi trouver cet article sur : <http://reciprocidad.chez.tiscali.fr/valeurs.html>

vide, de façon que chaque signe de l'univers du discours puisse y trouver son sens pertinent ;

4. le *principe de l'abstraction de l'infini actuel*, qui permet techniquement de construire des raisonnements sur des objets non constructifs, ainsi que la possibilité de les hypostasier au moyen des collections infinies prenant la forme des constructions transfinites⁴⁴ ;
5. le *principe de la double négation*, qui postule que la négation d'une proposition donnée équivaut logiquement à son affirmation : $\neg\neg p = p$; il est la base logique du raisonnement par l'absurde ;
6. le *principe de raison suffisante*, dont la formulation leibnizienne⁴⁵, malgré sa nuance antérieure et postérieure, inspire l'idée qu'aucune cause ne peut être donnée au monde sans cause causante ; ce principe non logique, mais onto-logique, pourrait être formalisé de la sorte : $(A \leftarrow b)$, pour montrer comment l'étant a besoin de justifier son existence par l'Être de tout étant, afin de sortir de la contingence pour la nécessité ontologique.

En considérant ainsi philosophie et science dans leur *protocole opératoire partagé* (recours au postulat pour la méthode et au méta-principe critique, recherche permanente de la vérité), et dans leur historicité, le meilleur dénominateur commun entre elles, aujourd'hui, semble être celui de *savoir interrogé*, auquel la communauté des chasseurs du sens parvient, lorsque la conscience épistémique humaine sort de son état d'innocence et de naïveté face au monde – la doxa – pour accéder à l'état de vigilance active et durable, grâce à la mise à contribution permanente du méta-principe critique : l'*épistémè*. Ce *savoir critique*, parce qu'interrogé, on peut en

⁴⁴ Les principes 2, 3 et 4 sont énoncés par Bertrand Russell dans *La méthode scientifique en philosophie*, traduit de l'Anglais par Philippe Devaux, Paris, Payot, 2002.

⁴⁵ Dans *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (Paris, PUF), Leibniz énonce : « Dans l'ordre de la nature (les miracles mis à part), il n'est pas arbitraire à Dieu de donner indifféremment aux substances telles ou telles qualités ; et il ne leur en donnera jamais que celles qui leur seront naturelles, c'est-à-dire qui pourront être dérivées de leur nature comme des modifications explicables [...] qui seraient ou miraculeuses, ou sans rime et sans raison ; cela serait sans rime et sans raison, que Dieu fit des miracles ordinairement ; de sorte que cette hypothèse fainéante détruirait également notre philosophie, qui cherche les raisons, et la divine sagesse qui la fournit » (pp. 93-94).

Dans *La monadologie*, il précise : « Nos raisonnements sont fondés sur deux principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux » [31] « Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues » [32], (Leibniz, *La monadologie*, édition électronique de Daniel Banda, complétée le 15 octobre 2002 à Chicoutimi, consultée le 23 septembre 2017, à 02 heures 06 minutes.

trouver les traces linéaires d'avènement chez Platon, et complexes chez Bachelard⁴⁶.

Ainsi, *savoir critique* ou *savoir interrogé*, nous apparaissent comme le statut épistémologique le plus pertinent, tout en étant pratiquement transversal aux approches scientifique et philosophique (métaphysique) du monde, et moyennant lequel, *ces approches cesseraient d'apparaître comme paradigmatiquement parallèles*. Un pas serait fait sur le chemin du *besoin d'unification complexe de la connaissance humaine* dont l'homme est à la fois l'acteur, le bénéficiaire et le bourreau.

III. La disjonction contingente comme mode d'articulation transversale des approches scientifique et métaphysique du monde

Dans cette 3^e et dernière partie de la réflexion, la geste pensante s'appuie sur les ouvertures canoniques que donne le carré logique, pour tenter d'apprécier la contingence des propositions scientifiques et métaphysiques.

III-1. Le carré logique comme instrument technique d'appréciation pertinente de la contingence des propositions scientifiques et métaphysiques

Bertrand Russell, dans « L'essence de la philosophie : la logique » (2002, p. 65), commence son propos ainsi qu'il suit :

Tous les problèmes dont nous avons parlé et dont nous parlerons par la suite peuvent se réduire, pour autant qu'ils soient spécifiquement philosophiques, à des problèmes de logique. Et ceci n'est pas accidentel, étant donné que tout problème philosophique, soumis à une analyse et à une élucidation indispensable, se trouve ou bien n'être pas philosophique du tout ou bien être logique, dans le sens où nous employons ce terme.

On peut indiquer, entre autres, que « *tout* » est un quantificateur universel, « *ou bien* » est un connecteur de *disjonction non stricte*, et l'appréciation de la contingence des propositions scientifiques et métaphysiques fait partie de ces problèmes que Russell ramène au champ logique. Et, dans ce champ, le *carré logique* est l'instrument de référence absolue, lorsque l'on veut construire ou apprécier des propositions internes ou externes à n'importe quel « *univers du discours* » (G. Boole 1992).

Énoncé verbal d'un *jugement*, où la pensée affirme ou nie un rapport entre un *sujet* et un *prédicat*, la *proposition* est la forme que l'entendement donne à la pensée, pour exprimer, à travers le langage, ce qui a été pensé

⁴⁶ Ici, la notion d'« *obstacle épistémologique* » à la constitution de l'esprit scientifique est capitale, telle que Bachelard la déploie dans *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1983, et *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1968.

silencieusement, en l'absence du pensé, objet du discours, et d'autrui, l'autre sujet pensant, l'interlocuteur. Les logiciens distinguent d'une part, les propositions catégoriques, et d'autre part, les propositions modales.

3.1.a. Des propositions catégoriques

Sont dites *catégoriques*, des propositions dans lesquelles l'assertion ne dépend d'aucun autre élément extérieur conditionnant sa vérité. Elles ne sont ni *hypothétiques* (celles où la vérité de la seconde, dite *conséquente*, dépend de façon épistémologique de la vérité de la première, appelée *antécédente*), ni *disjonctives* (celles qui sont liées par le connecteur de *disjonction*), traduisant, soit la *disjonction stricte* (impliquant le choix véritable entre l'une des deux propositions), soit la *disjonction non stricte* (qui égale les deux propositions, faiblissant ainsi le principe même du choix). En ce sens, la proposition catégorique est, soit *assertorique* (énonçant une simple assertion, sans la poser comme nécessaire), soit *apophantique* (énonçant un rapport uniquement susceptible de véridicité ou de fausseté), soit *apodictique* (énonçant une proposition nécessairement vraie).

Cette catégorie propositionnelle s'exprime essentiellement à travers la *logique aristotélicienne des termes*, dont le carré logique est le témoignage réglementé par quatre normes régulant l'opposition des propositions catégoriques :

- a- Deux propositions *contradictaires* ne peuvent être ni vraies, ni fausses ensemble ; si l'une est vraie, l'autre est fausse (A-O ; E-I) ;
- b- Deux propositions *contraires* ne peuvent être vraies ensemble, mais elles peuvent être fausses ensemble (A-E) ;
- c- Deux propositions *subcontraires* ne peuvent être fausses ensemble, mais elles peuvent être vraies ensemble (I-O) ;
- d- La proposition *subalternée* (I ou O) suit la nature apophantique de sa *subalternante* (A ou E).

La *catégorie de l'opposition*⁴⁷, demeure aussi vague que confuse, tant qu'elle n'est pas spécifiée en ses modes : contradiction, contrariété, subcontrariété et subalternation, le tout permettant d'en définir, soit la compatibilité, soit l'incompatibilité.

3.1.b. Des propositions modales

À côté des catégoriques, sont dites *modales*, des propositions où l'affirmation ou la négation subit la modification de l'un des quatre modes suivants : *possible*, *impossible*, *contingent*, *nécessaire*. En dépit du fait qu'en règle générale, dans les propositions modales, le *modus* et le *dictum* (l'événement de la proposition) peuvent se combiner de seize manières, en

⁴⁷ Un concept devient *catégorie*, lorsque son extension atteint son terme logique et ne peut plus évoluer, comme l'*Univers*.

considérant leur *qualité* (affirmative ou négative) et l'équipollence (équivalence) qui s'établit entre certaines propositions (Ex : *Il n'est pas vrai que, si un enfant ne meurt pas, qu'il ne grandisse pas* équivaut logiquement à *Il est nécessaire que l'enfant grandisse*), la complexité de la théorie de l'opposition des modales s'accroît davantage avec l'introduction de leur *quantité*, ainsi que le précise la règle : « *La règle sera la même encore pour les propositions nécessaires, c'est-à-dire que l'universelle privative se convertit en universelle, et que chacune des deux affirmatives se convertit en particulière* »⁴⁸.

Les logiques modales constituées ambitionnent de formaliser les énoncés échappant au type de propositions empirico-descriptives et apophantiques, dans une perspective non classique, tout en traitant des modalités de *possible* et de *nécessaire*, en toute rigueur du discours. Comme le relève Gilbert Hottois, le *dictum*, ou l'événement et principe directeur de la proposition, permet de régler les modus en tant que « *modes d'inférence valide dont l'origine remonte à la logique stoïcienne et qui sont aujourd'hui intégrés à la logique des propositions. Les deux modes les plus utilisés sont le modus (ponendo) ponens et les modus (tollendo) tollens* » (Gilbert Hottois 1990, p. 148). Ces différents modes s'obtiennent en combinant principalement les quatre types de propositions catégoriques : A, E, I et O du carré logique. Sur cette base, *trois règles* fondamentales régulent la théorie de l'opposition des propositions modales, qui s'appliquent précisément par elles (F. Chenique 1975, p. 170) et selon la qualité uniquement.

R₁ : L'opposition des propositions modales doit porter uniquement sur le *modus* et non sur le *dictum* (celle des propositions catégoriques portant sur le dictum), réservée à celle des propositions catégoriques. Dans cette proposition contradictoire : *Il est possible que la pluie tombe* et *Il est possible que la pluie ne tombe pas*, le dictum est rendu négativement ; mais, en disant : *Il n'est pas possible que la pluie ne tombe pas*, on voit bien que l'opposition porte sur le modus : *il n'est pas possible*, et non sur le dictum : *que la pluie tombe*.

R₂ : Malgré ce type de nuances, qui repose sur la différence du niveau de réalité et de langage correspondant, à la base, l'opposition des propositions modales repose sur les mêmes règles que celles des

⁴⁸ ARISTOTE, *Premiers analytiques*, Livre 1, Section 1^{ère} : Formation du syllogisme, Chapitre II : Conversion des propositions modales, pp. 21-22 ; la règle citée se trouve au §1, traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrangé, 1966, numérisé par Philippe Remacle <http://remacle.org>, nouvelle édition numérique http://docteurangelique.free.fr_2008, consultée le 23 septembre 2017, à 02 heures 26 minutes.

catégoriques, avec la particularité que la *négarion du nécessaire* offre un double aspect instructif à la réflexion épistémologique : le *non nécessaire* : le contingent, peut se présenter, soit au niveau du *possible*, soit au niveau de la réalité existante ou contingente. Il en résulte la considération que l'existence contingente et la possibilité sont deux aspects niant le nécessaire : sur le double plan logique, du rapport du catégorique au modal, et ontologique du rapport de l'Être de l'étant à l'étant⁴⁹.

R₃ : La règle précédente concerne les *propositions contingentes* (au sens que l'univers aristotélicien du discours donne à ce concept), dont elle définit deux particularités (P) :

P₁ : *Les propositions contingentes sont susceptibles de subir une transformation, antistrophê (conversion non stricte), dont le résultat permet d'obtenir une proposition équivalente, en renversant l'affirmative du dictum en négative, et réciproquement, comme dans cet exemple : Il est possible que toute Palévousa soit une belle femme équivaut logiquement à Il est possible que nulle Palévousa ne soit une belle femme [Il n'est pas possible que toute Palévousa soit une belle femme]. Cette règle de transformation des contingentes laisse une ouverture épistémologique, qui permet d'intégrer certaines formes imparfaites de syllogismes à la théorie générale des syllogismes modaux.*

P₂ : *Toute proposition contingente recèle une double proposition contradictoire dont la première est obtenue par la négation du modus qui garde le dictum affirmatif (Il est possible que toute Palévousa soit belle et Il n'est pas possible que toute Palévousa soit belle), [A, E], tandis que la deuxième contradictoire s'obtient, en faisant porter la négation aussi bien sur le modus que sur le dictum (Il n'est pas possible que toute Palévousa ne soit pas belle, qui équivaut logiquement à Il est [donc] nécessaire que toute Palévousa soit belle).*

Ce type d'enchaînements logiques concernant les propositions modales se poursuit aussi sur la quantité du dictum, dans un premier cas, *sans l'intervention de la quantité du dictum*, et dans un deuxième cas, *avec l'intervention de la quantité du dictum*. Dans le premier cas, le carré des oppositions selon les modalités comporte les exigences propositionnelles de *nécessité d'existence* (A), *d'impossibilité d'existence* (E), de *possibilité d'existence* (I) et de *contingence d'existence* (O).

⁴⁹ C'est concernant le sens de l'ouverture entre l'un et l'autre que s'explique et se comprend le débat entre Heidegger et Husserl.

C'est sur cette base classique que se lèveront les différentes tentatives non classiques de formalisation de ce précieux instrument logique (Boole, Frege,...).

III-2. Essai d'appréciation de la contingence du rapport entre propositions scientifiques et métaphysiques au moyen des canons du carré logique

A cette étape de la réflexion, ce détour et ce bref séjour dans le carré logique des règles structurant l'opposition des propositions catégoriques et modales permettent-ils d'apprécier la contingence des propositions scientifiques et métaphysiques ? C'est ce que cette dernière partie tente de montrer, à défaut de pouvoir le démontrer, *ce qui se montre ne se disant pas en trop*, sous peine d'abuser du langage : « *Ce dont on ne peut parler, il faut le taire* » (L. Wittgenstein 1990, 7). Fort de ce qui précède, lorsque l'on décolle conceptuellement de la *langue-objet*, pour regarder les choses au niveau du *méta-discours*, on peut s'apercevoir que la *disjonction contingente* est, en réalité, le mode d'articulation transversale des approches scientifique et métaphysique du monde, sous le rapport du besoin humain de connaître le monde véridiquement, pour pouvoir agir suivant cette connaissance, qui n'est pas elle-même son propre objectif : *le nivellement des réalités appelle celui des langages, qui implique celui des fins*. Une première perspective permet de voir que *la considération de la disjonction nécessaire entre science et métaphysique est une illusion d'optique épistémique liée triplement à la confusion sur la nature des objets de discours*, ainsi que l'on peut le voir dans la philosophie grecque présocratique. Parménide dit : *L'Être est, le non-être n'est pas*. Héraclite lui répond : *Il faut que les philosophes soient avertis de bien des choses* (frag. 35) ; *la sagesse consiste en une seule chose : à connaître la pensée qui gouverne tout et partout* (frag. 41) ; *toutes choses sont un* (frag. 50) ; *pour ceux qui sont en état de veille, il y'a un seul et même monde* (frag. 89) ; *la sagesse consiste à dire des choses vraies et à agir selon la nature tout en écoutant sa voix* (frag. 112) ; *la Nature aime à se dérober à nos yeux* (frag. 23).

Y'a-t-il *contradiction*, opposition totale et forte entre les deux ? Suivant les termes de référence du carré logique : non ! Seule la *contrariété*, l'opposition faible, permet de comprendre la disjonction contingente entre les deux, en mettant en avant la différence ontologique résidant entre l'Être et l'étant. La science porte son regard sur la face étantique ou phénoménale du réel, pendant que la métaphysique reste rivée sur le sens de l'Être, sa face nouménale.

Dans le cadre des travaux d'*épistémologie interniste*, quand un scientifique d'origine perçoit les limites de son regard sur le réel, cherche à franchir la frontière, pour regarder autrement le même réel, il devient métaphysicien, comme le signifie Bernard d'Espagnat dans *A la recherche*

du réel (1980). On peut observer cette situation avec la *théorie physique du Big-bang* qui, au-delà de l'explication physicaliste de l'origine de l'univers, comme résultant de l'éclatement originel de l'atome en morceaux qui, pour certains, *s'éloignent* indéfiniment du centre de gravité où la catastrophe cosmique eut lieu à T0, sous le concept de l'*Univers en expansion*, tandis que pour d'autres, et après s'être éloignés, ces morceaux de matière ont tendance à *revenir* vers le centre de gravité où eût lieu la catastrophe, sous le concept d'*Univers en contraction*⁵⁰. Mais, quand la témérité interrogative pousse certains physiciens à poser la *question de l'avant-Big-bang*, le modèle éclate, et les recherches y afférentes vont, depuis, dans les directions de la *théorie des cordes*, qui interroge les *interactions fondamentales* et le *rayonnement*, de la *gravitation quantique à boucles*. En général, la recherche des *traces de l'avant-Big-bang* se fait à partir des *ondes gravitationnelles* et du *rayonnement fossile*. Par ce type de questionnement, on voit que la science s'intéresse aussi bien aux questions relatives à l'origine de l'univers, à l'actualité du monde qu'à son devenir, comme la philosophie, sous sa figure métaphysique. Ici, *science et métaphysique s'intéressent aux mêmes problématiques concernant le séjour de l'homme sur terre*, mais conduisent leurs enquêtes rationnelles visant la vérité de manières différentes. Seule la confusion des niveaux de réalité et de langage pousse certains esprits à conclure faussement à la *nécessaire disjonction* entre elles. A la place, on sait combien les *recherches biomédicales* en cours alimentent et prolongent tout le questionnement métaphysique sur l'humanisme, le posthumanisme et le transhumanisme, et dont le fond thématique vient de l'actualité de la technoscience⁵¹.

Ces réflexions prolongent le débat sur le rapport entre science et métaphysique, au niveau externe, autant qu'elles font resurgir le débat d'essence analytique, au niveau interne, sur la dichotomie supposée entre *science* et *pseudoscience*. En effet, chaque objet du discours humain, passé, actuel et potentiel, est par sa nature déjà complexe. Seul, l'angle de regard choisi par le quêteur du sens en donne une impression de simplicité, qui s'efface dès l'instant où la question environnementale est posée, celle concernant, d'une part, l'impensé du discours, l'avant-objet du discours, et d'autre part, la finalité du savoir à construire, s'il est possible de distinguer l'*objet* (immédiat) d'avec l'*objectif* (médiat). Dans cette mesure où l'objet du discours est ontologiquement complexe, la critique post-analytique de la dichotomie fait/valeur ne règle pas le problème, au sens où elle ne trouve pas encore le concept pertinent qui permettrait de penser cet objet déjà et

⁵⁰ Telles sont, sans exclusivité, les deux principales tendances de la théorie du Big-bang.

⁵¹ A ces égards, on peut, par exemple, consulter fructueusement la réflexion de Joël Molinaro de l'Institut catholique de Paris : *Le post-humanisme entre humanité élargie et fin de l'humanisme*, de même que le dossier coordonné par Klauss-Gerd Giescen : *Transhumanisme et génétique humaine*, avril 2004.

toujours complexe, qu'Olivier Dekens, à la suite de Nietzsche, appellerait : « *complexe-tissage* » (O. Dekens 2008). Dans la *relation signe-sens*, qui caractérise épistémologiquement le rapport entre l'homme et le monde, le sujet du discours se retrouve, là, face à un nouvel objet, *un sens sans signe*, un objet innocent. Pour surmonter et complexifier cette dichotomie, il importe de *combinaison des deux termes basiques* (D. Ngalebaye 2016), en créant un nouveau par la mise en proximité syntaxique et sémantique de la racine du premier (*fait*) avec la terminaison du deuxième (*valeur*), de façon à obtenir le *faiseur*, comme objet ontologiquement déjà complexe du discours humain, dont la science étudiait jusqu'ici la face visible, tandis que la métaphysique en interroge la face invisible. Le devenir de la recherche de la vérité devrait apprendre à étudier combinatoirement le *faiseur*, dans le cadre des équipes inter-pluri-disciplinaires et internationales, afin d'éviter toutes sortes de réductionnisme. Ainsi, face à la pauvreté comme *faiseur*⁵², l'acquis intellectuel est qu'il s'agit d'une thématique simplement économique ; mais, en interrogeant sa face invisible, d'autres dimensions peuvent apparaître, qui seraient : spirituelle, culturelle, politique, génétique, etc. Il en ressort que la *métaphysique des sciences*⁵³ à construire (questionnement philosophique issu de la science en train de se faire) et la *métaphysique scientifiquement ancrée* (celle qui prend acte de la critique bachelardienne, demandant au philosophe de s'instruire de l'actualité de la science, afin de pouvoir l'évoquer épistémologiquement en connaissance de cause), compte tenu de la nature complexe et prospective du *faiseur*, sont progressivement invitées à s'inscrire dans un cycle plus évolué de leur rapport, où, sans abolir la pertinence du premier regard disciplinaire, celui-ci est mis, par la suite en concurrence et en connectivité d'avec les autres ayant en commun le même objet du discours, sous le paradigme de *transdisciplinarité*⁵⁴.

De la sorte, *l'humanité pensante*, sur la base du protocole partagé, gage d'un savoir aussi partagé, pourrait triompher des intégrismes et réductionnismes épistémologiques, qui traversent encore, d'une part, les institutions culturelles et scientifiques du Monde, et d'autre part, toutes les *régions épistémologiques*, des sciences formelles aux nanosciences, en passant par les sciences expérimentales, les sciences humaines et les sciences

⁵² Dans la philosophie analytique classique, la dichotomie entre *fait* et *valeur* est marquée ; dans la philosophie post-analytique, elle devient atténuée, certes, mais demeure ; le *faiseur* efface cette atténuation et installe la dialogique ontologique entre *fait* et *valeur*.

⁵³ Qui fait l'objet de plusieurs travaux aujourd'hui qui, tout en gardant la science comme objet transversal du discours, marque, toutefois la différence entre l'approche épistémologique et celle de la métaphysique des sciences.

⁵⁴ Basarab NICOLESCU, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Paris, Editions du Rocher, 1996, notamment l'article 14 de sa Charte exaltant la rigueur, l'ouverture et la tolérance.

cognitives, pour mettre en avant les *grandes exigences épistémo-éthiques*⁵⁵ de la recherche de la Vérité (objectivité, impartialité, universalité, pertinence et responsabilité), dont la transversalité est consacrée, et qui sont de nature à permettre de dégager un *concept d'universel* (renvoyant à l'usage mondial des résultats d'une recherche concluante) partant de la *particularité des conditions d'effectuation de la recherche de la vérité*, mais dont la *sagesse* à visage humain⁵⁶ demeure l'objectif.

Conclusion

L'orgueil de la modernité avait créé une *disjonction contingente* entre signe et sens, compétence technique et moralité, à l'origine des égarements éthiques. Il nous semble que la complexité ontologique du *faiseur* pourrait ramener l'élan pensant du quêteur à sa posture modeste, d'ancrage grec antique, de faire fonctionner, au sein de *sophia*, la collaboration saine entre *savoir* et *vertu*, comme instrument de conceptualisation performative des problématiques liées à l'humanisme, au transhumanisme et au posthumanisme. La *disjonction contingente* comme relation logique entre science et métaphysique, que l'histoire de la philosophie donne à lire, est en réalité une *illusion*, qui cache mal une *conjonction nécessaire* ou *naturelle*, dans la mesure où, dans l'humain, le *fait* et la *valeur* n'entretiennent pas une *coupure ontologique vérifiable*, mais une simple *dichotomie de portée méthodologique*, dont heureusement, l'ampleur est en cours de dépassement, grâce aux recherches faites dans le cadre de la mutabilité du *paradigme* de

⁵⁵ Il y a plus d'une raison technique de préférer la formulation *épistémo-éthique* à *éthico-épistémologique*. Celle-ci donnerait l'impression que, dans l'effectivité du travail de l'épistémologue, *l'éthique* est la base, ce que l'histoire ne montre pas. Durant des siècles, *l'éthique* (la morale alors) et la science ont évolué dans l'ignorance respective l'une de l'autre, malgré l'interpellation anticipée de Rabelais; c'est seulement au vu des dégâts des catastrophes de Nagasaki et d'Hiroshima que l'éthique a intégré le dispositif épistémologique. A cet effet, on peut se souvenir autant de la lettre de 1941, par laquelle Einstein indiqua au Président Roosevelt la possibilité de fabriquer la bombe atomique au moyen de sa formule $E=MC^2$ qui aboutit à la fondation du *laboratoire de Los Alamos* en 1945, que de sa lettre de regret d'avoir fait cette suggestion. C'est ce jour-là que l'humanité a véritablement pris conscience des dangers de la technoscience, par-delà ses indéniables bienfaits, et inversement, de la nécessité de porter et maintenir sur elle un regard prospectivement éthique. D'où, la création des *Comités d'éthique* concernant particulièrement la recherche biomédicale. L'épistémologie s'en est trouvée durablement affectée. En face, la formulation *épistémo-éthique* restitue l'ordre naturel et historique des choses et désigne *l'horizon éthique* qui se dégage du questionnement épistémologique sur la véracité des théories scientifiques et leurs enjeux. Dans ces conditions, il est même possible de dégager *l'épistémo-éthique* comme une sous-discipline épistémologique s'appliquant transversalement aux différentes sciences tombant sous le questionnement de l'épistémologie.

⁵⁶ Qui tient compte de la finitude de la raison humaine; la curiosité pousse l'homme à chercher *l'Absolu* (le Vrai, le Juste, le Beau), mais son entendement, confronté à la complexité croissante du réel, ne lui permet de trouver que *le relatif* (Kant); cette *sagesse* à visage humain est aussi au fondement de la *tolérance*.

philosophie analytique classique, centré sur la dichotomie fait/valeur, en celui de *philosophie post-analytique*, qui cherche les lieux et les moyens d'une *conjonction nécessaire* entre les deux entités théorisées par l'ouverture des *études transdisciplinaires* sur les questions transversales, en produisant « un argument physico-philosophique »⁵⁷.

La *perfective* de la *prospective analytique* ainsi déclinée, n'a d'intérêt que pédagogique, qui établit périodiquement la *synthèse épistémologique des savoirs interrogés*, sans exclure le pluralisme paradigmatique et méthodologique au niveau de la recherche du sens du réel. Ainsi envisagées, et quels que soient les sens et les contenus que les « *chasseurs du réel* » (Platon) leur confèrent périodiquement, science et métaphysique participent d'un même élan de *quête de Vérité et du Sens*, par des protocoles techniques différents et sur des degrés de rapport à la chose même décalé, comme l'indiquent aussi bien l'*irruption contemporaine de la métaphysique de la science* elle-même que la *réintégration de la métaphysique dans le dispositif analytique*, dans le cadre de la pluralisation de ses regards sur les différents niveaux de réalité (politique, artistique, religieux,...).

Cette ouverture épistémo-éthique devrait permettre de dégager une approche combinatoire et dialogique, par-delà les approches réductionnistes continentale et analytique, en tant que protocole de subsomption de la dichotomie fait/valeur dans le concept de *faiseur*, qui *montre la science et la métaphysique entrelacées dans une conjonction nécessaire*⁵⁸. Pour penser intensément, rigoureusement et sainement les problématiques contemporaines faisant pont avec l'héritage que la présente génération léguerait à la postérité, il convient d'indiquer que le quêteur gagnerait à ne point oublier l'appel de Frege : *faire de la logique un instrument précieux entre les mains du philosophe !*

Références bibliographiques :

- ARISTOTE, *La Métaphysique, Tome I*, traduction française J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.
- ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Livre 1, traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrance, 1966, numérisé par Philippe Remacle <http://remacle.org>, nouvelle édition numérique http://docteurangelique.free.fr_2008.
- ASIMOV (I.), *L'Univers de la science*, Manilles, Editions Nouveaux Horizons, 1986.

⁵⁷ Esfeld Michael, « Le réalisme scientifique et la métaphysique des sciences », in *Précis de philosophie des sciences*, Paris, Vuibert, 2008, sous la dir. de Anouk Barberousse, Denis Bonnay et Mikaël Cozic, p. 24.

⁵⁸ Car, onto-logiquement, *disjonction contingente* équivaut à *conjonction nécessaire*.

- AUBENQUE (P.), *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* Paris, PUF, 2009.
- BACHELARD (G.), *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1968.
- BACHELARD (G.), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1983.
- D'ESPAGNAT (B.), « Physique et Réalité, une introduction à la question », [en ligne], pp. 10-11, *Académie des sciences morales et politiques* –[http : //www.asmp.fr](http://www.asmp.fr).
- D'ESPAGNAT (B.), *A la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1980.
- BOOLE (G.), *Les lois de la pensée*, traduction française par Souleymane Bachir Diagne, Paris, Vrin, 1992.
- BOWAO (C. Z.), « Identité et pluralité logique », in *Actes de la 3^{ème} Semaine Congolaise de Philosophie*, « Philosophie et Histoire », Brazzaville, 4-6 juin 1992, Brazzaville, Editions Presse et Culture, 1993, pp. 59-75.
- CHENIQUE (F.), *Eléments de logique classique*, Paris, Dunod, 1975.
- DEKENS (O.), *Philosophie de l'actualité*, Paris, Ellipses, 2008.
- HOTTOIS (G.), *Penser la logique*, Bruxelles, De Boek Université, 1990.
- ESFELD (M.), « Le réalisme scientifique et la métaphysique des sciences », in *Précis de philosophie des sciences*, Paris, Vuibert, 2008, sous la dir. de Anouk Barberousse, Denis Bonnay et Mikaël Cozic.
- HANSON (N.-R.), *Modèles de la découverte*, traduction de Nyano Emboussi, Paris, Editions Dianoïa, 2001.
- KANT (E.), *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, revue par P. Archambault, Paris, 1987.
- LEIBNIZ, *La monadologie*, édition électronique de Daniel Banda, complétée le 15 octobre 2002 à Chicoutimi.
- LUPASCO (S.), « Valeurs logiques et contradiction », in *Revue philosophique*, n°1 à 3, tome CXXXV, janvier-mars 1945, Paris, France. L'on peut aussi trouver cet article sur : [http : //reciprocidad.chez.tiscali.fr/valeurs.html](http://reciprocidad.chez.tiscali.fr/valeurs.html).
- NGALEBAYE (D.), *Philosophie de la rigueur et développement, I. Généalogie, ambitions, figures, impasses et perspectives*, Paris, Publibook, 2016.
- NICOLESCU (B.), *La transdisciplinarité. Manifeste*, Paris, Editions du Rocher, 1996.
- PFEFFERKORN (R.), « L'impossible neutralité axiologique. Wertfreiheit et engagement dans les sciences sociales », *Raison présente*, Nouvelles Editions Rationalités, 2014, in *Réduction et émergence dans les sciences sociales*, pp. 85-94.
- RUSSELL (B.), *La méthode scientifique en philosophie*, traduit de l'anglais par Philippe Devaux, Paris, Payot, 2002.
- VERNANT (J.-P.), *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Gallimard, 1985.
- WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, traduction française de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1990.
- ZARADER (M.), « Etre et Transcendance chez Martin Heidegger », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3 - 1981.

Pour l'éthique universelle : le sens de l'humain

Marcel NGUIMBI,
Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo

Introduction

Si dire « l'éthique », c'est en référer essentiellement à « l'humain », parler de « l'éthique universelle » c'est, à tout le moins, chercher à dire le sens de cet « humain », c'est-à-dire la dimension pratique de la vie sociale de l'homme, donc de la vie en action, selon que cette action consiste à observer le « Bien ». Faire le « bien », investiguer, ou mieux implémenter la (les) valeur(s) au travers d'une norme ou d'un ensemble de normes convenablement déterminées, c'est donc là le lieu de l'éthique. En ce sens, « l'humain » s'inscrit en « exigence » dans un processus de quête indéfiniment ouverte. C'est un tel processus qui mène à l'humain en tant qu'horizon de « l'éthique universelle ». Les termes de cet humain, dans l'absolu, sont à la fois la « bonne » et/ou la « mauvaise » conduite. L'éthique fonctionne ainsi aux confins de ces deux aspects de conduite humaine, le bon devant en effet l'emporter sur le mauvais. Puisque le « bon » est, non seulement la valeur, mais la méta-valeur, c'est-à-dire la valeur des valeurs. Et, en ce sens, l'éthique ne doit porter que sur le sens de ce qui se fait, de ce qu'il y'a dans ce qui se dit du sens du monde (J. L. Austin, *How to do things with words*). Parce qu'elle s'inscrit comme l'implémentation de ce qui a de la valeur, la reconsidération du sens de la vie, de ce qui rend la vie digne d'être vécue, à en croire Henri Bergson dans *Evolution créatrice*. Ici, Bergson conçoit l'éthique telle cette participation intuitive à l'Acte de la Création de l'Univers. Dans le processus d'un tel acte, l'humain s'unit par là même au Demiurge dans un élan anthropocentrique où le microcosme et le macrocosme se confondent, tout comme l'individuel se confond au cosmique. L'individuel s'inscrit dans une logique de fort renoncement à soi-même et de parfaite fusion avec l'universel, c'est-à-dire avec Dieu, goûtant pleinement du sentiment de Joie qu'éprouve la partie lorsqu'elle intègre monadologiquement la totalité. Sir Karl Popper ne dit-il pas que l'homme est une incarnation de Dieu : il comporte en soi une « étincelle divine » ? L'expérience réussie de cette Joie induit la pratique de la « vertu-bonheur »

qui ouvre à l'« eudémonisme » que les Stoïciens conçoivent comme cette faculté psychologique de résister à toute tentation de révolte, de crainte, de colère, de regret, de douleur, d'angoisse, bref de tout sentiment dépressif dans le cours et le recours des événements, parce que connaissant assez bien ce qui est, ce qu'il y'a à dire de ce qui est et ce qu'il y'a à faire de ce qui est dit : l'humain sachant prendre la mesure du *what to do* (quand il considère le phénomène de l'univers) et du *how to do* (quand il comprend l'enjeu de conjuguer entre le *savoir* et le *savoir-faire*). C'est ici toute la différence entre la « morale », en tant que cadre logique théorique universel de la loi sociale, et l'« éthique » comme élan de création de la conscience dans la pratique des lois sociales pour la réalisation d'un « souverain bien », toujours désiré mais jamais atteint, dans l'accomplissement de « l'humain », toujours envisagé mais jamais accompli dans le fouillis de vicissitudes des différentes interactions sociales.

La présente réflexion dit l'éthique de l'humain du III^e millénaire – cet *homo-métaphysicus* – avant de s'interroger sur le type d'éthique pour l'Afrique en ce XXI^e siècle.

De l'éthique de l'humain du III^e millénaire

Comment comprendre autrement la thèse centrale des *Eléments pour une éthique* de Jean Nabert, reprise à nouveaux frais dans son *Essai sur le mal*, de manière que : « *L'éthique, c'est le refus obstiné du mal* (« *l'injustifiable commis* ») et la « *recherche obstinée de la valeur* » ? Le mal demeure présent – dans un passé toujours présent –, et la valeur demeure toujours une quête inachevée dans le processus de conversion de la conscience vers cet horizon d'action qu'est la vertu. Que l'éthique soit une ascèse de l'esprit, cela se comprend aisément ; un itinéraire de l'individuel se niant et niant par là même ses propres intérêts se muant dans l'intérêt universel, cela se comprend encore mieux ; un voyage qui s'organise et, trop tôt, s'estompe dans l'humain, voilà qui caractérise et cerne mieux le contenu conceptuel et la vocation fondamentale de la pratique de l'action sociale. Cette destination dans l'humain s'entend pour une raison toute simple : chacun poursuit non pas « le bien », mais « son bien », c'est-à-dire son intérêt ou son plaisir immédiat et fuit non pas « le mal », mais « son mal », c'est-à-dire tout ce qui le gêne. Bien et mal sont devenus purement subjectifs et perdent ainsi toute signification universelle (Rose-Marie Mosse-Bastide, *Genèse de l'Éthique*, p. 9).

Ce voyage de la conscience prend sa source dans une nature d'*éthique personnelle* qu'il reste d'ailleurs à transcender pour asseoir l'*Éthique universelle* existante ou plutôt à faire exister. C'est pourquoi on peut se demander si l'éthique, a priori, fondée sur l'universel, pourrait a fortiori donner lieu a posteriori à une pratique aussi universelle de la loi morale, pour l'Africain d'aujourd'hui. Il est certes vrai que la maxime

stoïcienne de la renonciation de soi est considérée comme substratum de l'éthique, pour légitimer, voire sublimer, Autrui, c'est-à-dire l'Humanité. Mais, alors, puissé-je me donner cet idéal comme exigence dans un monde où je suis moi-même – tout comme mon alter-ego – en proie aux vicissitudes de la vie ! L'Éthique universelle serait, de ce point de vue, avérée, en faisant comme Emmanuel Kant pour qui : la raison éthique fonctionne à partir de la raison pratique, cette faculté de penser lucidement, universellement et qui est une source incontestable de toute forme de vérité et de toute valeur dont dispose l'Humanité. Et même ainsi, je n'échapperais guère à la « vie » ! Si donc *faire le bien* est le lieu de l'éthique, son objet sera, depuis Aristote : les *fins humaines* (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *Ethique à Eudème* ; Michel Crubellier et Pierre Pellegrin, *Aristote Le philosophe et les savoirs*). De ce fait, soumis à la variabilité spatio-temporelle, l'objet éthique se refuserait à l'universalité ; sa nature particulière serait donc contingente. Pourtant, il nous faut construire une Éthique universelle, caractéristique du III^e millénaire !

Le lieu de notre essai de réflexion, c'est bien la dimension éthique de l'humain du III^e millénaire qui devra toujours s'élever à la dignité de la méta-valeur, cet ensemble de valeurs de plus en plus hautes qu'est le *genre humain*. L'homme voué au « bonheur » qu'il se doit de partager avec et faire goûter à son alter-ego dans ce combat pour la vie bienheureuse (*struggle for well-being*). Plus que jamais se construira pour cet humain l'exigence d'inter-subjectivité quand il devra prendre effectivement conscience du fait de vouloir toujours abolir les cloisonnements entre les humains dans l'accomplissement de ce que la langue allemande rend par l'expression « *mitsein* »⁵⁹ et qui traduit ce sentiment purement humain de

⁵⁹ Le concept de « *mitsein* » peut ici faire penser à l'« être-avec » heideggérien. Je ne l'utilise pas ainsi dans le sens intrinsèquement heideggérien – ce qui m'éloignerait du sens de *l'humain* que je veux concevoir –. Mais, sur la base d'une lecture assez critique que fait Jacques Bonniot du *mitsein* heideggérien, je veux lire le désir naturellement humain, pour les humains, de vivre ensemble. En effet, au cours d'un dialogue internet avec Jacques Laporte et Sylvain Reboul, Jacques Bonniot s'exprimait sur la présence, chez Heidegger, de l'Autre en l'espèce de l'*être-avec*, *Mitsein*, en tant que « co-originel à l'existence du *Dasein* lui-même », « L'être-avec heideggérien comme transposition de la notion de fraternité aryenne », de la manière suivante :

« Absence de l'Autre ? C'est la critique la plus directement « lévinassienne ». Je ne pense pas que l'on puisse être aussi radical. Heidegger pose à plusieurs reprises la question du « *Mitsein* » dans *Etre et temps*, de l'*être-avec*. (§§ 9, 25-27) Cf. Le commentaire que j'en fais dans l'ouvrage collectif *Autrui*, Bréal 1999 p.180-183. Je m'efforce d'y montrer que l'être-avec est absolument originaire, co-originel à l'existence du *Dasein* lui-même, que le *Dasein* est « d'emblée et de prime abord » (comme dirait Heidegger) avec les autres ; que l'être-avec ne surmonte aucun solipsisme antérieur, qu'il n'a pas à être constitué (contrairement à Husserl, *Méditations cartésiennes* 5), et que par conséquent la solitude n'est pas l'absence de « *Mitsein* » mais un mode déficient de « l'être-avec ». Reste que certes, le *Mitsein* heideggerien n'a rien à voir avec l'ouverture au visage de l'Autre chez Lévinas »...

communier/communiquer avec autrui, l'autre moi-même, le désir naturellement humain du « vivre-ensemble ».

La dimension éthique de l'humain concourt ainsi à rendre autrui heureux, en se (le) prenant en charge soi-même. Dans ce sens comprendrait-on les deux exigences du « devoir » chez Kant, savoir (i) l'intention d'universalité de l'action, et (ii) la considération d'autrui comme « fin » plutôt que « moyen » et donc comme destination de mon action. Dans ce sens comprendrait-on aussi mieux l'intention de Karl Raimund Popper de lutter pour que soit réduite au maximum la misère de l'homme.

Cette double intelligence m'a conduit, à partir de 2006, à envisager, relativement à un élan de « refondation méthodologique », la perspective de la « refondation de l'humain », me fondant sur ce que je crois être un type de « paradoxe méthodologique » dans l'épistémologie sans sujet connaissant e Karl R. Popper, par le moyen de la raison symbolique (M. Nguimbi, *Thèse de Doctorat Unique* 2006 ; M. Nguimbi, *Penser l'épistémologie de Karl Raimund Popper* 2012 et Deuxième édition : 2016, pp. 26-27, 31-56).

Il y'a justement un paradoxe méthodologique au cœur de l'épistémologie poppérienne. Ce paradoxe s'installe dans le contraste existant entre la vocation et l'applicabilité d'une méthode critique à prétention universelle mais au fonctionnement pourtant particulier en ceci qu'elle singularise la société occidentale comme étant « la meilleure » possible de toutes les civilisations humaines. Cela s'entend, ne serait-ce que du fait qu'il n'est pas de doute que Popper est un philosophe « occidentalocentriste » : un philosophe dont le rationalisme fonde incommensurablement l'Occident. On le sait tout aussi bien à la lecture de *A la recherche d'un monde meilleur. Essais et conférences*, lorsque Popper dit : « le rationalisme du moins est une idée sans laquelle l'Occident n'existerait pas. Car rien ne

Pour résumer cet entretien, je retiens que : non seulement chez Heidegger *Dasein* se dit d'un enracinement dans un paysage, dans un lieu et une terre, mais se dit aussi de la singularité d'un peuple en tant qu'il parle la seule langue vivante de l'être. C'est par là que l'enracinement est un *être-au-monde* et non simplement une assignation territoriale. Mais, dans le même temps, le *Dasein* est expérimentation d'un *Mitsein* en tant qu'expérimentation de cette communauté de terre, de sang et de langue. Sans ce *Mitsein* le *Dasein* est une impossibilité. Mais alors qu'on attend d'une ouverture à l'Autre qu'elle dégage un horizon d'universalité, tout visage humain étant susceptible de susciter une expérience d'ordre éthique, le *Mitsein* heideggérien est une fermeture agressive et violente au « danger » que représenterait une telle expérience!

J'en conviens ainsi avec Jacques Bonniot de ce qu'il faudra, sans cesse, dire et redire que l'heideggérisme est la doctrine « académique » d'un Etat criminel génocidaire. Le *Mitsein* heideggérien est celui d'un peuple qui se pense comme autorisé à exterminer des êtres qu'il évalue en « toute justice » comme étant des sous-humains le menaçant dans son essence.

L'« autre » heideggérien s'arrête ainsi aux frontières de la fraternité aryenne. Au-delà, et de ce point de vue *mitseinienement*, les « humains » ne sont que des apparences, bien plutôt des animaux ou nuisibles ou destinés, à la condition d'un dressage adéquat, à la plus impitoyable des servitudes.

singularise autant notre civilisation occidentale que d'être une civilisation qui pratique avec ardeur les différentes sciences. Elle est la seule à avoir produit la science de la nature (...) Cette science est le produit direct du rationalisme : elle est le produit du rationalisme de la philosophie antique, de la philosophie grecque : des présocratiques » (Popper, 2011, traduction de l'allemand et annoté par Jean-Luc Evard, Belles Lettres, p. 279). Quelle autre preuve formelle requérir pour dire ce paradoxe méthodologique de celui qui croit et tient toujours à persuader que « notre civilisation occidentale, envisagée sur le plan historique, est pour une large part un produit du mode de pensée rationaliste héritée des Grecs par notre civilisation » ? (Popper, *ibid.*, p. 280) C'est, en effet, conscient de ce contraste et fort de ses possibles incidences méta-théoriques que, dans une logique de dé-particularisation, en m'élevant au-dessus de la diversité des clivages culturels particularisants, et donc au-delà du seuil de la réflexion telle que circonscrite par Popper, j'ai résolu de suggérer la refondation méthodologique dont le corollaire principal est bien la refondation de l'humain. Il sied de refonder l'humain, repenser l'humain.

En effet, il s'agit de repenser l'humain au-delà des évidences poppériennes qui entretenaient et entretiennent encore un flou paradoxal sur ses frontières qui l'embrigadent dans la société occidentale. Les évidences au-delà de la pensée poppérienne circonscrivent l'universalité de l'humain comme l'ensemble des peuples vivant sur terre et doués de raison, avec des capacités de connaissance spatio-temporellement perfectibles. C'est un tel conditionnement spatio-temporel perfectible, parce que rationnellement dynamique, qui se prête à toutes formes de constructions humanistes au sein desquelles l'homme se donne les conditions de création et d'accomplissement de son destin collectif, à partir des mécanismes d'expérimentation et d'élimination d'erreurs. En dépit de son effritement méthodologique, le penser poppérien est, en fait, un dispositif cognitif de critique du déterminisme historique, des projets politiques utopistes, du totalitarisme avec ses fondements en science et en politique souvent traduits par le concept de « violence », alors sous toutes ses formes dans des types de sociétés closes ou tyranniques (Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*. Tome 1 : *L'ascendant de Platon*, Paris, Le Seuil, 1979). Cet ouvrage, aux côtés d'autres à vocation de philosophie politique, ouvre à l'action sociale démocratique. Il attaque l'utopisme qui procède de la conviction que seules la révolution sociale et la refonte totale du système social sont en mesure de créer les conditions dignes de *la vie de l'humain*. Or, pour Popper, et j'en conviens, l'idée même d'une refonte totale de la société n'est que pure illusion. Puisqu'il en est de l'action politique comme du savoir théorique et même de la contemplation esthétique, où notre rapport avec le réel est nécessairement contingenté par la conjecturalité des faits et des informations, base indirecte ou directe de notre action. Les utopistes, en fait, projettent de créer un *homme nouveau* en ruinant la société de sa complexité

structurelle. Comment construirait-on ainsi la *société future* si ce n'est pas en ruinant la *tradition*? Or, pour Popper, détruire la société équivaut logiquement à déconstruire la civilisation. De ce point de vue, l'action révolutionnaire échouerait sans nul doute, du fait qu'elle ne prend pas en compte ce que Popper appelle l'*élément décisif de la vie sociale* que constitue le fait qu'il nous est moins nécessaire d'avoir de bons dirigeants que de bonnes institutions. Il en est ainsi parce que, le meilleur des hommes peut se trouver corrompu par le pouvoir, mais les institutions – qui autorisent ceux qui sont dirigés à exercer un contrôle effectif sur ceux qui les dirigent – contraignent les mauvais dirigeants eux-mêmes à faire ce que leurs administrés estiment servir leurs propres intérêts. C'est donc pour le moins la remise en cause de l'élan de construction utopiste de la société idéale, conception qui n'a rien à avoir avec la lucidité rationnelle que prône Popper. Car, elle est préoccupée à sacrifier le *présent* aux fastes du *futur* dont les différentes étapes ne seraient aussi que continuellement sacrifiées jusqu'à donc l'extinction du *genre humain*, si l'on n'y prend garde. C'est pourquoi à l'action utopiste réductionniste des sociétés closes Popper substitue la *socio-technique opportuniste* qui s'assigne comme vocation de *prévoir* la structure des institutions sociales et d'en assurer le fonctionnement, conscient toutefois du fait qu'il lui est impossible de construire des institutions à fonctionnement parfait. De fait, Popper envisage une société qui se construit sur la base des présupposés et des postulats essentiellement scientifiques, parce que conjecturels. C'est un type de société qui favorise et défend la liberté et la démocratie, tout en sachant que la société de l'homme n'est que toujours imparfaite et paradoxalement vouée à la perfectibilité, à la faveur de la critique rationnelle et de l'esprit humaniste. Ce qui n'est possible que dans une logique de rapports inter-sujets bien compris.

En ce sens donc, « Autrui » se constitue comme tremplin d'accomplissement de l'Humanité, si tant est que *nul ne vit pour lui-même, nul ne meurt pour lui-même ; nous vivons et nous mourons pour autrui*. Cependant, accomplir le « bien » restera une pure intention, un pur horizon comme l'est la recherche du « vrai » ou la conception/acceptation du « beau », pour dire ainsi l'intimité d'une part entre l'éthique et la logique et, d'autre part entre l'éthique et l'esthétique. Rabelais avait déjà attiré l'attention du scientifique sur l'interaction nécessaire devant exister entre la science et la conscience, au risque d'en arriver à la destruction de l'âme. Au contraire, la fin du XXe siècle est une pathétique annonce de la menace de dévastation de la planète-terre par la techno-science et ses dérivés. Que resterait-il alors de l'avertissement de Rabelais fait depuis le XVIe siècle ? Certainement (est-ce là le remède !) l'exigence de la conquête et/ou de la reconquête de la valeur axiologique de l'homme. C'est pourquoi il s'agira de re-penser l'éthique sociale à partir d'un renouvellement de l'éthique théorique ; penser l'avènement d'une éthique nouvelle de l'action sociale, si

ce n'est envisager comme un *back-out* (marche arrière) à la formule initiale de pratique humaine, au risque de contribuer volontairement et inutilement à l'anéantissement du genre humain. Puisque, de même que la science exige une éthique de la rationalité (plurielle), de même l'éthique exigera une scientification exercée, ce processus de psychanalyse de la conscience qui doit sortir encore une fois de l'individuel vers l'universel. C'est alors une véritable ascèse de l'esprit qui doit re-éthïciser l'action sociale.

A cet effet, l'*Ethique universelle* fondamentale devrait s'inscrire dans l'optique de la ré-appropriation de la valeur humaine. Cela signifie quelque peu sortir du monde et le lire retiré. C'est se placer dans l'absolu de l'humain, dans l'absolu de l'unique, dans l'absolu du sublime, c'est-à-dire dans l'absolu de ce qui – tel un axiome – tient sa valeur de lui-même et par lui-même. Il va de soi que l'éthique n'a à faire qu'à l'absolu et, sans médiation. De fait, l'éthique est constituée de jugements de valeur absolus qu'il est impossible de ne rien en dire. Delà à penser que, tout comme l'humain, l'éthique est surnaturelle, son sens étant strictement et exclusivement absolu. Que rajouter à « l'humain » ? Qu'en extraire ? Il n'est plus « l'humain » si on y rajoute quelque chose, et même pire si on en extrait quelque valeur. Surajouter quelque chose à l'humain ou amputer quelque valeur à l'humain donne raison à Edgar Morin quand il dit : « Science sans conscience et conscience sans science sans mutilées et mutilantes » (E. Morin, *Science avec conscience*, Paris, Le Seuil, 1990). La science qui, jusqu'au XIXe siècle, prétendait tout connaître absolument et tout savoir avec certitude, se voit de nos jours comme aux confins du savoir et du non-savoir : elle se découvre au travers de la *conscience* – j'allais dire, de la *métaphysique* – qui, elle, se dévoile au cœur de la science. Nous ne dirons jamais assez l'interaction bien comprise entre *science* et *métaphysique*. Au demeurant, c'est la Science qui renoue avec Dieu. En ce sens, le discours éthique s'assimile au discours religieux. Il sied, en conséquence, de lire le monde de l'extérieur, surtout pour traduire le fait que nous surgissons de l'extérieur ; revenir à l'humain parce que nous surgissons de l'humain ; se refaire dans l'absolu parce que nous surgissons de l'absolu, non dans la perspective du surhomme nietzschéen⁶⁰, mais dans celle du *surhomme*

⁶⁰ L'idée nietzschéenne de *surhomme* induit trois idées corollaires que sont : (i) l'idée de l'homme supérieur, (ii) l'idée du dépassement de soi, et (iii) l'idée de la volonté de puissance. Lorsque Nietzsche parle de *übermensch*, il ne veut réellement pas dire « homme supérieur ». Ce terme allemand traduit plutôt le « surhomme » et signifie ce qui est « sur et au-dessus de l'homme ». Cela, au Centre Bouddhiste Triratna (2002), rend l'idée de l'homme qui se tient sur et au-dessus de l'homme tel qu'il existe à présent ('The Higher Evolution', Sangharakshita, 1969). En effet, il s'agit bien de l'idée de l'homme qui transcende l'homme. En fait, de l'homme transcendant. En d'autres termes, le surhomme nietzschéen n'est pas l'homme d'aujourd'hui, n'est pas l'humanité d'aujourd'hui à un degré superlatif. Le surhomme représente, plutôt, un type complètement différent d'homme que nous voulons *humain du IIIe millénaire*. Je n'en voudrais pour preuve formelle que l'interprétation correcte qu'a Walter

humain, à la fois comme expression du Mental cosmique (l'Universel) et représentation locale de l'Univers dans une dimension explicitement spatio-temporelle (l'individu). Notre extérieur s'entend bien comme *l'humain que nous sommes et dont nous relevons et à quoi nous devons toujours tendre comme valeur suprême*. De ce point de vue, l'*Ethique universelle* prend aussi l'allure d'une variante de l'éthique métaphysico-religieuse qui implique *tout l'univers dont l'homme est métaphysiquement le centre*.

Il s'agit, en fait, de l'homme, cette doublure épistémologico-sociale faite à la fois de l'individuel (ce qui est indivisible) et de l'Universel (ou le Cosmique : cet ensemble de vibrations ondulatoires desquelles tout être vivant participe). C'est, en effet, ce couple « individuel-universel » qu'il faut faire accomplir et agir pour (re)faire l'humain. Ce couple fonctionne dans le sens de *l'absolu-humain* depuis les Grecs antiques. C'est à cet absolu-humain que la science doit nous mener, à la distinction entre le « bien » et le « mal », le bien étant certainement ce qui satisfait et le mal ce qui insatisfait, dans l'absolu. Ce qui pour nous, êtres relatifs, fonctionne selon un mécanisme dit de la « subjectivité » (chacun ne retenant que ce qui lui convient, que cela convienne ou pas à Autrui), mécanisme qui, à son comble, devrait se muer en « intersubjectivité » (chacun prenant conscience des convenances de l'autre et, vice-versa). Ce qu'enseigne Barusch Spinoza qui, parlant du « bon », estime que « Le Bon n'est rien d'autre que ce que nous savons avec certitude qui nous est un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons » (B. Spinoza, *L'Ethique V*).

Il va ainsi sans dire que l'ordre éthique diffère essentiellement de l'ordre naturel. Il relève de l'ineffable, de l'indicible et, en se dévoilant, il dévoile le mystère de l'absolu-humain, le mystère du métaphysique-humain. C'est justement en cela que l'absolu-humain est possible pour nous êtres situationnels. Pour le bouddhisme et le taoïsme philosophiques ou orthodoxes, par exemple, *l'humain véritable* (le « *tchen jen* »), celui qui « *vit universellement* », le cosmopolitain et donc le *non-homme*, ne devient pas l'absolu-humain, mais il s'aperçoit éthiquement qu'il l'est déjà. En fait, il prend conscience de ce qu'il l'est par nature : sa conscience s'éveille à sa véritable nature qui est d'être « *Un-avec-l'Univers* ». Il est l'absolu dans un espace où le temps le reconnaît et le consacre à la fois comme ce divers et cet unique universel, parce qu'il a fait et réussi l'expérience du renoncement à soi afin de vivre ou mourir pour autrui. C'est à cela que devrait nous

Kaufmann de l'Université de Princeton, et/ou quelques autres interprètes/commentateurs de la philosophie nietzschéenne (Cf. Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist. With a new foreword by Alexander Nehamas*, 2013, Princeton Classics, Princeton University Press).

conduire la science du III^e millénaire, au centre de laquelle fonctionne la métaphysique, mieux, une éthique métaphysique qui nous permet de prendre conscience de ce que, par nature, *nous sommes humains pas inhumains*⁶¹.

Une telle hypothèse appliquée à l'Africain du III^e millénaire, par exemple, ne fait pas de lui le moindre humain relégué au dernier plan de l'univers. Au contraire. C'est pourquoi, dans ses multiples combats pour une « nouvelle histoire » (celle de l'*homo-ethicus* doublé de l'*homo-informaticus*), l'Africain du III^e millénaire devrait marquer, sur les ruines de l'« ancienne histoire » (celle de l'*homo-economicus* et/ou de l'*homo-politicus*), cette transition par l'implémentation d'une logique de la revendication ou de la reconnaissance d'êtré dans le concert de la complexité universelle ; une logique de sa participation au concert de l'universel ; une logique de son implication active dans la mondialité.

Albert Einstein a estimé que le plus grand mystère ayant eu cours au XX^e siècle est la connaissance du monde (mais de quelle manière, si ce n'est aux confins d'un large savoir et d'une perplexité cognitive !). Ce qui ne peut en rien satisfaire le tenant des traditions qui est habitué à se satisfaire des

⁶¹ *Je me convaincs du point de vue de la philosophie orientale en général et tibétaine en particulier tel que rendu par Raphaël Liogier* – professeur d'études bouddhistes indo-tibétaines au département d'études religieuses de l'université de Columbia (USA) – auteur principalement de *Infinite Life : Seven Virtues for Living Well* (Riverhead Books, 2004) et *Why Dalai Lama Matters : His Act of Truth as the Solution for China, Tibet and the World* (Beyond Words Publishing, 2008), lorsqu'il estime que : Sur une échelle allant du négatif au positif, la vie humaine se trouve dans une sorte de milieu, très hautement évoluée par rapport à nombre d'autres formes, pourtant loin encore des états les plus angéliques et les plus divins ; cependant, étonnamment, elle se trouve près (du but) précisément grâce à cette place médiane qui permet à l'homme de faire la différence entre sa condition propre et celle des autres formes de vie, et de mieux discerner les dangers et les souffrances. En même temps, la forme de vie humaine est ouverte sur la joie supérieure et expansive induite par le sentiment de la transcendance de soi mêlé à celui du lien à autrui. Sachant que le pilote principal du changement dans l'évolution est l'action intentionnelle, les êtres progressent à partir d'incarnations plus isolées jusqu'à la forme humaine à travers des actes qui transcendent la frontière entre soi et autrui, par la générosité, la tolérance et l'éthique (acte motivé par la conscience de leur impact sur les autres). En général, les mammifères sont plus conscients du lien intime entre soi et autrui parce qu'ils portent leur enfant à l'intérieur de leur propre corps. Des mammifères comme les humains – pour qui les jeunes sont complètement dépendants de la bonne volonté des autres pendant des années de leur vie enfantine – sont particulièrement conscients de la nature interdépendante de leur vie. Ainsi, les humains sont naturellement sociables, interactifs, doux, aimables, bénéficiant d'une intelligence empathique et imaginatifs. Cette nature humaine n'est bien sûr pas fixée ni intrinsèque, elle n'est pas une sorte d'identité absolue offerte par Dieu, mais elle est plutôt fonctionnelle, placée sur une échelle qui comprend les autres animaux, et, par conséquent, hautement évolutive. Bien que fonctionnellement doux, les humains peuvent être, de loin, beaucoup plus vicieux que les animaux moins intelligents et moins imaginatifs qu'eux. En fait, la nature relativement malléable des humains est remarquable et constitue véritablement une des vertus majeures de cette forme de vie. L'humain peut rapidement devenir ou démoniaque ou divin, mais il peut aussi atteindre l'illumination et se transformer dès lors en véritable *humain*.

mythes, cette logique de la pensée au premier degré. Sont ainsi tracées deux voies d'explication du monde, aux visées parfois concomitantes mais aux exigences logiques différentes. Puisque le mythe n'est jamais en manque d'explications là où la science trouve toute son essence ; les praticiens de la science ne font qu'en éliminer davantage pour ne retenir que l'explication qui colle mieux aux résultats escomptés.

Pour ma part, le plus grand mystère de la fin du XXe siècle serait le décryptage du sens de l'absolu-humain duquel surgit nécessairement l'humain du XXIe siècle. Et, nous y participons par l'implémentation de l'éthique scientifique. Il n'est plus de doute que, si nous devons participer de l'« homo-ethicus-informaticus », nous devons accepter à la fois le cours développemental de la techno-science et les différentes formes d'interactions dialogiques. Je veux dire qu'il nous revient de reconnaître qu'il nous est impossible d'arrêter les progrès techno-scientifiques et de brouiller les processus de construction d'une société de la communication. Je vais certainement le dire maintenant : l'éthique scientifique repose la sempiternelle question de la situation spatio-temporelle de *l'humain* dans un contexte existentiel dominé par le progrès paradoxalement aliénant de la production technique et scientifique. A cet effet, nous ne saurions considérer les données d'une entité scientifique classique comme substratum sinequanon. C'est, en fait, *l'humain*, cette « conscience-étant-et en-devenir » dans l'univers qu'il sied de re-situer dans l'implémentation d'une science fondamentale inter et trans-disciplinaire en tant que combinatoire de l'entité scientifique ayant pour objet la « *physis* » avec l'entité scientifique ayant pour objet la « *psyche* » au cœur de la complexité universelle. Car, à la faveur du principe philosophique oriental de la « membration » (le *kyo*), il s'éprouve le rapprochement profond de tout ce qui existe dans l'univers, existence régulée nécessairement par l'existence humaine, consacrant ainsi le règne humain. Un « attracteur étrange » fait être toutes choses ensemble tels des bouts de cordes, de petits éclairs de l'espace-temps animés de vibrations qui se déplacent en tous sens, c'est-à-dire de manière ondulatoire. C'est l'application métaphysique de la loi générale du chaos qui dispose que : chaque chose tombe vers le chaos tant qu'elle est abandonnée à elle-même.

Si donc il est admis d'envisager un cadre logique tant soit peu adéquat pour l'Éthique universelle, l'une des pistes à exploiter est de la faire sous-tendre par un élan d'interactions scientifiques, la science n'étant – à un bout comme à l'autre – que science pour l'homme, fondement de la renaissance humaine. Ce qui peut sembler déjà acquis. Cela s'avère par le fait que ce qui hante vraiment l'humanité de nos jours c'est, on ne peut mieux, la question de notre *surgissement* dans le monde de l'avenir. Je le disais déjà en 2004 dans un article intitulé « Pour l'éthique universelle : le sens de l'absolu » (paru dans *Ethique et Politique*, Actes de la 5^e Semaine Congolaise de

Philosophie, Paris, Editions Paari, juin 2004, pp. 59-68). Charles Zacharie Bowao en parle avec tant de conviction que, estime-t-il : « Demeurer soi-même en parlant et/ou en écrivant, entre critique et responsabilité, entre engagement collectif et créativité individuelle, à la recherche d'une réalité qui ne libère pas facilement son essence, vous obligeant parfois à la briser pour ainsi dire poétiquement, tel est le propos de ce livre qui déploie une phénoménologie de la tolérance, sur fond d'une préférence éthique subsumant la crise durable d'une humanité désormais mondialisée. Cette mondialité à laquelle est arrimée l'humanité pointe l'universalité de la condition humaine » (C. Z. Bowao, *Surgissement éthique ou retour à l'humain. Entretiens*, Brazzaville, Les Editions Hemar, 2013 : 4^e de couverture).

C'est certainement ce qu'il ya encore à faire. Car, une telle question en constitue encore une autre piste, après l'interdisciplinarité. Or, nous ne surgissons ou ne renaissions que dans la conscience d'une science qui intègre tant et si bien tout le « *scire* », sans aucune exclusive. C'est dans une telle optique qu'il sied de reconnaître que l'homme est conçu, se conçoit et est à concevoir comme maître et possesseur éthiquement, non seulement de la nature mais aussi et avant tout de lui-même et, en tant qu'elle est centrée essentiellement sur le sujet humain comme agent capable d'engendrer et de diriger son action, toute éthique est, en définitive, d'essence anthropologique. Voilà ce que je dis être « *l'absolu-humain* », cadre logique de conception de *l'humain véritable*, celui qui fait *Un-avec-l'Univers*.

Surgissant de l'absolu-humain, nous nous déployons au cœur même d'une pratique techno-scientifique consciente et lucide de sa nature universelle. Il paraît, par conséquent, très suggestif de partir du principe que la dimension humaine, en tant qu'historiciste, c'est-à-dire moment princier engagé comme « liberté » dans l'histoire, constituant le strict nœud principal d'applicabilité et d'implémentation de l'Éthique universelle ; que tradition et transmission, création (dis)continué de soi et du monde, l'homme ne doive se comprendre autrement qu'historiquement. Cela ouvre, sans plus, à la tendance à saisir – tant compréhensivement qu'extensivement – le soi et l'autrui, au point que la subjectivité soit ce par et en quoi l'intelligibilité du monde se manifeste, eu égard à ce mouvement d'auto-élucidation. En ce sens, l'enjeu du surgissement à partir de l'absolu-humain relève non seulement de la raison technicienne, mais aussi et surtout de la raison pratique, c'est-à-dire des créativités individuelles engluées dans l'engagement collectif – donc de la décision individuelle et collective dans leurs différentes formes d'interactions sociales et éthiques – s'ouvrant alors à l'Éthique universelle en tant que philosophie globale de l'homme et de sa culture. Voilà qui donne tout son sens à la belle formule de Paul Ricœur faisant de l'éthique et de l'économie des corollaires, le cadre économique

devant sous-tendre toute cette superstructure morale doit, pour ainsi dire, être clairement circonscrit. C'est, sans hésitation, faire suivre le processus éthique au développement de l'humain. Voilà qui donne tout son sens à cette autre belle formule de Paul Ricœur selon laquelle « soi-même comme un autre », qui a conduit à un titre d'ouvrage du même nom (*Soi-même comme un autre*, Collection « L'Ordre philosophique », 1990 et « Points Essais », n° 330, 1996). C'est, sans hésitation, l'antique dialectique du « même » et de « l'autre » qui, selon Paul Ricœur, doit être renouvelée si l'autre que soi-même se dit de multiples façons. Ainsi, l'expression voudra simplement traduire l'interaction réciproque entre soi-même « en tant qu'autre » et autre « en tant que soi-même ». Ce que nous disons être *l'humain véritable* faisant *Un-avec-l'Univers*.

En prenant un tel appui intersubjectiviste du « *mitsein* », l'Africain (par exemple) du III^e millénaire devrait s'aviser de la nécessité de repenser le cadre et le contenu conceptuel de son humanité, cela même qui fait l'humain en lui, loin des relans de l'animalité qui, on ne peut mieux, le maintenait dans la non-pratique de l'éthique du « soi-même en tant qu'autre ». En fait, l'humanité confère le pouvoir de la pratique du « bien » là où l'animalité conférait le pouvoir inhumain du « mal ». C'est ainsi, ni plus ni moins, *devenir humain*. Ce qui, pour l'Africain du III^e millénaire, ne saurait aboutir que dans la perspective de dénouement de ce qui demeure problématique dans le cadre logique classique des relations humaines, j'allais dire entre l'homme du Nord et l'homme du Sud, dont les termes surévaluent l'homme du Nord (l'Occidental) et consacrent l'infériorité de l'homme du Sud (le non-occidental). Faire autrement, c'est pérenniser la logique de l'inégale dépendance, en porte-à-faux d'avec l'éthique qui prescrit et fait fonctionner la logique du dialogue inter-peuples, gage nécessaire du triomphe de la science fondamentale qui permet de s'engager vers l'Humanité, et donc vers la sublimation de l'idéal humain.

C'est ici la troisième piste qui pourrait éclairer davantage ce projet d'élaboration d'une « Ethique Universelle » pour le III^e millénaire. Il s'agit, en effet, de résoudre le déséquilibre paradoxal que manifeste l'écrasant écart entre un Sud à la gibecière trop légère en science et autres valeurs humaines face au Nord à la balance de valeurs super-lourde. Ces extrêmes sont le gage d'une disproportion aux conséquences incommensurables. Car, elle dispose plus aisément le Nord à la globalisation, à la mondialisation/mondialité (?), à la pratique des autoroutes de l'information, à l'implantation dans la cyberculture, etc..., pendant que le Sud devrait encore se chercher au travers d'un fouillis de dédales compromettants et dont l'issue n'est qu'incertaine.

Au détriment d'une conception chaotique et essentiellement « inhumaine », peut-être une conception plurielle désaliénée et « plus-humaine »

fondée sur la dialectique positive du particulier et de l'universel serait-elle en mesure de rendre compte d'une nouvelle perspective historique de l'Humanité où *l'homme participe humainement de l'Ethique Universelle*. L'exploration des pistes suggérées ci-dessus en vaudrait certainement la peine.

Il est, certes, une orientation vectorielle de l'Histoire : de l'homo-economicus/estheticus à l'homo-ethicus via l'homo-politicus devenant homo-informaticus. Mais, serait-il judicieux de consacrer une rupture infranchissable dans ce vecteur directeur de l'Histoire faite essentiellement d'une osmose irréductible entre le macro et le micro-ethicus ? Du fait même que l'homo-ethicus se caractérise par la double impossibilité d'arrêter les développements techno-scientifiques et l'élan dialogique intersubjectif, on ne le saurait sans jamais porter entorse à l'être du *nouvel homme* : celui du IIIe millénaire. On lira encore et toujours, sans trop d'effort, l'Ethique Universelle comme une éthique de l'absolu-humain. Toutefois, quoi qu'on en dise et circoncrive, l'interrogation suivante s'impose : une telle conception de l'éthique est-elle « universellement » applicable en toutes sociétés et pour toutes faites du *divers humain* ? Les ci-dessus suggérées nous y conduiraient, sans faute, mais, vaut-elle pour autant la peine *dans un monde où les plus nantis participent même de la démolition des plus faibles parce que plus démunis* ?

Quelle éthique pour l'Afrique en ce XXIe siècle ?

La vague de turbulences qui secouent successivement les pays d'Afrique trouve en partie ses fondements dans la conscience et la défense des intérêts avoués ou inavoués des pays du Nord. A l'époque où l'OTAN exerçait sa « dictature » prétendument salvatrice sur le Kosovo, nous nous rappelons qu'en Afrique la classe des « tyrans » ne cessait de s'élargir avec peu ou prou la bénédiction de notre chère Communauté Internationale. Les causes de cette oppression/répression ne seraient-elles pas de même nature que ce qui mine et mène les pays d'Afrique dont les peuples sont mis à genoux devant le Nord, via ses propres gouvernants ? Pour qui donc cette « Ethique Universelle », lorsque des Hommes d'Etat africains s'offrent comme volonté/vocation de s'entendre sur le dos de leurs peuples respectifs pour les intérêts de l'Occident plutôt que pour ceux des peuples dont ils ont à charge la gestion des affaires ? Pour qui donc cette « Ethique Universelle », lorsque partout en Afrique (au-delà de l'Afrique) le Monde vit ce cauchemardesque fait appelé cruellement « terrorisme » ? En ce sens donc, l'on devrait remarquer qu'aujourd'hui l'Afrique a besoin non seulement des Leaders charismatiques, mais également des citoyens librement responsables et engagés ; des citoyens qui, dans les systèmes démocratiques, construisent des mécanismes de développement, des institutions qui prévoient et régulent les conflits sur le continent. Bref, des citoyens faits citoyennement, et

gouvernant à partir du juste milieu, c'est-à-dire entre la masse de malheurs et l'îlot de bonheur. Le Leadership ne fonctionne aujourd'hui qu'en véritable marionnette des puissances néocoloniales. Et, comme les crises africaines sont essentiellement des crises de pauvreté que causent et entretiennent ces puissances, il conviendrait de régler la question de la gestion et celle du maintien de la Paix corrélativement à la question du développement. Aussi, que l'Amérique et l'Europe cessent de privilégier, en matière d'aide humanitaire, les conflits survenant sur leurs continents au détriment des tensions en Afrique qu'elles créent et renforcent. C'est pourquoi, ce dont il nous faudrait raisonnablement prendre conscience aujourd'hui, c'est nécessairement la création des conditions de possibilité d'un cadre formel de « débats » (« espace public », pour Jürgen Habermas ; « discussion rationnelle », lieu de *give and take reasons* pour Karl Raimund Popper, ou de *give and ask reasons* pour Robert Boyce Brandom) : un lieu communautaire de discussion où le citoyen se sait libre et engagé, et s'exprime dans la conscience des règles desquelles dérivent la liberté, la responsabilité et l'engagement dans/de l'action sociale. Une somme d'interactions rendue légitime et possible par la conscience des intérêts et aspirations réels du peuple. Ce faisant, nous posons le double problème du contenu sémantique de la notion de « peuple » et du développement de la « conscience citoyenne ». C'est, au demeurant, le même problème à double aspect : le peuple fonctionnant corollairement avec la conscience citoyenne, le citoyen renvoyant à cet ensemble de sujets sociaux ne pouvant vivre/agir que pour le « bien commun », l'« intérêt commun » à partager ou à rejeter après l'avoir légitimement consenti. C'est un tel état de choses qui caractérise la participation citoyenne active à la gestion des affaires publiques. En ce sens, le citoyen est d'abord et nécessairement « éduqué politiquement », au risque de se cristalliser en « client » au gré de « l'homopoliticus », cet homme politicien (au contraire de l'homme politique) dont l'action sociale n'a de sens que dans la spoliation de l'honnête citoyen. Le citoyen de l'Afrique du III^e millénaire doit savoir *agir non compromissuellement, mais consensuellement*, à partir de la volonté collective. Autant Popper, Habermas ou même Brandom appellent à « soigner » les interactions sociales, autant Sémou Pathé Guèye appelait-il déjà à « re-éthiquer l'action politique » (S.P. Guèye 2000/2001).

Conclusion

En tout état de cause, la question demeure : l'Éthique Universelle est-elle onto-logiquement possible pour l'humain universel en société du divers humain ? Nous plaidons pour la cristallisation de l'individuel dans l'Universel, l'individuel devant participer de l'Universel.

Dans cette perspective, l'homme qui sait prendre la mesure à la fois du *what to do* et du *how to do* – qui comprend la nécessité de la

combinatoire entre le *savoir* et le *savoir-faire* – aura appris à comprendre que, dans ce combat pour la vie bienheureuse où s’accomplit l’humanité de l’humain, il ne doit pas se satisfaire de « vivre ensemble » avec son alter-ego, mais chercher à « faire ensemble » avec l’Autrui. Car, on peut vivre ensemble avec la personne que l’on apprécie le moins, mais on ne peut s’associer qu’à celui avec qui on se partage la même vision des choses. C’est pourquoi nous disons que l’humain du III^e millénaire devra nécessairement s’élever à la dignité de la méta-valeur, cet ensemble de valeurs de plus en plus hautes qu’est le *genre humain*. C’est le sens de l’absolu-humain au cœur de l’Éthique Universelle où, pour paraphraser Michel Blay et Michel Valmer, *l’homme est un horizon pour l’homme*. Ainsi s’applique lucidement la troisième formulation de l’impératif catégorique (E Kant 1994), qui dispose de *traiter l’humanité non comme un moyen mais comme une fin*. Ce qui justifie sans doute l’exigence d’imbrication entrevue de l’« *homo-ethicus-informaticus* » avec l’« *homo-metaphysicus* ». De ce point de vue, le sens intrinsèquement originel de l’humain – *l’absolu-humain* – n’est-il pas nécessairement d’être *métaphysique* ?

Références bibliographiques

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction française, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990/2007/2012.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, introduction, traduction française, notes et index par Vianney Decarie, avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris, Vrin, Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 1978/2007.
- ARISTOTE, *De l’âme*, introduction, traduction française, notes et lexique par J. Tricot, Paris, Vrin, Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 1988/2010.
- ARISTOTE, *Poétique*, texte traduit par J. Hardy, Préface de Philippe Beck, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1996.
- BERGSON (H.), *Écrits philosophiques*, Paris, Quadrige/PUF, 2011.
- BOWAO (C.-Z.), *Surgissement éthique ou retour à l’humain. Entretiens*, Brazzaville, Les Éditions Hemar, Collection « Horizons critiques », 2013.
- CRUBELLIER (M.) et PELLEGRIN (P.), *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, Collection « Points/Essais », 2002.
- GUEYE (S.-P.), « Le concept communicationnel de vérité comme paradigme d’une refondation éthique de la politique », Dakar, 2001.
- HABERMAS (J.), *Morale et communication*, traduction française par Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1986.

- HEIDEGGER (M.), *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1958.
- KANT (E.), *Critique de la raison pratique*, traduction française par F. Picavet, Paris, PUF, 1976.
- KANT (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction française par V. Delbos, Paris, Vrin, 1980.
- KANT (E.), *Métaphysique des mœurs. II. Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, traduction française par Alain Renaud, Paris, Gallimard, 1994.
- MISRAHI (R.), *Lumière, Commencement, Liberté. Fondements pour une philosophie du sujet et pour une éthique de la joie*, Paris, Plon, 1969.
- MOSSE-BASTIDE (R.-M.), *Genèse de l'éthique*, Genève, Editions Platino, 1986.
- NABERT (J.), *Eléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943.
- NABERT (J.), *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.
- RICOEUR (P.), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, Collection « Points/Essais », 1969/2013.
- SPINOZA (B.), *L'Éthique*, traduction française par Roland Caillois, Paris, Gallimard, 1954.

Métaphysique des valeurs et science des faits

Auguste NSONSISSA

Université Marien Ngouabi de Brazzaville Congo

Introduction

On ne peut pas tirer des valeurs la solution d'un problème inductif, mais on peut, par les valeurs, en expliquer la provenance. Cela suffit, en de certains cas, à montrer d'entrée que la valeur des valeurs était mal orientée au profit de celle des faits. Comment peut-on se débarrasser du problème des valeurs ? Autrement dit, y'a-t-il incommensurabilité entre faits et valeurs ? C'est-à-dire l'absence de commune mesure entre les faits et les valeurs ou impossibilité de trouver un équivalent des concepts, des objets ou même des observations des faits dans les valeurs. Telle est l'intuition directrice qui traverse de part en part cette réflexion.

Ravalées à tort ou à raison à un rang inférieur, voire carrément éludées dans de nombreux et très anciens systèmes métaphysiques, les valeurs ne jouent pas moins un rôle heuristique essentiel dans le monde des faits. S'il n'est pas si simple de focaliser sur ces entités instables et aux contours épistémologiques problématiques, ou difficilement maîtrisables, force est de constater d'entrée que leur intervention peut être déterminante dans la constitution du monde que Wittgenstein considère comme « la totalité des faits, non des choses (...) Les faits dans l'espace logique sont le monde » (L. Wittgenstein 1961). La désignation de la complexité épistémologique en tant que reliance des faits et des valeurs au cœur de la philosophie contemporaine des sciences suppose la corrélation entre des entités non moins complexes. Quelle est alors la nature de cette corrélation ? Quelles sont les réalités empiriques et éthiques dont l'analyse dialogique rend pareille articulation possible ? Ces questions renvoient tout naturellement au fil conducteur de cette réflexion fondamentale consacrée dans une relative mesure au rejet de l'empirisme traditionnel.

Frédéric Nef (2004, p. 478) n'a pas manqué de se demander si les faits, par-delà les valeurs, sont vraiment disjonctifs, conjonctifs, négatifs et hypothétiques. En procédant à une sorte d'épistémologie comparative des thèses russelliennes et wittgensteiniennes y relatives, il tend à relativiser

l'importance de la condamnation des valeurs. En dehors de l'atomisme logique, la critique des valeurs au profit des faits tient de l'inductivisme, malgré ses difficultés. Sur le fond des idées, nous devons, entre autres, à Jean Largeault⁶² un témoignage allant dans le sens de l'induction comme lieu de provenance de la valeur accordée aux faits.

Désormais, non réduits au monde absolument matériel, les faits sont ouverts aux valeurs. Car, le monde jusques et y compris des faits purs n'est jamais clos. Une fois analysé, ce monde-là se prête à la déconstruction. Place donc aux valeurs pour autant qu'elles font corps commun avec les faits⁶³. Souvent déclarées mortes, au nom d'une construction logique (S. Laugier 2001, p. 7) ou scientifique pointue du monde, les valeurs sont paradoxalement réévaluées. Car, du monde des faits il ne reste que son autonomie relative⁶⁴.

Nombreux sont les philosophes des sciences, les épistémologues et logiciens non classiques qui montrent l'inverse du monde des faits : les valeurs sont parmi nous. Ils s'en réclament ou les relancent même sous la figure des concepts fondamentaux à l'instar d'essence, d'existence, de propriété, d'objet, de monde et de possibilité. Vivant, le monde des faits connaît à l'heure actuelle une mutation de son histoire et de sa portée métaphysique, c'est-à-dire « la métaphysique de l'atomisme logique » (Frédéric Nef *ibid.*, p. 415). Il ouvre sa fenêtre sur un autre monde, celui de la relation de correspondance avec les valeurs.

Dans cette quête de la remise en valeur des valeurs, le chemin de la complexité des faits devient incontournable. D'autant plus que l'empirisme logique de Bertrand Russell annonce déjà les difficultés épistémologiques qu'une telle approche suggère. Il s'interroge : « *Que prendre comme exemples d'entités qui soient à première vue logiquement complexes ? Telle est la question véritablement première par laquelle il faut commencer.*

⁶² Jean Largeault s'interroge : « Comment se débarrasser du problème de l'induction, que les empiristes critiques attribuent à Hume ? Se référant à Lachelier qu'il cite en exemple, Jean Largeault définit l'induction : « Elle est l'opération par laquelle nous passons de la connaissance des faits à celle des lois qui les régissent. La possibilité de cette opération n'a été mise en doute par personne, et d'un autre côté il semble étrange que quelques faits, observés dans un temps et dans un lieu déterminé, nous suffisent pour établir une loi applicable à tous les lieux et à tous les temps ». Cf. *Systèmes de nature*, Paris, Vrin, 1985, Chapitre I. p. 7.

⁶³ Norwood R. HANSON, *Modèles de la Découverte. Une enquête sur les fondements conceptuels de la science*, trad. franç., et présentation par Emboussi Nyano, Paris, Dianoia, 2001, coll. « Fondements de la philosophie contemporaine des sciences », chapitre II, p. 39, où l'auteur affirme que « pour les philosophes à l'esprit fermé (...) les faits sont simplement les choses qui arrivent, solides, transparents, francs et purs. »

⁶⁴ Nous tenons à signaler que le fait est une notion polymorphe, multidimensionnelle et difficilement saisissable s'il en est. Le fait n'a pas eu jusque-là le traitement adéquat que peut bien laisser présager l'ampleur de son appréhension. La raison est que le fait, en tant que produit de nominalisation, d'un évènement peut se révéler logiquement moléculaire, atomique, négatif, positif, particulier, ou général.

Quelle espèce de choses allons-nous considérer comme étant à première vue complexes ? » (B. Russell 1989, p. 349). Dans l'inventaire des éléments de celui-ci les valeurs sont mises en quarantaine au profit des faits. Autrement dit, il n'apparaît nulle part effectivement des éléments qui soient de nature à réévaluer les valeurs. Elles ne sont pas toujours prises en compte. Par rapport aux faits, les valeurs n'ont pas d'être dépendant.

Conséquemment, les valeurs n'appartiennent pas à ce que l'on peut qualifier de « réel ». Hilary Putnam a donné du relief à cette thématique lorsqu'il discute les fondamentaux de l'empirisme de Nelson Goodman en référence aux « faits, fictions et prédictions » (H. Putnam 2011, p. 521). Cette critique des fondements empiriques des faits est de nature à ouvrir les conditions de possibilité d'une théorie des systèmes constructionnels (*ibid.*, p. 528). Concernant la problématique emblématique de la place des valeurs dans un monde de faits, au-delà de la thématique russellienne des faits, on ne peut se lasser de recourir d'abord et avant tout à Hilary Putnam (H. Putnam 1984, p. 145) pour déchiffrer le sens de la rationalité des faits, une rationalité élargie aux valeurs. Autrement dit, peut-on réévaluer les valeurs sans Hilary Putnam après Hilary Putnam ?

Cette question directrice mérite au moins d'être posée d'entrée, et qui pourrait faire l'objet d'une argumentation conséquente même chez Karl Popper dont l'éthique de la science réévalue la conjoncturelle entre faits et valeurs. Et ce, non seulement en débat avec Carnap, comme on le dit habituellement, mais avec en confrontation avec l'atomisme logique de Bertrand Russell. Qui plus est, « le réalisme à visage humain » d'Hilary Putnam, tout comme le faillibilisme épistémologique de Popper, ainsi que l'historiographie de Thomas Kuhn ne se réduisent donc pas, certes, à la critique des faits empiriques (R. Carnap in Ch. Bonnet et P. Wagner 2006, p. 358). Telle sera la conclusion à laquelle cette réflexion va aboutir.

Mais, au-delà du « réalisme à visage humain » dont Goodman vise l'instauration et de l'esquisse d'une théorie anarchiste de Paul Karl Feyerabend, disons aussi que cette théorie peut se donner à voir comme une approche complémentaire venant à l'appui du droit épistémologique relatif à l'avènement d'un « empirisme raisonnable » qui légitime le renouvellement des valeurs au cœur de la philosophie contemporaine des sciences.

Cependant, Putnam n'a pas manqué de préciser la pluralité des rationalités (H. Putnam *ibid.*, p. 119). Il se détermine d'abord et avant tout comme un réaliste interne. Si nous nous limitons donc à cette doctrine de prédilection qui est la sienne, et qui est celle dans laquelle cette réflexion trouve l'ancrage de son élaboration rationnelle, on ne peut s'empêcher de constater que la référence à Putnam autour de la question de la reliance des faits et des valeurs est importante. Elle est révélatrice de la polémique qui oppose assez souvent les tenants du réalisme traditionnel et ceux du « réalisme interne » ; par-delà la rationalité (*ibid.*, p. 8) fixe et close que ce dernier récuse. La polémique acquiert donc chez ce dernier, pour ainsi dire,

une dimension épistémique, épistémologique, et surtout éthique qui trouve sa forme élaborée en référence Faits/Valeurs (H. Putnam 2011, p. 37). Cela étant posé, pourrait-on alors la réduire à une simple opposition officielle entre réalisme, empirisme et naturalisme ? Autrement dit, peut-on naturaliser les valeurs sous contrainte de rigueur ?

Se pose alors la question directrice de la conjonction naturelle entre les faits et les valeurs. Cette question focalise sur ce qui constitue, à notre humble avis, non seulement la thèse réaliste principale de l'éthique putnamienne de la science, mais aussi et surtout le pragmatisme aujourd'hui : l'anti-dichotomie, ou, plutôt la réévaluation des valeurs au cœur même d'un monde enclin aux crises (A. Nsonsissa 2014, p. 45).

Faits et valeurs sont utilisés de manière constante dans les tentatives de caractérisation particulièrement du réalisme interne de Putnam. Il se résume à l'affirmation selon laquelle : « *En un mot, sans les valeurs, nous n'aurions pas de monde. L'instrumentalisme, quoi qu'il s'en défende, est lui-même un système de valeurs, mais qui est bien malade* » (H. Putnam 2011, p. 300). Il laisse percevoir le caractère dynamique de la corrélation étroite des faits aux valeurs, la quête du sens dans un monde de faits où les valeurs tiennent lieu de quête-fondement de la science contemporaine. D'abord, conçues comme immanentes à l'entendement divin, les valeurs chrétiennes (*ibid.*, p. 301), en particulier sous le Moyen-âge, vont pouvoir devenir l'attribut essentiel du monde physique et mental (H. Putnam 1984, p 89).

Il faudra donc attendre les philosophies pragmatiste de Putnam et anarchiste de Feyerabend pour voir émerger une orientation différente de l'empirisme traditionnel, entre le réalisme des faits (J. M. Scheffer 2012, p. 113) et le relativisme des valeurs posant ainsi la problématique emblématique de la rationalité ou « l'objectivité des valeurs » (Raymond Boudon 1995, p. 331). Dans le fond, nous avons tout lieu de penser aux deux problèmes fondamentaux de l'éthique de la reliance : les faits (Hanson 2001, p. 39) et les valeurs. Pareille éthique de la corrélation des entités appelle à l'émergence d'une épistémologie des valeurs, transcendante⁶⁵ ou autrement transcendantale dans le sens où Putnam relativise l'importance du « scientifique » par rapport au « rationnel » (H. Putnam 1980, pp. 221-237). Tout comme il s'interroge sur la rationalité des croyances, par-delà la testabilité au sens scientifique du terme dans la mesure où « *il y a des domaines entiers de faits sur lesquels la science d'aujourd'hui ne nous dit rien du tout, pas même que les faits en question existent. Ces domaines ne sont ni nouveaux, ni étranges* » (H. Putnam *ibid.*, p. 303). Au bout du

⁶⁵ Il a appartenu à Karl Popper de montrer que la réévaluation des valeurs au cœur du monde des faits donne droit à la transcendance : « l'interaction qui existe entre nos actions et leur résultat objectif, que nous transcendons nos talents, que nous nous transcendons nous-mêmes ». Cf. *La Quête inachevée*, trad. de l'anglais par Renée Bouveresse, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 279.

compte, l'idée de l'incertitude de la connaissance, doublée de la complexité (H. Putnam 1996, p. 70) domine l'épistémologie non classique, parce qu'elle s'attache à l'objectivité des valeurs, la place de la liberté dans un monde des faits, confrontée à la rationalité du domaine des valeurs. Autrement dit, le fil conducteur de cette perspective est l'existence d'une interaction entre les deux mondes, celui des faits et celui des valeurs.

Karl Popper aura scruté la signification et la valeur des valeurs, lorsqu'il pense qu'un monde physique sans vie est quasiment sans valeurs et partant sans problèmes. Mais, tandis que les positivistes logiques influencés par l'âge des « Lumières » (J. Bouveresse 2006, p. 55) interprètent les faits de manière presque exclusivement positiviste, comme des phénomènes empiriques sans commune mesure avec les valeurs, l'approche pragmatiste⁶⁶ avec Putnam jette un regard critique sur l'objectivité des valeurs au-delà de leur diversité et de leur relativité. Tous ces rapports de complexité sur lesquels apparaît « le fait de valeur » amènent à étudier et à repenser la reliance qui unit la rationalité (H. Putnam 2004, p. 22) des faits et la rationalité des valeurs.

Quelques questions se posent alors : comment peut-on penser les faits et les valeurs au cœur même de l'empirisme contemporain ? La philosophie empirique peut-elle faire l'économie injustifiée d'une réflexion épistémologique sur ce qui est considéré comme étant non rationnel ? La distinction entre faits et valeurs fait-elle écho à la double distinction entre ce qui est rationnel et ce qui est irrationnel, ou entre l'objectif et le subjectif ?

De la reliance des faits et des valeurs comme paradigme d'une rationalité étendue

Pourquoi les valeurs ne seraient-elles pas des faits, au moins dans une perspective qui s'expliquerait dans une logique reliante ? Notion non surabondamment employée, mais inventée par le sociologue Bolle de Bal, la « reliance » (E. Morin 2000, p. 67) caractérise les phénomènes d'aspiration à une identité individuelle, ou reliance (E. Morin 2004, p. 30) à soi, à la fraternité exprimant ainsi la reliance aux autres. Naturellement, elle traduit les phénomènes de convergence horizontale des disciplines ou des connaissances (E. Morin 1999, p. 13) en termes de systémique et de complexité.

La reliance se déploie donc en intégrant dans les faits les valeurs qui se donneraient à voir à leur égard comme des ennemies. En témoigne la

⁶⁶ Richard Rorty et Hilary Putnam ont abordé à maintes reprises les principaux aspects de cette discussion. D'après Jean Pierre Cometti : « le pragmatisme, sur ce point, conteste, autant que la distinction des faits et des valeurs, l'idée d'un « monde tout fait » ou d'un « point de vue de Dieu », impliquée dans les définitions traditionnelles de la vérité, en particulier dans les définitions correspondantistes ». Cf. *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Paris, Gallimard, 2010, p. 169.

conception étroite de la rationalité des faits que Putnam dénonce en ces termes : « *Le positivisme produit une conception de la rationalité si étroite qu'elle en exclut l'activité même lorsque cette conception est produite* » (H. Putnam *ibid.*, p. 37). Nous devons alors prendre le temps de bien penser les valeurs, puis repenser notre idée des faits, en tenant compte de diverses reliances des valeurs qui dépendent des faits et dont ceux-ci dépendent.

Il se trouve que le positivisme dans sa version logique dite atomisme logique (A. Blumerg et H. Feigl in Ch. Bonnet et P. Wagner 2006, p. 129) est la dénomination que lui donne Bertrand Russell. Une de ses particularités en la matière est d'avoir prétendu séparer, du point de vue analytique, des choses qui devraient pouvoir entretenir des relations entre elles. Dans la relation entre les faits et les propositions logiques, il en résulte que les valeurs n'ont pas de place. Puisque le propre de l'atomisme logique est, entre autres, la perception analytique du monde de manière à mettre en avant la critique d'une conception idéaliste des valeurs. Dès lors que le monde se donne à penser chez Russell comme un ensemble composite, dans ce tout, seuls les faits perçus ont droit de cité.

La nuance qu'il établit entre l'analyse logique et l'analyse physique des faits est déterminante. La conception atomistique des faits n'est pas de l'ordre physicaliste⁶⁷. Mais le plus important est de savoir que les faits sont mis en relief au détriment des valeurs. Le logicisme persistant de Russell semble aller à contre courant du physicalisme des faits. Dans ces conditions, les valeurs feront partie intégrante des « particuliers », alors que les faits seront placés du côté des « prédicats » ou « des relations ».

Encore une fois, si relation il y a, alors celle-ci n'intègre pas du tout les valeurs. En ce sens, Russell n'admet pas une théorie de la complexité des faits. Il affirme : « *Bien entendu, tous les objets ordinaires de la vie quotidienne sont apparemment des entités complexes (...) Pour ma part je ne crois pas aux entités complexes de cette sorte (...) Par conséquent, c'est par l'analyse des faits que l'on doit commencer l'examen du problème de la complexité, et non pas par l'analyse des choses apparemment complexes* » (*ibid.*, p. 351). Cette approche logique qui est simple et non physiquement complexe des faits du monde ouvre paradoxalement à la problématique de la complexité du monde dont nous avons fait cas dans l'introduction relative à cette réflexion. Russell la récuse. Parce que la complexité apparente des choses qui composent le monde se verra simplifiée par l'analyse logique du monde sous laquelle ces choses se laissent penser. Toutefois, chemin faisant, il ne rejette pas absolument la complexité du champ d'investigation des faits

⁶⁷ Bertrand Russell précise que « la raison pour laquelle j'appelle ma théorie l'atomisme logique est que les atomes auxquels je veux parvenir en tant que résidus ultimes de l'atome sont des atomes logiques et non pas des atomes physiques (...) L'important est que l'atome auquel je souhaite parvenir est l'atome de l'analyse logique, non pas de l'analyse physique » (cf. *op. cit.*, p. 338).

logiques. La complexité logique des faits n'exclut donc pas le droit à la complexité des propositions atomiques. Il précise : « *Il est vraiment important d'observer que les faits appartiennent au monde objectif. Ils ne sont pas créés par nos pensées ou nos croyances, sauf dans certains cas spéciaux (...) La première chose sur laquelle je veux insister, c'est qu'il ne suffit pas d'un grand nombre de « particulier » pour décrire complètement le monde extérieur – le monde, pour ainsi dire, que la connaissance cherche à connaître – mais qu'il faut également prendre en compte ces choses que j'appelle des faits, c'est-à-dire cette espèce de choses que l'on exprime au moyen d'une phrase, et que ceux-ci, tout autant que les chaises et les tables, font partie du monde réel* » (*ibid.*, p. 355).

En revanche, à la lumière de cette simplification logique, Russell en fait aussi preuve quand il distingue l'approche logique et l'approche physicaliste des faits. Il apparaît que l'analyse dite physique s'attache aussi au complexe brut des choses du monde, et qui plus est, l'analyse qui se veut logique renvoie directement à la perception logique de ce même complexe. Celle-ci met en relief la relation entre les faits.

Au-delà de cette simple relation il n'y a pas complexité des valeurs, mais complexité logique des faits. Russell ajoute : « *Le monde contient des faits, qui sont ce qu'ils sont quoique nous puissions penser d'eux, et qu'il y a également des croyances qui se réfèrent à ces faits, et qui en vertu de cette référence sont vraies ou fausses. Quand je parle d'un fait (...) Je veux parler de l'espèce de chose qui rend une proposition vraie ou fausse* » (*ibid.*, p. 341). Autrement dit, il n'y aura pas de faits empiriques mais logiques. Les valeurs quant à elles auront un statut métaphysique. Parce que les faits sont liés aux propositions et non pas aux valeurs, quand bien même ils seraient dans une relative mesure en relation avec les croyances. Mais, celles-ci ne sont pas déterminantes dans l'élucidation du sens du monde. Les faits sont décrits par les propositions logiques. Ils existent objectivement.

De fait, ils sont portés au langage. Pour autant que les faits ne se prêtent pas à la construction subjective du sujet connaissant, il importe d'établir un parallèle entre la subjectivité des valeurs et l'objectivité des faits d'une part, et l'analyse logique des faits et l'analyse physique des faits d'autre part. Russell renchérit : « *Il est important d'observer que les faits appartiennent au monde objectif. Ils ne sont pas créés par nos pensées ou nos croyances, sauf dans certains cas spéciaux (...) il faut également prendre en compte ces choses que j'appelle des faits, c'est-à-dire cette espèce de choses que l'on exprime au moyen d'une phrase, et que ceux-ci, tout autant que les chaises et les tables, font partie du monde réel* » (B. Russell *ibid.*, p. 341). L'objectivité des faits dont le logicien fait état tient de leur appartenance au monde objectif. Il est d'autant plus objectif qu'il est extérieur par rapport au sujet connaissant. C'est un monde de connaissance

qui se prête à l'investigation scientifique. Ce monde n'a de valeur que parce qu'il est complexe.

Pareille complexité est de l'ordre du constat empirique dans la mesure où on peut constater « un fait astronomique ». Russell insiste sur le caractère objectif de la complexité qui enveloppe les faits en question. C'est dire que la complexité du monde procède de la complexité des faits. La complexité propositionnelle n'est donc pas première. Celle des faits se révèle donc plus déterminante que la complexité de la proposition logique.

Au-delà de cette analytique complexe des faits, Russell s'attache maintenant à la particularité et la généralité des faits. Puis, il s'en tient à l'analyse des faits positifs et des faits négatifs. Il repose donc la problématique du décroissement de l'Universel en « particuliers », qui est l'objet par excellence de la science depuis Aristote. Dans le fond, il s'agit de voir s'il n'y a de fait que général et positif. Dans ce sens, la variété et l'indétermination des faits constituent un indice par excellence de leur complexité. Le tout sur fond d'une logique classique dite bivalente qui admet l'existence de deux valeurs de vérité et qui établit une relation possible entre les propositions générales et particulières. Mais, il importe de signaler sans risque de se tromper que Russell n'utilise pas toujours le quantificateur universel pour penser la catégorie des propositions logiques. Un texte de Russell en porte témoignage : « *Il y a des faits particuliers, tels que « ceci est blanc » ; il y a ensuite des faits généraux, tels que « tous les hommes sont mortels » (...)* Il faut encore distinguer, quoique ce soit un peu plus difficile, entre les faits positifs et les faits négatifs. (...) Aussi y a-t-il des faits concernant des choses particulières, des qualités ou des relations particulières, et à côté de cela, des faits parfaitement généraux de l'espèce de ce que l'on a en logique, où il n'est fait mention d'aucun constituant du monde réel mentionnée, où à la vérité, on peut dire que stricto sensu rien n'est mentionné » (*ibid.*, pp. 342-343). Il n'y a pas que des faits variés. L'auteur révèle l'existence des faits atomiques qui n'exclut pas le droit à la relation entre les propositions et les symboles logiques.

Ces relations se prêtent elles aussi à la complexité dans la mesure où elles s'établissent sous deux modalités prédicatives, dyadiques ou triadiques. Pour toutes ces raisons, un fait logique est complexe aussi parce qu'il s'offre à la relation possible. De plus, il doit sa complexité à l'infinité et la hiérarchie des faits. Cela nous fait dire que l'atomisme logique de Russell est la révélation non pas seulement des propositions simples, mais également des relations et des propositions complexes de divers ordres. En témoigne l'affirmation russellienne y relative : « *On a là, la hiérarchie infinie des faits – faits dans lesquels on a une chose et une qualité, deux choses et une relation, trois choses et une relation, quatre choses et une relation, etc. Cette hiérarchie constitue ce que j'appelle les faits atomiques, et c'est là, la plus simple espèce des faits (...)* Les propositions qui les expriment sont ce que j'appelle des propositions atomiques (...) On peut alors dire que toutes les

propositions atomiques affirment des relations de divers ordres » (*ibid.*, pp. 357-358).

Il n'est pas évident de dire de Russell que son atomisme logique est encore tributaire d'un aristotélisme persistant. Là où Aristote distingue bien les propositions simples des propositions moléculaires, Russell pense que « les propositions sont des symboles complexes et les faits qu'elles représentent sont complexes » (*ibid.*, p. 354). Ce qui est en jeu ici c'est la conception logico-philosophique des relations à la fois simples et complexes. Avec ceci de particulier que la complexité s'attache aux faits dont la relation avec les propositions logiques est aussi complexe. Cette relation s'étend jusqu'aux symboles logiques.

Cela implique non pas un relationnisme simple, mais un réalisme analytique qui est de nature à révéler une relation complexe de type logique et une complexité factuelle rappelant ainsi un certain empirisme logique. Il met en avant les faits « particuliers » et non pas toujours les faits « généraux ». La logique russellienne est une logique des termes.

A la différence relative d'Aristote, qui accorde le primat à l'Universel comme objet par excellence de la science, celle de Russell se fonde sur des « termes » tout à fait « particuliers ». Ainsi écrit-il : « *Les faits atomiques contiennent, en plus des relations, les termes de relation – un terme si c'est une relation monadique, deux si c'est une relation dyadique, etc. Je définis les « particuliers » comme ces « termes » qui font partie des faits atomiques* » (*ibid.*, p. 358). Il n'y a de science que du particulier, pourrait-on dire. Car les particuliers deviennent aussi déterminants dans la mise en route inédite de l'atomisme logique qui travaille au-delà de la simplicité logique à la complexité des faits atomiques.

La science des individus est également mise en situation épistémologique. L'individuel n'est pas au-dessus du particulier. La logique des noms propres ne suffit pas pour rendre raison de l'atomisme logique. Les faits atomiques sont des objets mis en relation. Ils ne se réduisent pas aux « noms propres ». Russell précise : « *Ce que j'appelle un fait, c'est cette espèce de choses qui est exprimée au moyen d'une phrase entière, et non pas au moyen d'un seul nom tel que « Socrate »* » (*ibid.*).

Mais, à ce niveau d'analyse, il nous paraît judicieux de distinguer le fait de la proposition logique. Dans son symbolisme logique, Russell ne les confond donc pas parallèlement à la distinction qu'il s'efforce d'établir entre le nom propre et la proposition. Plus explicitement, la logique des noms propres dispose que le nom propre est un symbole simple. Il désigne le particulier, c'est-à-dire l'objet.

En revanche, la proposition logique est un symbole complexe. Il décrit le fait. Sur ce point d'importance, il apparaît que la proposition logique est loin d'être un nom du fait. Tout comme le nom ne saurait s'identifier à l'expression de la description d'un particulier. Conséquemment, les

« particuliers », pour autant qu'ils ne sont pas logiquement coupés des « généraux », sont considérés par Russell comme étant des termes-sujets. Ils rendent possible l'analyse d'une proposition atomique. On pourrait alors se demander, dans la même veine que Quine, s'il peut opérer « assez largement pour expliquer entièrement le rôle crucial que la simplicité joue dans la méthode scientifique » (Quine 2011, p. 432).

L'atomisme logique de Russell est de l'ordre de la complexité logique à partir de l'analyse qu'il se propose de faire des faits et des propositions. Russell renchérit : « *Dans un symbolisme logiquement correct, il y a une certaine identité fondamentale de structure entre un fait et son symbole ; et la complexité du symbole correspond de très près à celle des faits qu'il symbolise (...)* Par conséquent, à l'avenir, je supposerai qu'il y a une complexité objective dans le monde, et qu'elle est reflétée par la complexité des propositions » (B. Russell *ibid.*, p. 356). Tout est donc complexe, les faits, les noms propres, les propositions ainsi que la relation logique entre les faits et les propositions.

Les propositions atomiques ne sont pas toujours si simples dans le monde. L'analyse logique du monde est complexe. L'existence des faits ne l'est pas moins. La nature logique des faits n'est pas simple parce qu'elle tient de la corrélation qui existe entre le langage et le monde. Le symbolisme qui s'attache au monde et au langage logique est également complexe. Le prédicat « parfait » que Russell colle au langage logiquement construit est simplement complexe, en raison des combinaisons qu'il suggère. Dans un texte révélateur, il déclare : « *Dans un langage logiquement parfait, les mots d'une proposition correspondant, à l'exception des mots tels que « ou », « non », « si », « alors », qui ont une fonction différente. Dans un langage logiquement parfait, il y aura un mot et un seul pour chaque objet simple, et tout ce qui n'est pas simple sera exprimé au moyen de combinaison de mots, d'une combinaison dérivée bien entendu des mots représentant les choses simples qui entrent dans sa composition, à raison d'un pour chaque composant simple. Un tel langage sera complètement analytique et montrera immédiatement la structure du fait affirmé ou nié. Le langage exposé dans les Principia mathematica prétend être un langage de cette espèce* » (B. Russell *ibid.*, p. 356).

Généralement, la complexité préside à la langue naturelle en ceci qu'elle révèle beaucoup d'ambiguïtés dues assez souvent à l'emploi des expressions synonymes. Le symbolisme logique de Russell laisse entrevoir une certaine complexité liée à la combinaison des signes (Umberto Eco 1980, p. 136) ou des symboles, malgré quelques rapports de convergence avec la logique frégéenne (A. Nsonsissa 2014, p. 26). Qui plus est, quand bien même on ne saurait confondre logiquement la chose avec son symbole. Encore faut-il préciser que le symbole logique chez Russell n'est pas que complexe. Pour preuve : « *Une analyse peut porter sur ce qui est complexe, et dépend toujours, en dernier recours, d'une connaissance directe des*

objets que sont les sens de certains symboles simples » (B. Russell *ibid.*, p. 368). La méthode analytique, qui est ici à l'honneur, ne fait pas abstraction de la complexité des faits, des propositions logiques et celle du monde.

La complexité devient donc l'expression du rapport qui s'instaure entre les symboles et la réalité empirique. Le plus naturel est souvent le plus compliqué, mais le simple est aussi toujours le simplifié. Cela contraste bien évidemment avec les principes d'intelligibilité de la science classique dont Leibniz, Descartes, Gassendi et quelques empiristes sont les représentants.

Frédéric Nef estime que ces derniers soulèvent « la question des substances simples » (F. Nef *ibid.*, p. 581). L'une des raisons qu'il évoque est la suivante : « On se rappelle que Leibniz, dans *La Monadologie*, déduit l'existence du simple de celle du complexe » (*ibid.*). Cela veut dire que même les faits « monado-logiques » sont à la fois simples et complexes. La composition et la divisibilité des substances et des faits ne devraient pas être pensées simplement et uniquement comme une analytique pure. Cette procédure peut se montrer effectivement complexe dans n'importe quelle dimension, pourvu qu'il y ait combinaison des substances ou des faits.

Quoi qu'il en soit, le fait métaphysico-logique examiné est fondamentalement complexe, parce qu'il est en relation avec le monde empirique. Il se prête à toute analyse et diffère de la proposition logique. Mais, en tant que symbole, il peut se définir empiriquement. Tout comme le sens des mots qui composent la proposition logique peut symboliser le fait analysé. Toutefois, au-delà des considérations empiriques sur les faits, Russell travaille également à mettre en avant la dimension proprement logique des faits à partir des deux valeurs de vérité que sont le vrai et le faux.

C'est la preuve que, malgré tout, sa démarche demeure dans le paradigme classique en raison inverse de la bivalence à laquelle sa théorie de la connaissance s'attache. « *L'essence, écrit-il, d'une proposition consiste à pouvoir correspondre de deux manières à un fait. L'une que l'on peut appeler vraie, l'autre que l'on peut appeler fausse (...). Il y a bien entendu deux propositions correspondant à chaque fait, l'une vraie, l'autre fausse. Il n'y a pas de faits faux, de sorte que vous ne pouvez avoir un fait pour chaque proposition, mais seulement pour chaque paire de proposition* » (B. Russell *ibid.*, p. 368).

Le plus important pour Russell est non seulement d'avoir montré que l'empirisme logique se justifie par la vérité ou non des faits tributaires de la réalité, mais aussi d'avoir su que le symbolisme logique est une théorie des faits : les faits logiques.

En dépit de la nuance hypothétique qu'il a introduite dans la définition de la proposition logique comme étant une « phrase », Russell est resté rivé au paradigme aristotélicien dont la proposition catégorique s'évalue à l'aune des valeurs de vérité ; non sans faire droit aux foncteurs de vérité. Sa démarche conduit à forger l'expression de « fonctions de vérité de propositions », c'est-à-dire le fait de prendre les propositions logiques aussi

bien pour des faits logiques que pour des « foncteurs de vérité » qui ne sont rien moins que des opérations que l'on déroule sur les propositions.

Russell apporte la nuance que voici : « *Mais quand vous prenez une proposition comme « p » ou « q », là, deux faits sont identiques dans la vérité ou la fausseté de votre proposition « p ou q ». Il y a le fait correspondant à p, et celui correspondant à q, et tous deux sont à prendre en compte pour déterminer la vérité ou de la fausseté de « p ou q » (...) J'appelle ces choses fonctions de vérité de propositions : la vérité et la fausseté de la proposition moléculaire ne dépend que de la vérité et de la fausseté des propositions qui entrent dans a composition » (ibid., p. 369).*

Cela étant posé, les valeurs ne relèvent pas toujours d'une substance métaphysique dont les vertus cardinales auraient engendré uniquement tout ce qui fait abstraction du contenu empirique des faits. Les formes de valeurs qui peuplent le monde des faits sont reliées d'une certaine manière au niveau de l'action. Les faits et les valeurs convergent vers une plus grande reliance. Les valeurs ont des implications dans les domaines psychologique, social, culturel, cosmique, cognitif, scientifique, etc., pour en comprendre la complexité dialogique et vivre la condition humaine (E. Morin 1999, p. 11).

Il existe, certes, une interprétation positiviste des valeurs qui consiste à en faire une fiction de l'esprit. La perspective que nous envisageons ici est à l'opposé du dogme qui établit le clivage entre faits et valeurs. Le pittoresque mise à part, cela conduirait à penser que les valeurs sont celles qui ne pourraient absolument pas être objectives. On entend certains empiristes définir, suivant le même style épistémologique, les valeurs comme celles dont la dureté n'est pas envisageable.

Mais, cette approche a peu de valeur justificative. Car les valeurs, au sens noble du terme, dont nous avons besoin pour une approche éthique de la science, aurait tout autant que les faits, besoin d'être justifiées. Dans le fond, les deux notions sont les deux faces d'une seule et même pièce, plutôt douteuse. C'est cette complexité des rapports que nous voulons démontrer en termes d'uni-dualité (H. Putnam 2004, p. 200).

Parallèlement au problème que pose « l'empirisme contemporain qui a été largement conditionné par deux dogmes », à l'instar de ce qu'en a dit Quine, il est dogmatique d'établir un clivage fondamental entre les faits et les valeurs. Une telle considération est aujourd'hui, aux yeux de Putnam (H. Putnam *ibid.*, p. 102) sans fondement. Il s'agit plutôt de l'abandonner en défendant l'idée d'un brouillage de la frontière entre faits et valeurs. Ce serait un glissement épistémologique vers un réalisme à visage humain, celui qui travaille à réévaluer les valeurs. Certes, il ne faut pas identifier, est-il besoin de le souligner, fait et valeur. Le point de vue de Putnam montre que ces deux concepts scientifiques (I. Stengers et J. Schlanger 1988, p. 24) ne renvoient au même objet : « la rationalité » (H. Putnam *ibid.*, p. 9).

En revanche, la distinction absolue entre faits et valeurs n'est pas importante au niveau de l'action. Du point de vue du réalisme interne, en appliquant, à tort, le principe très intuitif de transitivité à deux éléments dont l'un (les faits) serait situé hors d'un système des valeurs, on peut facilement inférer que les faits et les valeurs, quels qu'ils soient, sont simultanés. Mais, cela contredit l'approche de la reliance selon laquelle, à l'intérieur de tout système de valeurs, il existe un ordre factuel, c'est-à-dire que si l'on tient compte de la valeur des deux notions, on peut noter que « a » et « b » par exemple ne sont pas simultanés ; « a » ne précède pas « b » ou « b » ne précède pas « a ».

Cela nous fait donc dire que l'esquisse d'une théorie de cette nature repose évidemment sur l'interaction : il y a interaction entre les différents phénomènes de la matière ou les faits, et les phénomènes de l'esprit, c'est-à-dire les valeurs. Mais, en plus, avant encore nous pensions que toute interaction entre les faits et les valeurs rend nécessaire, à certains moments obligés, la présence des valeurs de l'esprit humain comme le bien, la liberté, la justice, l'équité, la politesse, la tolérance, etc., même si la tendance à mettre en avant les faits empiriques est forte.

A notre avis, on devrait pouvoir s'attacher maintenant à l'esquisse d'une théorie empirique des valeurs en fonction de la conjonction naturelle entre les faits et les valeurs. Effectivement, le moins qu'on puisse noter à la lecture de quelques ouvrages de Popper et Putnam, c'est qu'ils procèdent de la mise en avant d'un élément fort précis et précieux en déclarant l'indissoluble solidarité entre faits et valeurs dans la quête des fondements éthiques de la science contemporaine. A vrai dire, cette formulation non classique de la philosophie contemporaine des sciences pourrait être inadéquate aux yeux de certains positivistes qui maintiennent, au moins théoriquement, deux entre lesquelles on décrète une dichotomie injustifiée. Or, la science est confrontée au défi du XXI^e siècle où on ne peut pas ne pas jeter un pont, parce qu'il n'y a pas de souveraineté particulière des faits et des valeurs.

Justement, ces deux penseurs non classiques nous offrent une belle étude allant dans le sens qui abolit ces frontières étanches. Plutôt, la jonction entre les deux pans entiers non autonomes a été aussi exprimée particulièrement par plus d'un auteur au rang desquels on peut compter Edgar Morin (E. Morin 2013, pp. 21-35) sur la complexité vue de l'intérieur du monde des faits en vue d'instaurer une philosophie ou une science des relations.

Nous le citons à cet effet parce qu'il donne à penser la reliance comme opératrice épistémologique et méthodologique dont la fonction vise naturellement la réhabilitation des humanités⁶⁸ au cœur des « sciences

⁶⁸ Edgar Morin souligne le statut et la valeur des humanités même au plan pédagogique en ces termes : « Mais il nous semble qu'en dépit de leurs insuffisances elles doivent permettre de

dures » (F. Balibar 2002, pp. 429-431). C'est comme un lieu commun tenace au cœur du positivisme et du physicalisme pur que les faits seraient d'autant plus « durs » qu'ils seraient plus authentiquement le matériau des sciences. Putnam (*ibid.*, p. 130) va plus loin encore lorsqu'il se propose de mettre en place une conception de la rationalité des faits élargie à celle des valeurs qui n'est ni anarchiste, référant à Feyerabend, ni historiographe, renvoyant ainsi à Kuhn. L'opposition des faits aux valeurs hérite de la confusion et des préjugés savamment entretenue par les empiristes que ceux-là seraient propres, en ce qu'ils se caractérisent par une dureté de type matériel, c'est-à-dire leur impénétrabilité. Tout se passe comme si les faits naturels ne pouvaient être qu'inhumains et les valeurs étrangères à la vraie rationalité.

Or, il ne suffit pas pour mettre les faits au cœur des valeurs et resserrer les liens distendus entre faits et valeurs, de souligner le retentissement de la recherche et des applications scientifiques et techniques sur des questions éthiques et sociales liées tout naturellement à l'environnement, la bioéthique, le clonage, etc. « La rationalité des valeurs », selon l'expression de Raymond Boudon (1995, p. 331) exerce de ce point de vue une fonction critique lorsqu'elle s'en prend aux ressorts obscurs de ces préjugés dont le pays de naissance n'est rien moins que la théorie scientifique vérifiée ou confirmée par les faits y compris sociaux. Aucune science des faits, aussi fondamentale soit-elle, n'est exempte d'enjeux humains, c'est-à-dire les valeurs.

C'est dire donc qu'il n'y a pas de faits purs et durs, mais seulement une manière de les rendre rigoureux en les présentant comme des fruits du principe de vérifiabilité relevant d'arpenteurs du réel objectif. En référence à Karl Popper, cette idée a préoccupé au plus haut point Alain Boyer analysant plus généralement « l'épistémologie poppérienne » (A. Boyer 1989/1991, p. 97). Pour avoir réévalué par certains côtés les valeurs, il estime qu'elle « constitue le noyau dur d'une anthropologie, elle-même intégrée dans une cosmologie » (*ibid.*, p. 98). Cela tient évidemment de la solidarité historique et conceptuelle des faits scientifiques et des valeurs éthiques et intellectuelles. Autrement dit, cette épistémologie rejette « toute position autoritaire » (*ibid.*, p. 98) des faits sur les valeurs. Car, un tel autoritarisme épistémologique conduirait à abandonner « les valeurs de progrès, vérité et justice » (*ibid.*).

Dans le fond, l'épistémologie poppérienne laisse dégager une attitude philosophique qui ne cherche pas à fonder les valeurs sur les faits empiriques, à les justifier infiniment ou indéfiniment ; encore moins à la purifier davantage. Plus encore, chez Popper il n'y a point d'ancrage du

favoriser l'émergence de nouvelles humanités à partir des deux polarités complémentaires et non antagonistes, la culture scientifique et la culture humaniste. Ces humanités permettraient de reconnaître l'humain dans ses enracinements physique et biologique et surtout dans ses accomplissements spirituels ; de se reconnaître humain et de reconnaître en autrui un être humain complexe ; de devenir apte à se situer dans son monde, sur sa terre, dans son histoire, dans sa société ». Cf. *Relier les connaissances, op. cit.*, p. 15.

certain en matière ni des valeurs, ni des faits. Ceux-ci ne seraient donc pas comme une source privilégiée de la connaissance scientifique, et n'auraient position imprenable et ne serviraient nullement de voie royale à la connaissance proprement dite.

Conséquemment, autant elle privilégie l'invention, la proposition, la critique, autant elle ne confond pas « *faits et valeurs : si la science classique a su se séparer de tout jugement axiologique en refusant de considérer l'univers comme une hiérarchie, cette rupture permet aussi l'autonomie de l'éthique* » (A. Boyer *ibid.*, p. 99). Conforter la rupture épistémologique entre faits et valeurs revient à tomber dans le piège du dogmatisme scientifique que Popper rejette absolument. Car « *toute praxéologie suppose la définition de valeurs recherchées, et la description, sous forme d'impératifs hypothétiques, des moyens d'action qui sont censés permettre la maximisation des chances d'approcher ces valeurs* » (*ibid.*, p. 94).

La difficulté tient au fait que les faits et les valeurs ne font pas l'unanimité quant à leur scientificité et leur totalité à laquelle l'homme de science n'a pas facilement accès. Cela étant posé, ni les faits, ni les valeurs ne seraient enveloppés de dogmatisme. A en croire Alain Boyer, le dogmatisme a tort, parce qu'il « prétend que la connaissance est possible parce qu'il existe une voie sûre qui garantit son obtention définitive » (*ibid.*). Il n'y aura donc pas unité de sens autour de ces entités. L'unité n'est ni dans les faits, ni dans les valeurs, ni dans le langage scientifique. Puisque « tout est conjectural », alors la réfutation des faits empiriques que Popper oppose à la confirmation des valeurs, se trouve amené à se poser des problèmes méthodologiques et à se quereller à propos de leur ancrage éthique, et partant à leur portée conventionnaliste.

Pour mieux cerner la complexité du rapport qu'entretiennent les faits avec les valeurs, il n'est d'ailleurs pas inutile de revenir sur le cas exemplaire de Thomas Kuhn dont Emboussi Nyano (2014, p. 112) montre bien que la philosophie des révolutions scientifiques, à la lumière de la « science normale », la « tension essentielle », a nourri paradoxalement, de manière simultanée, les discours scientifiques subversifs sur le caractère culturellement et éthiquement déterminé des théories scientifiques prouvées sur des bases empiriques.

Pareille ambivalence qui tient de « l'internalisme » épistémologique et « l'externalisme » épistémologique en dit long. Et ce, sur la difficulté de toute revendication d'autonomie d'une science des faits d'un côté, et d'une science des valeurs, de l'autre. C'est la piste suivie par différentes contributions de Popper et Putnam, c'est-à-dire que les faits⁶⁹ ou se

⁶⁹ Norwood R. HANSON, *Modèles de la Découverte. Une enquête sur les fondements conceptuels de la science*, trad. franç., par Emboussi Nyano, Paris, Dianoia, 2001, p. 39. On peut lire : « Pour les philosophes à l'esprit fermé, l'observation ne consiste qu'à ouvrir les

compliquent dès qu'on en parle, mais comment ne peut-on pas en parler avec les valeurs ? Dans le fond, Putnam nous introduit à la reliance des faits et des valeurs sous le principe de la rationalité ouverte. Il écrit : « *Prise dans un sens large, la question de la dichotomie fait et valeur nous concerne tous. En cela, elle est différente de beaucoup de questions philosophiques (...) Les questions que se posent la philosophie du langage, l'épistémologie et même la métaphysique, aussi intéressantes qu'elles puissent être, sont des questions auxquelles les gens sont plutôt indifférentes dans leur vie quotidienne. Mais la question de la distinction entre fait et valeur nous impose de choisir* » (H. Putnam *ibid*, p. 145).

Comme toute question importante, celle-ci renvoie à la portée fécondante de l'« unidualité », c'est-à-dire une unité protéiforme visée dans le cadre théorique de la saisie des choses complexes à partir de la reconnaissance « de la science des limites et des limites de la science » des faits empiriques. Elle est conséquemment saisie et mobilisée comme l'expression emblématique d'une relation complexe : association, complémentarité (N. Bohr 1961, p. 99) et antagonisme (S. Lupasco 1960, p. 15).

A la différence essentielle de Popper et Putnam, c'est que, en évoquant cette idée, Morin donne un nom à cette conjonction naturelle : la dialogique des faits et valeurs. Cela permet d'identifier le nom propre de la théorie de la complexité épistémologique et méthodologique dans le vocabulaire qui rend intelligible « l'éthique de la reliance ». Par ce biais, il en spécifie comme la nature profonde de la relation qui, à défaut d'une logique absolument « transcendantale », se veut plutôt transcendante. C'est pour cela qu'il est opportun d'en faire comme le méta-principe même à partir duquel doit procéder l'élaboration, avec les résultats escomptés, particulièrement la réinterprétation des faits comme des « faits de valeurs ».

La thèse que nous défendons, une fois parvenu à ce niveau d'analyse, est donc, sans en faire une panacée, l'éthique de la science (J. Batiemo 2012, p. 127), pour autant qu'elle met en jeu le principe d'uni-dualité, c'est-à-dire l'unité complexe qui permet de comprendre l'ensemble du réalisme interne de Putnam et éclaire dans la mesure du possible l'élucidation du sens de l'affirmation poppérienne selon laquelle : « la place des valeurs dans un monde de faits » (K. Popper 1989, pp. 275-280). Il s'agit là, comme le montre si bien Michel Bitbol, de voir une jonction naturelle « de l'intérieur du monde pour une philosophie et une science des relations » (M. Bitbol 2010, p. 189).

De là, on devrait pouvoir éviter la fausse rationalité impliquant du coup la fausse relation. Car, le problème des scientifiques est de bénéficier

yeux et à regarder. Les faits sont simplement les choses qui arrivent, solides, transparents, francs et purs. »

du monde des faits, mais ils devraient aussi se garder de s'y subordonner. Comme le souligne si clairement Morin : « De fait, la fausse rationalité, c'est-à-dire la rationalisation abstraite et unidimensionnelle », triomphe sur les valeurs. Il en résulte donc « une rationalité mutilée et mutilante » (E. Morin 2000, p. 45). A l'opposé de la fausse rationalité, la bonne rationalité consiste à « remplacer une pensée qui sépare et qui réduit par une pensée qui distingue et qui relie ». Il ne s'agit pas d'abandonner la connaissance des valeurs pour la connaissance des faits. Putnam affirme si clairement que la question fondamentale aujourd'hui est celle de savoir « s'il s'agit d'un énoncé de fait ou un jugement de valeur » (H. Putnam *ibid*, p. 145).

L'analyse et la synthèse des deux entités, en la matière ne suffit donc pas. Il importe de les conjuguer, après avoir reconnu le choc des rationalités des faits et des valeurs, ou leur recomposition. Putnam tient à cette recomposition à l'opposé des tenants de la science classique qui ne prétendent accéder à la vérité que par les faits : « Les énoncés de fait eux-mêmes et les pratiques de recherche scientifique sur lesquelles nous nous fondons pour décider ce qui est et ce qui n'est pas un fait, présupposent des valeurs » (*ibid*, p. 147). De la sorte, on s'engagerait tout à nouveau dans la réflexion sur les différences, les différends et les développements des types de rationalités aujourd'hui.

Choc des faits ou recomposition des valeurs. Réflexions sur les différences, les différends et les développements des savoirs

Dans les lignes qui précèdent, nous venons de montrer comment les valeurs ne seraient pas des faits, mais qu'elles seraient complémentaires aux faits, au moins dans une perspective non classique qui s'expliquerait par la logique dialogique. Et ce, par-delà le fait qu'il existe, une interprétation positiviste des valeurs qui consiste à en faire une simple fiction de l'esprit. Il se trouve que la recomposition des faits et des valeurs se fait au moyen du principe de rationalité élargie jusqu'aux valeurs implicites dans les sciences empiriques. Cette perspective appelle quelque question : peut-on concevoir une science qui soit exempte de valeurs implicites inhérentes à la rationalité scientifique ? Putnam en donne la réponse : « La science présuppose un riche système de valeurs » (H. Putnam *ibid*, p. 151).

Or, l'approche éthique et objective que nous esquissons éclaire d'un jour nouveau l'interaction entre les faits et les valeurs. Il semble également que tout cela concorde extrêmement bien avec certaines recherches contemporaines dans le domaine de l'éthique de la science, à l'instar de la bioéthique, le « posthumanisme » (J. M. Besnier 2010, p. 91), le « transhumanisme » (G. Hottois 2015, p. 163) et l'« antihumanisme ». Autrement dit, cela s'apparente même, nous semble-t-il, à certaines idées qui font recette aujourd'hui sur l'humain et ses figures. Cela nous fait dire que la corrélation étroite entre les faits et les valeurs est de nature à « repenser

l'humain » (J. L. Blanquart 2010, p. 57) en termes de retour à l'humain (D. Lecourt 2003, p. 93) comme ressource éthique des faits scientifiques et techniques (F. Neyrat 2015, p. 9).

Toutes ces doctrines qui émergent sous nos yeux donnent à penser une conception de l'être humain comme être d'exception, sans définition et sans nature renvoyant aux valeurs humaines. C'est au fond un antihumanisme émergent qui remet en cause l'impératif de transformation fondé sur des valeurs morales et spirituelles. Qui plus est, ces doctrines tendent au mépris des formes de vie humaines, en raison de la transformation de l'homme qu'elles suggèrent.

Dans le même élan de problématisation, dans *La Quête inachevée* particulièrement, Popper ne fait pas de ce problème d'inscription des valeurs dans un monde des faits, encore moins de sa tentative de solution, un problème psychologique. Plutôt, il accrédite la thèse de la valeur humaine dans un monde empirique. Par-delà la simple subjectivité des valeurs, il procède à l'analyse critique du monde des faits et des valeurs par la reconstruction rationnelle des théories empiriques soumises au test. Cela étant posé, on trouve chez Popper, partant de toute interaction des faits avec « le monde 3 » (K. R. Popper 2011, p. 215), l'expression rationnelle et objective (K. R. Popper 1998, p. 181) non seulement de la science, mais aussi des valeurs humaines⁷⁰. Alors, est-ce une réflexion sur les limites du savoir scientifique qui est suggérée ?

A l'évidence oui, puisqu'il s'agit de fixer la place des valeurs dans un monde de faits. Cela dit, quel est le rapport de l'épistémologie au problème des valeurs ? La réflexion poppérienne (K. Popper 1956, pp. 20-23) qui donne sens à cette interrogation tient du prétexte théorique selon lequel l'objectivité scientifique fait l'économie des valeurs et de conditions sociales de la science. Car, celles-ci seraient grevées d'idéologie susceptible de la corrompre de toute part. Une question subsidiaire se pose à nouveau : la mise en valeur des valeurs morales et spirituelles implique-t-elle l'absence d'objectivité scientifique ?

Autour de la question se dessinent les tendances pragmatiques de Popper soupçonnées par Jeremy Sheamur (2008, pp. 3-10)⁷¹. Il essaie de

⁷⁰ Dans le prolongement de ce débat, la notion de « comportement » s'est révélée problématique comme le montre si bien Jacques Gervet dans un article intitulé : « Comportement. Une réalité en quête de concept », in Isabelle Stengers (dir.), *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987, p. 267. Il le souligne en ces termes : « Le projet n'est pas très ancien, à tout prendre, de considérer le comportement comme objet de science ; dès l'origine, ce projet a pris une forme polémique, programmatique (...) Prendre le comportement comme objet de science, cela a été au départ refuser d'autres objets : âme, conscience, esprit (...) déclarés non pertinents pour la démarche de connaissance, voire totalement illusoire ».

⁷¹ On peut lire ici avec profit l'interprétation qu'en fait Marcel Nguimbi, dans le rapprochement qu'il soupçonne entre Robert B. Brandom et Karl R. Popper, autour de la question du pragmatisme, selon leurs conceptions respectives des interactions entre le *dire* et

nous montrer que Popper fait grand cas des traditions sociales. Celles-ci ont pour rôle heuristique de renseigner les hommes sur les régularités auxquelles ils peuvent raisonnablement s'attendre pour le développement de leurs semblables, si tant qu'elles structurent le chaos social de façon à harmoniser les comportements qui régulent ainsi la vie en société. Aussi rend-il explicite la fonction que jouent d'autres tendances pragmatiques dans le paradigme poppérien au cœur même des sciences sociales explicatives.

L'aspect mis en avant concerne les intérêts sociaux qui scandent la croissance du savoir scientifique dans la mesure où pareille perspective intéresse également la découverte et l'explication de certaines difficultés faisant obstacle au cheminement normal de l'action sociale. Cette épistémologie comparative⁷² veut dire que les sciences naturelles sont basées sur le principe de vérifiabilité. L'acception positiviste de l'objectivité fait dire que la science, pour autant qu'elle recherche la vérité ou qu'elle est course à la maîtrise technique des faits, n'a que faire des valeurs. L'attitude scientifique du savant doublée de sa tâche dans le monde qui l'entoure n'a pas à être influencée par des considérations sur la dimension axiologique de la science. Tout se passe comme si l'esprit était un esprit pur, c'est-à-dire que seuls ses travaux comptent. Les conséquences sociétales de sa pratique instrumentale n'auraient aucune portée éthique. Le travail scientifique ne souffrirait donc d'aucune influence sociale.

Cela étant, les positivistes n'hésitent pas du tout à faire de la valeur de neutralité axiologique la norme emblématique de la pratique scientifique pure. Max Weber (1959, pp. 66-67) est considéré à juste titre comme celui qui aura posé l'identité entre l'objectivité méthodologique en science et la mise en situation de la liberté du savant par rapport à toute valeur.

Ces considérations positivistes issues des Lumières travaillent surtout à mettre en avant la disjonction entre objectivité scientifique et valeur éthique ou morale. Ce que Rorty récuse parce qu'il considère l'« objectivité comme correspondance et comme consensus » (R. Rorty 1990, p. 369). C'est dire que le rejet de toute filiation allant dans le sens du scientifique qui aurait besoin des valeurs est de nature à jeter le discrédit sur les valeurs, les normes et les idéologies (J. Habermas 1973, p. 97). De plus, le savant devrait en être libéré, sous le prétexte théorique qu'elles seraient dénuées de tout fondement

le *faire*. En fait, Nguimbi relève deux points de tendance pragmatique dans l'interprétation que Jeremy Shearmur – cet ancien Assistant de Popper – a de l'inclination du Maître au pragmatisme : (i) lorsque Popper affirme que toute proposition universelle empirique (i.e. toute hypothèse) peut être interprétée comme une description des dispositions de la nature à agir de telle et telle manière dans telles et telles conditions ; (ii) lorsque Popper confère, dans l'agir social, une fonction heuristique aux traditions sociales. (Cf. M. Nguimbi, *Robert Boyce Brandom. Penser le pragmatisme analytique*, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2015, pp. 37-41).

⁷² On trouve cette approche chez Richard Rorty qui articule : « la vérité, le bien et le relativisme », in *L'Homme spéculaire*, trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990, p. 339.

rationnel, cognitif et logique. Car, elles pervertissent la recherche de la vérité dans les sciences et la bonne rectitude de la raison au sens où René Descartes le réduisait.

Concevoir un monde des faits sans valeurs revient à séparer connaissance et intérêts au sens habermassien du terme (J. Habermas 1976, pp. 35-37). Autrement dit, telle est la voie controversée qui mène à la neutralité axiologique dont le risque encouru est d'abandonner la valeur de neutralité en tant que telle. L'objectivité en question comme norme méthodologique n'est que l'expression par excellence de la « moralité classique » de la science. Il est question du problème de la neutralité axiologique de la science.

Le but est donc clair, mais nouveau. En quoi la relation dialectique de type hégélien est-elle utile en ce contexte ? Un jeu et enjeu de correspondance pourraient sans doute mettre le doigt sur ce que nous visons. Si l'on part du postulat selon lequel la science suit les faits, au sens où ils sont conformes aux normes scientifiques par exemple, on peut alors comprendre les raisons qui président à la conception de la philosophie critique ouvrant ainsi la raison à la pratique. Il se trouve que celle-ci aura également sa part d'ombre, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de pratique qui ne renvoie pas à la théorie. D'où l'idée de complémentarité permanente. Il y a forcément rapprochement entre les faits théoriques et les valeurs pratiques. Cette intuition est au cœur du rôle fondamental de la dialectique des entités mises en miroir. La place de la dialectique dans ce mouvement de la science est de nous faire découvrir la complexité. Car, la dialectique est une excellente description du passage de la conception des faits à celle des valeurs. On comprend son importance quand on se souvient de Morin qui pense que la science est une entité complexe, non réductible à des règles simples. On entre également par ce biais dans un monde complexe des faits dans lequel les approches simples des faits, directes et généralistes doivent faire place aux approches complexes des valeurs. On en tire en plus, une méthode de la complexité dialogique, c'est-à-dire par une interaction des faits et des valeurs. En cela, on a une leçon de méthodologie : *« Nous sommes renvoyés directement au complexe global. (...) Dès lors, la méthode d'approche se dessine. Méthode autocritique et méthode de la totalité. La méthode de la totalité englobe elle-même la méthode autocritique parce qu'elle tend, non seulement à envisager l'observateur lui-même dans le système des relations (...) Il importe aussi que l'observateur participe à l'objet de son observation (...) L'objectivité à chercher est celle qui intègre l'observé dans l'observation. Ce n'est pas l'objectivisme qui croit atteindre l'objet en supprimant l'observé, alors qu'il ne fait que privilégier une méthode d'observation non relativiste. La proposition de Claudel est vraie, bien que son contraire soit également vrai : « l'homme connaît le monde, non par ce qu'il dérobe, mais par ce qu'il ajoute lui-même » La véritable*

connaissance dialectique sans cesse le rapport observateur-observé, en dérochant et ajoutant » (E. Morin 2008, pp. 32-33).

Dans le fond, il est question désormais de la méthode dialogique qui doit à la fois nous éviter le « factuelisme » parcellaire, qui en isolant les valeurs du champ de la réalité scientifique, finit par s'isoler du réel dans son effectivité. Il faut donc en même temps concevoir les valeurs comme un des croisements épistémologiques de ce complexe de science et de culture. Qui plus est, renchérit Edgar Morin : « *les problèmes fondamentaux de la société et de l'homme, il ne faut pas les chasser de notre étude, mais au contraire les y articuler, ils dominent notre propos* » (*ibid*, p. 33). Il faut donc prendre garde à affaiblir inutilement la position de Morin qu'elle serait proprement sociologique. Il s'agit d'une procédure à la fois dialectique et dialogique en ce qu'elle rend possible les deux possibles comme étant nécessairement liés. A y regarder de près, il n'est pas seulement question de l'objectivité des valeurs ; encore moins uniquement de la reliance des faits et des valeurs, mais aussi et surtout de vivre la facette ontologique de l'objectivité des valeurs au même rang de rationalité que les faits. Et cela sans préjudice pour l'émergence des faits et la transcendance des valeurs dont les valeurs humaines sont porteuses.

Le questionnement qui surgit en tout état de cause est celui de savoir si l'on devrait s'attacher à l'idée de l'échec de l'objectivité dans le domaine des valeurs ou des sciences de la culture ; sous prétexte théorique qu'on y trouverait et on n'y retiendrait que les propriétés indépendantes du sujet connaissant et non influençables par ce dernier. A l'évidence non. On ne se trompe pas dans notre tentative de construire une théorie réaliste des valeurs, à l'instar d'une idée objective du bien. Car, par ce truchement, on opère aussi bien un retour sur le concept qu'un accès à l'humain qui est en l'homme dont l'action morale se manifeste dans le « monde vécu » de l'homme de science. L'existence indépendante de l'objet du bien, par exemple n'exclut pas son caractère immanent de l'action sociale ou de l'impact sociétal des productions scientifiques et technologiques.

Ce faisant, l'esquisse d'une théorie réaliste des valeurs ne consiste pas à décrire et à penser les objets tels qu'ils sont indépendamment de nous, elle affirme plutôt l'existence de ces valeurs telles qu'elles que nous y avons accès au double plan axiologique et théorique. Ce qui est en jeu ici, c'est plutôt l'idée d'une nouvelle théorie critique des faits et des valeurs. Cela est vu sous l'angle de la crise des valeurs d'un côté, quand elles sont considérées sous le label du principe d'indépendance absolue vis-à-vis des faits, et, *vice versa*.

Pour toutes ces raisons, nous nous en tenons à la perspective interactionnaire des savoirs modernes et des rationalités multiples qui réévaluent les valeurs. En d'autres termes, de ce qui précède, on tire la conséquence nécessaire de la relation de l'exigence éthique, la demande

politique au cœur de la société corollaire et la science en question. A cet effet, nous tenons à affirmer l'existence d'une solidarité naturelle qui règne entre les trois domaines dont celui-ci renvoie aux faits, et ceux-là aux valeurs culturelles, morales, spirituelles, et intellectuelles. La pensée disjonctive ne devrait pas persister à vouloir séparer ce que la nature a uni en raison de l'idéologie objectiviste. Pareille solidarité porte sur une compréhension de la rationalité scientifique élargie. Parce qu'elle va au-delà des limites strictes de ce qui procède proprement de la science.

Dans le cas de Karl Popper, par exemple, la situation peut se révéler quelque peu ironique, dans la mesure où il a été reconnu par les pairs à la faveur des conséquences politiques de sa philosophie des sciences. En témoigne la richesse insoupçonnée de son œuvre pluridisciplinaire : *La société ouverte et ses ennemis*, *Misère de l'historicisme*, qui se donne à voir au demeurant comme l'expression d'« efforts de guerre ». Même *La Quête inachevée* rassemble un certain nombre d'éléments interdisciplinaires de la science contemporaine. Quant à la *Logique de la Découverte Scientifique*, paru en 1934, il est soupçonné des liens avec des approches de type économique, soit dix ans après les articles consacrés à l'*Economica*.

Quoi qu'il en coûte, la situation est presque générale au cœur du *quatuor* des épistémologues. De Popper à Feyerabend, en passant par Lakatos et Kuhn, la science ne fonctionne plus par auto-accréditation. On voit chez eux, moyennant quelques retouches, la jonction de la réflexion sur la science et des considérations politiques. Cela tient de ce qu'il conviendrait d'appeler « la démarcation », qui est devenue chez Imré Lakatos en particulier la nouvelle approche d'un problème épistémologique fondamental. Il le pose en termes de limite politique. Cette critique de la disjonction entre éthique, politique et science tient en plusieurs aspects thématiques, depuis les philosophes modernes. On peut penser à l'occasion à l'exclamation tant soit peu remarquable de Fichte sur Kant en ces termes : « La grande découverte de Kant, c'est la subjectivité »⁷³.

Heureusement, une telle acception traditionnelle de la science a encore cours aujourd'hui. Tout se passe comme si la pensée scientifique contemporaine réévaluait la complexité du rapport qui existe entre la question éthique kantienne : « que dois-je faire ? », renvoyant en quelque manière au comment organisons-nous le vivre-ensemble dans notre communauté politique et la question théorique : quelle est la place de la science dans cet univers ?

On le voit, la séparation entre ces questions n'est donc qu'apparente. A considérer les choses de près, il s'agit pourtant d'un trait constant et crucial de la philosophie contemporaine des sciences, à l'instar de

⁷³ Cette thèse a été accréditée et rendue explicite par Rousset : « Il n'y a rien en l'objectivité, que des éléments subjectifs » (Cf. *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris, Vrin, 1967, p. 56).

l'hypothèse d'une philosophie fondée sur des croyances au sens où Michael Polanyi (M. Polanyi 1989, pp. 3-4) l'entend. Ce dernier procède presque à une véritable révolution scientifique en inscrivant au cœur même des affaires scientifiques les questions morales et politiques. Il assigne à la morale et la politique une place cruciale dans la conduite des affaires scientifiques. Cela tient du contexte de justification de sa pensée, celui du statut de la science en URSS posant ainsi les problèmes de liberté y relatifs. La rationalité élargie est un type de complexité épistémologique vue sous la perspective interdisciplinaire. Cette approche discute les fondamentaux du projet premier du positivisme logique qui travaille précisément à mettre le sujet connaissant en quarantaine, en vue de construire véritablement l'objectivité de la connaissance.

Or, le même Cercle de Vienne (J. Sebesik et A. Soulez 1986), dont on dit être fondamentalement logico-positiviste, a dû être considéré comme un groupe politique, c'est-à-dire que la politique et la science y allaient ensemble. L'inséparabilité du positivisme logique et de la question des valeurs se pose à nouveaux frais. Une telle association des valeurs politiques et des faits scientifiques est loin d'être incongrue. Se pose également le problème d'une autonomie absolue de la science vis-à-vis de la pensée éthique et politique. C'est la preuve que le renoncement des valeurs au profit des faits n'a jamais été complet. Le Cercle était aussi connu pour ses tendances politiques. On dit de ce Cercle qu'il était finalement « rouge », et cela n'aura pas été sans incidences nécessaires sur les difficultés métathéoriques auxquels certains membres furent exposés au rang desquels on peut compter Rudolf Carnap (R. Carnap 2015, p. 20). Il s'agit précisément du « principe de tolérance » qu'il a adopté et qui marque un pas décisif franchi dans la *Syntaxe logique du langage*.

Ce principe enseigne que chacun est libre de choisir le langage-objet le plus approprié aux fins qui sont les siennes : « *Il ne s'agit pas pour nous de passer des interdits, mais de fixer des conventions (...) En logique, il n'y a pas de morale. Chacun est libre de construire sa propre logique, c'est-à-dire sa propre forme de langage, comme il le désire* » (*ibid*, p. 20). Autrement, ce principe de tolérance affirme la liberté en tant que valeur d'opter pour une forme de langage ou une logique. Disons qu'il représente une prise de position originale sur la question de la crise de fondement des mathématiques au-delà de ce qu'en 1929 le *Manifeste du Cercle de Vienne* affirmait. Karl Popper, qui en est l'« opposition officielle », applique la science à la politique.

Il s'agit d'une reliance des connaissances scientifiques et éthiques ou politiques qui tient de l'argument poppérien dans lequel il tend à loger, paradoxalement, la distinction tant soit peu fondamentale entre la science et la pseudo-science. On l'aura compris que, du point de vue historico-philosophique, pareil argument implique nécessairement la tentative de solution du problème de Kant. Celui-ci rappelle fondamentalement ce qu'il

conviendrait d'appeler avec Popper le « problème de la démarcation ». L'intelligence de cette question est subtile dans la mesure où elle renvoie aux aspects méta-scientifiques de la pensée épistémologique de Popper.

Ces aspects rencontrent, chemin faisant, des contradictions dans la procédure qu'il finira par surmonter. Au départ de son intuition révélatrice, il croit pouvoir séparer fondamentalement la relativité d'Einstein de la théorie psychanalytique de Freud ou le matérialisme de Marx de part et d'autre. Tout se joue autour de la fonction heuristique de ce que Popper appelle « les falsificateurs potentiels » qui ne sont rendus intelligibles qu'à partir de la démarche entreprise par Einstein qui consiste à se tromper intelligemment d'une part, et de l'autre on voit Freud et Marx en passe d'interpréter et de sauver les fondamentaux de leurs théories quelque soit qu'il en adviendra.

Sur ce point d'importance, la reliance n'est ni première ni déterminante. Parce que Popper part de là pour distinguer radicalement la science objective des systèmes d'interprétation qui procèdent tant s'en faut de la subjectivité attachante du chercheur. Par ailleurs, Emmanuel Malolo Dissakè montre que « *les positions de Popper évolueront, et ce qui était une séparation tranchée deviendra une distinction subtile. Marx semble bien avoir fait des prédictions que l'on peut ranger dans l'ordre du scientifique et qui se sont d'ailleurs trouvées falsifiées par la suite, même si son historicisme demeure insupportable pour Popper qui pense que l'avenir est ouvert* » (E. Malolo Dissakè 1999, p. 86).

Conséquemment, il existe chez lui une solidarité naturelle et directe, entre l'épistémologie et la politique⁷⁴, et partant, une conjonction substantielle entre les faits et les valeurs⁷⁵. Telle est l'attaque interne contre la séparabilité des faits et des valeurs lancée par des penseurs tantôt classiques, tantôt non classiques à l'instar de Paul Feyerabend dont la notion de « *tolérance en matière épistémologique* »⁷⁶ en dit long, et dont l'intelligence d'ensemble de l'œuvre donne à voir que les « conséquences politiques » venant de la décadence de la philosophie des sciences et du rationalisme ne sont qu'évidentes (P. Feyerabend 2003, I §7). La question du relativisme des normes qu'il soulève sous contrainte de rigueur fait corps avec le relativisme démocratique (P. Feyerabend 1989, chap. I).

⁷⁴ J. G. RUELLAND, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, Paris, PUF, Coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1991 ; Alain Boyer, *L'explication en histoire*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992 ; Jean Largeault, « Popper, épistémologie et pensée politique », in *Enigmes et controverses, op. cit.*, pp. 138-154.

⁷⁵ Castoriadis Cornélius fait grand cas de la « situation social-historique de la science contemporaine », in *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, Coll. « Esprit », p. 214.

⁷⁶ Paul Karl FAYERABEND, « Comment être un bon empiriste. Plaidoyer en faveur de la tolérance en matière épistémologique », in, *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours, précédé de Comment peut-on ne pas être empiriste ?* (dir.) de Pierre Jacob, Paris, Gallimard, 1980, pp. 245-276.

C'est proprement dans *Adieu la Raison* que l'examen de la question ambivalente du relativisme des valeurs semble s'achever sur des notes philosophiques relatives à la mise en valeur des valeurs comme étant des contreparties politiques qui tendent à scander un « retour à la vie » (*ibid*, pp. 101-108). Voilà pourquoi l'œuvre complexe de Feyerabend demeure au final comme l'une des plus révélatrices en ce qui concerne l'exposé de quelques axes programmatiques que la philosophie s'attache à réaliser avec pour point focal la liaison de l'épistémologie et de l'éthique à la lumière d'*Une connaissance sans fondements* (P. Feyerabend 1999, p. 92).

Mais, au fond, l'idéal est plutôt ancien, parce qu'il trouve ses racines philosophiques et scientifiques dans la figure mythique de Thalès, philosophe ionien, qui à l'instar des pionniers grecs de la philosophie antique, est curieux, cultivé, et informé dans à peu près tous les domaines de l'effort humain. Cela fait qu'on a l'incarnation du philosophe antidogmatique qui réserve une place de choix non seulement à l'imagination féconde, mais aussi aux valeurs comme la liberté au moyen de la vie critique.

Depuis 1951, en effet, Feyerabend s'avise de montrer que l'éthique se révèle comme le critère de la vérité scientifique. Pareille thèse a beau jeu d'être problématique, mais il s'y attache tout de même. Pour preuve, la suite naturelle de son ouvrage *Contre la méthode* (1979, p. 225) qu'il a cru pouvoir intituler *Science in a Free Society*⁷⁷, en dit long. Il y défend l'hypothèse d'une épistémologie des valeurs à partir des « conséquences politiques » de ses idées. L'anarchiste y fait donc valoir la place des valeurs dans un monde des faits scientifiques. Chez lui, la science, pour autant qu'elle est à la fois rationnelle et irrationnelle, est liée à la manière dont on veut vivre, à ce qui pour soi constitue le bien et la valeur. Comme il le souligne de plus, avec elle nous devons « *faire face à une vraie décision, c'est-à-dire à un véritable choix impliquant une situation qui doit être dénouée sur la base de nos demandes et préférences (...) l'épistémologie ou la structure de la connaissance à laquelle nous souscrivons, est fondée sur une décision éthique* » (*ibid*, p. 96).

Cette affirmation est de nature à établir un parallèle entre les valeurs et les valeurs d'une part, et la science et l'éthique d'autre part. C'est-à-dire que, pour Feyerabend, les questions traditionnelles de l'épistémologie, notamment la vérité, la connaissance, les fondements, les critères, les normes, etc., n'excluent pas le droit à celles que pose et se pose le citoyen au sein d'une communauté d'individus. Quand bien même ces questions feraient signe vers le business de la science, jusques et y compris celles qui

⁷⁷ Cf. Knowledge, *Science and Relativism*, chap. 5&8 et du même auteur: Ethics as a Measure of Scientific Thruth, in William Shea and Antonio Spadafora (eds.), *From the Twilight of Probability. Ethics and Polities*, Canton, MA, Science History Publications, pp. 106-114.

se focalisent sur le sens de la vie en société et la place des experts dans une société libre⁷⁸. Tel est le sens de la rationalité scientifique élargie à l'éthique (J. Largeault 1992, pp. 155-172) et la politique.

Karl Popper qui fait écho à l'« épistémologie sans sujet connaissant »⁷⁹. L'accent est mis sur la problématisation de l'objectivité de la subjectivité. De Kant à Popper le sujet est mis en situation et l'objectif se construit avec les moyens subjectifs. C'est ce à quoi nous allons nous attacher dans le troisième moment de notre réflexion qui consiste à faire valoir la jonction naturelle entre l'objectivité des faits et la subjectivité des valeurs, ou plutôt élargir l'objectivité au niveau des valeurs.

Valeurs raisonnables et faits rationnels : conjonction naturelle ?

Ce renouvellement vise à refixer la nature de la reliance entre les faits et les valeurs, telle que nous venons de le souligner dans les lignes qui précèdent. En effet, sous des dehors simples, cette question est extrêmement complexe et peut se donner à entendre au moins de deux manières : peut-on associer faits et valeurs ? Pourquoi peut-il apparaître comme l'évidence même que cette association est justement par principe intolérable ?

Dans un ouvrage récent, le philosophe camerounais Emboussi Nyano (1990, p. 64) reconnaît que chez Thomas Kuhn, en particulier, la conjonction entre les valeurs et la science est naturelle en fonction de la notion de « comportement » des scientifiques ou des savants. Les valeurs, précise-t-il, font partie intégrante de la composante de la « matrice disciplinaire ». Il les identifie aux généralisations symboliques ou aux modèles partagées par l'ensemble des savants, membre d'un groupe de travail. Kuhn écrit : « elles contribuent beaucoup à donner aux spécialistes des sciences de la nature, comme ensemble, le sentiment d'appartenir à un groupe » (Th. Kuhn 1983, p. 251). Les valeurs en question tendent vers l'exactitude dans les prédictions, les préférences à donner aux prédictions qualitatives, la

⁷⁸ Ailleurs cette approche ne va pas sans soulever quelques objections : Feyerabend pense que le choix qui conduit à pratiquer la science est loin d'être irrationnel. En revanche, les choix monistes lui paraissent en particulier couverts des conceptions on ne peut plus totalitaires de la science. La société est ce qui gouverne aussi bien la science que le choix en question. Qui plus est, les choix élitistes posent tout de même un problème démocratique dont la gravité a été relevée par Lakatos en son temps parce qu'il en discute la portée avec Feyerabend. (Cf. P. K. Feyerabend, « On the Critique of Scientific Reason », in R. S. Cohen et al. (eds.), *Essays in Memory of Imré Lakatos*, Boston Studies in The Philosophy of Science, vol. 99, D. Reidel Dordrecht, 1976.

⁷⁹ Karl POPPER, *La Connaissance objective*, trad. franç., Jean-Jacques Rosat, Paris Aubier Montaigne, 1991, cf. en particulier chap. 3, pp. 181-242. Pour une présentation et une analyse des enjeux de cette thèse, voir *Grammaire de l'objectivité scientifique. Au cœur de l'épistémologie de Karl Popper*, Paris, Dianoia, 2014, chap. 9, p. 266.

simplicité, la cohérence, la plausibilité des théories, c'est-à-dire la compatibilité avec les autres théories en cours, etc.

Cependant, il en résulte que l'adhésion aux valeurs mises en exergue n'est pas simple. Parce qu'il n'y a pas de similitude comportementale de la part des savants (K. Popper 1990, p. 164). Les valeurs peuvent varier d'une époque à l'autre en fonction des jugements des valeurs faits par les uns et les autres, relativement à la compréhension de simplicité, de cohérence et de plausibilité. Cela pose à nouveaux frais le problème de l'objectivité des valeurs, dans la mesure où les valeurs se prêtent à des variations dues aux comportements, à l'influence des caractères individuels, personnels et biographiques permettant ainsi à distinguer les membres d'un même groupe.

Il reste que chez Kuhn, les valeurs font corps avec les normes sociales, politiques, méthodologiques ou scientifiques. Ce double questionnement nous transporte de plain pied dans la difficulté que soulève la place des valeurs non seulement dans un monde de faits, mais aussi et surtout dans un monde meilleur. L'important est tout de même de remarquer qu'on ne devrait pas fonder les faits sur les valeurs. Il n'est pas complexe de percevoir les sous-entendus de cette question subsidiaire, si corollaire soit-elle, en particulier l'idée que ce type de fondation et non de fondement irrécusable est tout à la fois inévitable, légitime et, nous en déplaise, parfaitement solide et fécondante. On le voit, la question qui se pose à l'esprit scientifique, pour qui traite des problèmes de « l'empirisme raisonnable » selon l'expression de Paul Feyerabend, est d'emblée celle de savoir ce que veut dire « le fait de valeur ». S'ouvre alors le champ axiologique de la complexité du rapport entre les valeurs, dont il s'agit alors de rendre compte. Cela conduirait aussi à la mise en question des faits au cœur de l'« empirisme contemporain » (J. Bouveresse 2011, p. 135).

L'implication métathéorique de cette nouveauté se prolonge dans un « plaidoyer pour l'indéterminisme », au sens poppérien. Il s'agit d'une argumentation adressée contre les formes scientifiques et métaphysiques du déterminisme des faits et des valeurs. Aucun fait n'est absolu, aucune valeur n'est absolue. Les deux entités sont à l'interface de la science et la philosophie. Là où d'ordinaire on se contente d'évoquer la scientificité des faits comme lieu d'expression éventuelle à l'empirisme scientifique, Popper montre que l'empirisme classique ne présupposait pas lui-même davantage que les valeurs, et que le monde des valeurs ne peut pas être pensé d'une façon qui le réduirait à n'être qu'une apparence du réel.

Karl Popper montre dans son épistémologie que les faits impliquent nécessairement les valeurs, parce que la science contemporaine traite métathéoriquement de la liberté, de la créativité et de la rationalité humaine. Pour preuve, dans « son plaidoyer qui s'adresse aussi bien aux philosophes et aux épistémologues qu'au grand public une sorte de prolégomènes à la question de la liberté et de la créativité humaine » (K. Popper 1984).

Nous avons cru nécessaire de prendre la mesure de la pertinence de cette corrélation étroite pour qu'on ait pu présupposer qu'elle serait de nature principielle. En revanche, la nature même de la reliance devra bien sûr être précisée, l'association n'allant pas de soi aux yeux de tous, et pouvant même apparaître si l'on reste fidèle à la tradition ou l'interprétation néopositiviste, contre-naturelle. Si l'on s'attache à l'approche dialogique et que, par le fait même on déclare en toute raison, licite, et peut-être co-naturelle, ou tout au moins tolérable la reliance, faits et valeurs vont de pair. Ils se développent main dans la main, se soutenant mutuellement, fonctionnant sur des registres différents, certes, celui de l'empirisme d'un côté, et du pragmatisme de l'autre. S'ouvre alors, de l'intérieur même du monde des faits la voie de passage vers « une philosophie et une science des relations » (M. Bitbol 2010, p. 67). L'esquisse d'une théorie réaliste des valeurs implique celle d'une théorie des relations dialectiques et dialogiques. Pourrait-on, dans ce cas, encore douter de l'existence des valeurs ?

Renoncer à l'illusion qui voit dans le monde des faits une plénitude, ce n'est pas nier véritablement l'existence du monde des valeurs, au contraire il faut commencer à reconnaître la complexité comme un principe commun qui régule cette relation, et surtout l'insondable profondeur du monde des valeurs que nous tenons à réévaluer. Dans le fond et dans le ton, les faits et les valeurs sont uni-duels, c'est-à-dire qu'ils sont liés ou reliés en un nœud gordien indénuable autour duquel tourne l'éthique contemporaine de la science. Dans un sens l'un est l'autre, ou plutôt ils sont deux figures du même.

Donc, dans notre point de vue, nous avons mis en crise en même temps le fossé ontologique, logique et épistémologique que le réductionnisme gnoséologique a introduit entre les faits et les valeurs. Et pourtant, c'est ensemble qu'il faut essayer de les connaître ou les reconnaître. Pareille unité complexe s'inscrit en faux contre l'approche d'une pensée simplifiante des positivistes modernes et contemporains qui tendent à les étudier indépendamment l'un de l'autre. L'uni-dualité introduit à une dynamique de la logique des relations qui travaille à dénoncer le grand schisme issu du paradigme classique, réductionniste qui ne cesse d'imposer à la pensée scientifique moderne un antagonisme insurmontable à la conception hologrammatique⁸⁰ des faits et des valeurs.

⁸⁰ Edgar Morin a généralisé le principe hologrammatique en ces termes : « Le principe hologrammatique généralisé (...) concerne la complexité de l'organisation vivante (...) L'organisation complexe du tout (holos) nécessite l'inscription (engramme) du tout (hologramme) en chacune de ses parties pourtant singulières ; ainsi, la complexité organisationnelle du tout nécessite la complexité organisationnelle des parties, laquelle nécessite récursivement la complexité organisationnelle du tout ». (Cf. *La méthode 3. La connaissance de la connaissance. Anthropologie de la connaissance*, Paris, Seuil, Coll. « Essais », 1986, p. 102).

Le clivage mérite d'être dépassé parce qu'il est concerné, soit à la subordination des valeurs aux faits ; soit à la domination des faits sur les valeurs. La complexité organisationnelle dans un monde des faits physiques ne mène nullement à l'élimination des valeurs au profit des faits empiriques. Car ils sont tous nécessaires, mieux insuffisants si l'on conçoit les faits sans les valeurs. Pis encore, on ne saurait penser les valeurs sans renvoyer aux normes rationnelles qui les sous-tendent : « Si les valeurs implicites dans les sciences et plus particulièrement dans les sciences exactes, relèvent une partie de notre idée du bien, je pense que le reste de notre idée du bien peut être extrait de nos normes d'acceptabilité rationnelle dans les autres domaines du savoir. Parvenus à ce point, il nous faut toutefois élargir la notion de norme d'acceptabilité rationnelle » (H. Putnam *ibid.*, p. 55). Putnam pense qu'il existe plusieurs normes d'acceptabilité inhérentes à la rationalité scientifique. Il s'agit précisément des normes d'acceptabilité rationnelle littérales. De quoi il en retourne ?

Les normes disent à quel moment nous ne devons pas accepter la rationalité ; qui plus est à quel moment précis nous devons également dire d'un énoncé qu'il est acceptable ou non. Au-delà de ces considérations se trouve un autre aspect d'acceptabilité rationnelle. Cet aspect se veut pratique au moyen duquel Putnam établit la différence entre les normes théoriques et les normes évidentes qui font signe vers notre manière de juger la vérité ou la fausseté d'un énoncé. Aussi permettent-elles aux uns et autres de juger la clarté et l'adéquation des énoncés logiques et philosophiques. Sur ce point d'importance, Putnam précise qu'il ne s'agit pas seulement de la fausseté qui aide à invalider une théorie scientifique quelconque. Il pense que cela est aussi possible avec l'apport des manières cognitives capables de mettre en cause tel ou tel système de pensées. Dans tous les cas, Putnam ne veut pas accréditer la thèse selon laquelle « ce qui compte comme monde réel ne dépend que de nos valeurs ». Ce qu'il veut réellement dire c'est que le monde réel ne dépend pas de nos valeurs, mais que notre connaissance du monde présuppose nos valeurs » (*ibid.*, p. 79).

Notre position sur la question est que nous devons reconnaître les deux entités comme étant inséparables. Nous plaidons, conséquemment, pour un « néo-dualisme » des faits et des valeurs qui focalise sur la complémentarité indissoluble. Ces phénomènes sont donc « transmatériels », si nous prenons pour angle de vue la philosophie de la transcendance. Aussi renvoyons-nous au « néo-monisme » qui ne sera ni spirituel, ni matériel, mais qui naviguerait entre les deux et au-delà des deux entités. Cette forme d'« identisme » transversal, c'est-à-dire la co-référentialité des faits et des valeurs mène, plutôt inexorablement à une « identité complexe ».

A partir de là, nous avons essayé de repenser dans cette logique combinatoire la théorie de la connaissance des valeurs pour l'adapter au nouvel esprit épistémologique du temps du XXI^e siècle ; marqué par

l'« aveuglante proximité du réel » selon l'expression de l'astrophysicien Michel Bitbol (1998, p. 261). La voie s'en trouve dégagée pour une réappréciation des valeurs considérées comme des « étrangetés » de la science contemporaine. Elle ne témoignerait plus de la distance qui sépare les faits des valeurs.

Les valeurs ne sont plus le signe ambigu du monde mais le concept qui fait le lien. L'épistémologie de la complexité nous en livre le secret et rend nécessaire pareille démarche : elle porte de moins en moins sur des faits purs et de plus en plus sur le lien des faits avec les valeurs. Le monde des faits est le lieu où naissent les valeurs. Car le lieu fait le lien. Si bien que la figure baroque d'un monde des faits flottant en l'air et au vent le divin réel sans appui sur les valeurs, ou d'un « sourire de chat sans chat », pour paraphraser Lewis Carroll, se fait jour de façon prégnante. La question à laquelle la complexité épistémologique peut répondre est de savoir comment on peut comprendre aujourd'hui des relations qui préexistent aux faits ou aux valeurs qu'elles unissent. En vue d'une telle « objectification » des valeurs, il importe de recourir à l'image que nous avons mobilisée de Carroll. Elle a cru pouvoir élucider ce mystère, c'est-à-dire que si les faits et les valeurs se définissent par leur relation intrinsèquement mutuelle, c'est que cette articulation est orientée à son tour relativement à notre monde (E. Morin 2007, p. 51).

Dans le monde empirique, comme dans le monde de l'esprit, seul un supplément de philosophie relationnelle permet d'approcher les énigmes des relations entre les faits et les valeurs. Seule la reconnaissance, plutôt la prise de conscience de notre situation à l'intérieur du réseau interconnecté du monde des faits peut lever les barrières étanches du rêve de voir les valeurs de l'extérieur du monde des faits. Le problème est qu'une résistance scientifique nourrie par un réalisme scientifique, dont le fil est philosophique, est retracée depuis le dogmatisme contemporain confronté à la problématique de la rationalité des valeurs, et « l'incommensurabilité des normes » (T. S. Kuhn 2008, p. 205). Cela fait dire à Jean-Pierre Cometti qu'il n'y a pas que deux dogmes. Il y en a plus : ce que l'on attend de l'induction, le donné et la distinction entre schème et contenu (J. P. Cometti *ibid.*, p. 104). En dépit des imperfections de la doctrine de l'incommensurabilité de Kuhn, Jean-Pierre Cometti montre la voie de sortie des dogmatismes en question, c'est-à-dire la piste qui conduit à la dissolution des mythes : « D'une certaine manière, les thèses soutenues par Thomas Kuhn dans *La structure des révolutions scientifiques*, relayées par celles de Paul Feyerabend, se sont articulées à une lecture de Quine en posant, à la lumière de l'histoire des sciences, le problème de la validité de l'empirisme, et en renouvelant à leur manière l'examen des liens qui associent la connaissance aux intérêts humains » (*ibid.*).

La logique disjonctive des faits et des valeurs fait obstacle à l'indispensable radicalité de la pensée des relations, ou presque à ce que

Daniel Parrochia appelle « la philosophie des réseaux » (1993, p. 259). Une thérapie que Putnam a cru pouvoir inscrire dans le réalisme à visage humain comme voie moyenne. Car ce réalisme interne, loin de minimiser la corrélativité des faits et des valeurs et leur absence ou vacuité éventuelle de nature spécifique, la prend pour « prémisse épistémologique » de sa tension essentielle de type éthique vers une manière d'être ouverte et disponible. Putnam instaure donc une véritable dialogique sur la connaissance des ces deux entités qui devient presque prémonitoire en ce qu'il offre comme un axe programmatique auquel le philosophe contemporain s'attachera, en vue de réaliser la parenté de substance entre l'épistémologie et l'éthique. Qui plus est, ce programme va consister à montrer comment par exemple une épistémologie de la culture peut avoir partie liée avec la quête existentielle du « transhumain » (J. M. Besnier 2012, p. 101).

Cela étant posé, la réflexion que nous venons d'entreprendre en guise de prolégomènes à toute philosophie de la culture qui pourra se présenter comme une éthique de la reliance, est un voyage dans les connaissances en train de se transformer. Il est certain que nous n'avons eu la tentation de déboucher sur une encyclopédie des connaissances des faits et des valeurs. Au cours de ce cheminement qui s'est fait dans un esprit de reliance, il a été question de la rationalité des faits et des valeurs. Et pour dire le sens de cette réévaluation, la notion de reliance si chère et si centrale chez Edgar Morin nous a servi d'angle de vision renouvelée de l'étude des faits avec les valeurs. Parce que la pensée complexe de ce dernier est gouvernée à la fois par le souci majeur de relier les connaissances entre elles, pour lutter en fin de compte contre l'éclatement des savoirs empiriques qui ne peut conduire qu'à la cécité face à la complexité du monde des faits, et par l'affirmation que l'éthique de la science, aujourd'hui, tend à se livrer à une quête de ce qui permet de relier non seulement les faits et les valeurs, mais aussi et surtout les hommes entre eux, dans une unité, celle du genre humain, qui maintienne intacte la diversité dans l'unité des cultures.

De la sorte, la singularité de cette approche réside dans le refus du cloisonnement et la diversité des faits purs sans valeurs. Cela veut dire que cette rationalité élargie se définit elle-même comme un nouvel humanisme (E. Levinas 1972, p. 48) méthodologique, à la croisée des chemins qui mènent à la fois vers la science des faits et la métaphysique des valeurs, entre les différentes tendances des champs disciplinaires. La rationalité élargie à laquelle aboutit cette réflexion s'efforce de les communiquer de manière rotative et transversale, en ayant toujours en vue la question de l'homme. L'articulation des faits et des valeurs nous éveille à la complexité du monde contemporain, et nous initie à une nouvelle manière de penser les faits et les valeurs.

Pour ce faire, nous devons tenir compte de cette dynamique pour sortir de la logique actuelle dite disjonctive ou de séparation stricte des disciplines respectives qui nous conduit à dominer le monde en le détruisant

paradoxalement, si nous n'y prenons garde. Bien évidemment, si nous refusons de voir la pluralité sans l'identité des faits et des valeurs dont les dimensions sont loin d'être perçues entièrement par le savant (J. P. Dupuy 2000, p. 68) qui se doit, chemin faisant, de révolutionner le bon sens.

Conclusion

Comment envisager le monde nouveau qui nous emporte sans valeurs ? Sur quelles valeurs essentielles devons-nous fonder notre compréhension du futur ? Sur quelles bases théoriques pouvons-nous nous appuyer pour considérer et surmonter les immenses ruptures entre les faits et les valeurs qui s'accroissent ? Autant de questions qui ont irrigué cette réflexion. Au final, ce que nous avons essayé de montrer, c'est que les deux entités sont l'expression réifiées d'un monde complexe qui ne serait pas encore parvenu à la complétude (J. Brun 1989, p. 75) logique. Soit cette unidualité est insurmontable, soit elle ne saurait tout au plus qu'être rationnelle. Tout se passe comme si l'articulation des faits et des valeurs était en *yin yang*. Dans le fond, les deux entités mises en exergue, bien qu'irréductibles l'une à l'autre, s'entrelacent, s'entre-complètent, s'imbriquent, s'entreparasitent et s'entre conjuguent. Cela est justifié non seulement en contexte de crise des valeurs au cœur d'un bousculement du monde ; mais aussi dans les sociétés dites « ouvertes ». Ce qui est visé c'est l'instauration d'un monde meilleur où les faits rencontrent les valeurs universelles.

Les empiristes purs et durs tentent de méconnaître la valeur des valeurs. Elles sont non seulement méconnues, minorées comme « épiphénomène » ; mais encore elles sont taxées de mystérieuses, là même où elles sont reconnues sous forme de « monde vécu. » L'enjeu n'est rien moins que la mise en relief de cette relation complexe qui révèle à la fois la complémentarité, l'association et l'antagonisme entre les faits et les valeurs. On peut les considérer à un point de vue que nous croyons d'autant plus rationnel qu'il permet paradoxalement de révéler dans un monde de faits la place des valeurs que l'on croirait révolue et intenable ; pourtant vivante et vivace. C'est dire donc que les faits et les valeurs passent, sans s'en douter, les uns aux autres parfois dans un monde en construction. Pour y arriver, il est loisible de considérer les règles comme des valeurs. Autant on ne saurait dire « adieux aux valeurs », autant on ne pourrait affirmer *tout de go* que les règles ont totalement échoué. Si elles l'étaient, elles ne seraient d'aucune utilité. Car, c'est à la faveur de celles-ci que l'on peut évaluer de façon critique les valeurs. La situation devrait évoquer, en revanche, la révolution réussie en philosophie politique, notamment par Machiavel, pour justifier le passage de la politique, de la recherche de la justice, à celle du pouvoir, d'une rationalité du meilleur à une rationalité du calcul.

Dans tous les cas, on peut violer les normes établies. Mais, cette violation ne va pas sans conséquence sur les valeurs. Car les règles sont

comme des valeurs qu'il importe d'intérioriser. Il n'y a pas que la crise des valeurs dans cette corrélation. On peut également évoquer l'hypothèse de la pluralité des valeurs et des normes. Cela tient de ce que les scientifiques, à la faveur des mêmes règles, peuvent avoir des attitudes et des productions différentes.

Mais, au-delà de la pluralité des valeurs, s'ouvre enfin l'idée de l'équivocité des normes dans l'action. C'est-à-dire que le conflit est possible non pas entre deux valeurs différentes, mais aussi entre les conséquences au niveau des normes qui découlent d'une même valeur. C'est dire donc que dans la complexité du rapport entre normes et valeurs, celles-ci s'offrent au jour du conflit et de l'équivoque. Ce qui reste à faire, nonobstant le basculement du monde des faits, c'est améliorer la qualité de vie ; car cela constitue une valeur dont on a pu tirer des normes devenues, paradoxalement, contradictoires. L'universalité veut que la liberté de parole, et d'action demeure une valeur des valeurs, la préservation de la vie et de la propriété peut s'ériger en une autre valeur inaliénable.

A preuve, ces valeurs continuent de jouer un rôle non moins incontournable dans l'action juridique ou éthique, notamment. Emboussi Nyano souligne à juste titre qu'il « serait bien mal venu de demander à les supprimer. Le fait même que, quand changent les valeurs, changent aussi les actes en est une preuve. Ceux qui ont en commun des ensembles des valeurs et des maximes différentes agissent différemment dans les mêmes situations. C'est notamment le cas quand nous passons d'une société à une autre » (Emboussi Nyano *ibid.* p. 286).

C'est effectivement en passant aussi des « sociétés closes » aux « sociétés ouvertes » ; en les combinant de manière dialogique que l'approche transcendante des faits et des valeurs devrait rendre dynamique et possible la navette entre les deux entités. Ainsi s'élaborent les hypothèses fondatrices des épistémologies constructivistes qui articulent éthique et épistémologie. En témoigne la nuance aussi plausible que nette introduite par Jean Louis Le Moigne : « *Nulle instance scientifique ou culturelle ne peut avoir le monopole de la détermination de la valeur éthique de la connaissance* » (J. L. Le Moigne 1995, p. 88).

Le point de vue ainsi évoqué conduit à comprendre, aujourd'hui, comment les valeurs longtemps considérées comme « molles » par rapport aux faits « durs » apparaissent aux yeux des hommes de science à vocation humaniste comme étant à la substance même du monde vécu. Les valeurs sont devenues les choses au monde en crise (M. Serres 2012, p. 36) les mieux partagées. On a beau jeu de les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais on ne les extirpera jamais de l'humanité de l'homme (Erich Fromm 2010, p. 51) de science.

Voilà dans le fond et dans le ton, le nouveau chemin de la pensée de la reliance qui se fait au-dedans de nous-mêmes, dans l'auto-compréhension et l'intercompréhension de la belle manière dont nous connaissons autant que

possible le monde tantôt ambivalent, tantôt basculant où l'absence totale des valeurs ne produit que des monstres. D'une réflexion de la place des valeurs dans un monde de faits, nous en arrivons à une aporie que Kuhn résume aux questions suivantes : « *Comment choisit-on un groupe et comment y est-on admis, qu'il s'agisse ou non d'un groupe scientifique ? Quels sont le processus et les étapes de la socialisation du groupe ? Quels sont les buts que le groupe reconnaît comme siens ? Quelles déviations, individuelles ou collectives tolérera-t-il ? Comment contrôle-t-il l'aberration intolérable ?* » (T. S. Kuhn *ibid.*, p. 284).

Pour tenter de contourner cette aporie, une méta-philosophie s'offre à nous comme voie pour donner à cette théorie des systèmes constructionnels dont Nelson Goodman vise l'instauration lorsqu'il se propose d'articuler « faits, fictions et prédictions » au cœur d'un monde à construire. C'est dire que si le monde des valeurs, n'existe pas à cause de l'inductivisme, il est temps de le créer. Putnam, relativement dans la veine de Goodman, pose la condition suivante : « S'il n'y a pas de monde tout fait, dit Goodman, construisons des mondes » (H. Putnam 2011, p. 528). On voit bien le dépassement de la problématique de « la fin de la philosophie » (*ibid.*, p. 527) à partir de la discrétisation du monde des valeurs. Comme nous venons de le souligner à grands traits, c'est une erreur de voir certains philosophes contemporains des sciences mettre en quarantaine les valeurs. Les éthiciens ne devraient donc pas capituler devant le monde à sonder, le monde des valeurs.

La leçon que Putnam tire des lignes énonciatives de Goodman est éloquentes à plus d'un titre : « *Le vrai problème (...) n'est pas ce qui est inné, il est plutôt à chercher du côté de l'évolution culturelle. Nous sommes des bâtisseurs de mondes ; nous sommes constamment en train de construire « de nouveaux mondes à partir d'anciens ». Ce que nous voyons, percevons, touchons est dans un flux perpétuel – un flux qui est le produit de notre propre création (...) Goodman ne croit pas au progrès en quelque sens qui implique que les choses aillent mieux, ou doivent aller mieux à l'avenir. Mais il croit bel et bien que la nouveauté peut (être excitante et bénéfique aussi bien qu'ennuyeuse et maléfique ; pour lui, construction et création sont existantes et stimulantes. Il croit, en un mot, qu'il y a beaucoup à faire, et préfère les progrès concrets et partiels aux visions grandioses et finalement creuses* » (*ibid.*, p. 528).

Références bibliographiques

- BATIENO, Jacques (2012), *Karl Popper ou l'Ethique de la Science*, Préface d'Emmanuel Malolo Dissakè, Paris, Dianoia, Coll. « Fondements de la Philosophie Contemporaine des Sciences », 192 p.
- BOUDON, Raymond (1995), *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 575 p.

- EMBOUSSI, Nyano (1990), *Thomas S. Kuhn et la philosophie des révolutions scientifiques. Une épistémologie darwinienne*, Paris, Dianoia, Coll. « Fondements de la Philosophie Contemporaine des sciences », 341 p.
- FERT, Jean Marc (2012), *Apprendre à penser complexe. II. Reliances humaines et personnelles*, Paris, Odin éditions, 131 p.
- FEYERABEND, Paul Karl (1999), *Une connaissance sans fondements*, trad. franç., Emmanuel Malolo Dissakè, Paris, Dianoia, Coll. « Fondements de la philosophie contemporaine des sciences », 127 p.
- KUHN, Thomas Samuel (1990), *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, trad. de l'anglais par Michel Bienzunski, Paris, Gallimard, Coll. « NRF », 480 p.
- KUHN, Thomas Samuel (2008), *La structure des révolutions scientifiques*, trad. de l'américain par Laure Meyer, Paris, Flammarion, 285 p.
- MALHERBE, Jean-François (1976), *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Préface de Jean-Ladrière, Paris, PUF, Namur, PUN, Coll. « 55 », Editions Liber, (2011), 313 p.
- MALOLO DISSAKE, Emmanuel (2004), *Karl Popper. Langage, falsificationnisme et science objective*, Paris, PUF, Coll. « Philosophies », 126 p.
- MEYER, Michel (dir.), (1994), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, Coll. « Premier Cycle », 596 p.
- MICHEL, Meyer (1994), *Découverte et justification en science : kantisme, néokantisme et problématologie*, Paris, Editions Klincksieck, 365 p.
- MICHEL, Meyer (1936), *Philosophie scientifique et empirisme logique*, Actes du Congrès International de Philosophie scientifique, (Sorbonne, Paris, 1953), Paris, Editions Hermann & C^{ie}, Coll. « Actualités scientifiques et industrielles », 81 p.
- MORIN, Edgar (1990), *Science avec conscience*, Paris, Seuil, Coll. « Points-Sciences », 322 p.
- MORIN, Edgar (1999), *Relier les connaissances. Le défi du XX^e siècle*, sous la direction d'Edgar Morin, Paris, Seuil, 472 p.
- MORIN, Edgar (2000), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 130 p.
- MORIN, Edgar (2006), *Le monde moderne et la condition juive*, Paris, Seuil, Collection « Essais », 264 p.
- NSONSISSA, Auguste (2014), *Réflexions épistémologiques sur la crisologie*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Ouverture philosophique », 174 p.
- POPPER, Karl (1956), *Misère de l'historicisme*, trad. franç., par Hervé Barreau, Paris, Plon, révisée et augmentée par Renée Bouveresse, réédition, Paris, Agora, 1988, 214 p.
- POPPER, Karl (1985), « Pour une théorie rationaliste de la tradition », *Cahiers STS*, n°8, Paris, Editions CNRS, pp. 9-27.

- POPPER, Karl (1989), *La Quête inachevée*, trad. franç., P. A. Schilpp, Paris, Calmann-Lévy, 350 p.
- POPPER, Karl (1992), *A la recherche d'un monde meilleur. Essais et Conférences*, trad. franç., par Jean-Luc Evard, Préface de Jean Baudouin, Le Rocher, Coll. « Anatolia », 359 p.
- POPPER, Karl (1997), *Toute vie est résolution de problèmes*, trad. franç., par Claude Duvernet, Arles, Actes Sud, Coll. « Le génie du philosophe » : tome I, *Réflexions sur la science*, (1997) ; tome 2. *Réflexions sur l'histoire, la politique et l'éthique*, (1998), 225 p.
- POPPER, Karl (1999), *La Connaissance objective. Une approche évolutionniste* par Jean-Jacques Rosat, Paris, Aubier, réédition, Flammarion, Coll. « Champs », 578 p.
- POPPER, Karl (1999), *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, trad. franç., par Christian Bonnet, Paris, Hermann, 468 p.
- POPPER, Karl (2006), *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. de l'anglais par Michelle-Irène Brudny et Marc Buhot de Launay, Coll. « Bibliothèque scientifique », Paris, Payot et Rivages, 610 p.
- PUTNAM, Hilary (2004), *Raison, vérité et histoire*, trad. de l'anglais par Abel Gersensfeld, Paris Minit, 254 p.
- PUTNAM, Hilary (2011), *Le réalisme à visage humain*, trad. de l'anglais (USA), Paris, Gallimard, 537 p.
- PUTNAM, Hilary (2013), *L'éthique sans l'ontologie*, Préface de Pierre Fasula, trad. de l'anglais par R. Ehram, Paris, Cerf, 197 p.
- QUINE, Willard Van Orman, « Le mythe de la signification », in *La philosophie analytique*, Paris, Minit, coll. « Cahiers de Royaumont », 1962, pp. 171-187.
- QUINE, Willard Van Orman (1977), *Philosophie de la logique*, trad. franç., Jean Largeault, Paris, Aubier-Montaigne, 187 p.
- Quine, Willard Van Orman (1977), *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. franç., Jean Largeault, Paris, Aubier-Montaigne, 187 p.
- QUINE, Willard Van Orman, « Les deux dogmes de l'empirisme », in *De Vienne à Cambridge* (dir.) Pierre Jacob, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1980, pp. 93-121.
- RECANATI, François (1981), *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, Paris, Minit, 287 p.
- RECANATI, François (2008), *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio », 2008, 268 p.

La conception feyerabendienne de la science

Michel Wilfrid NZABA

Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo

Introduction

Qu'est-ce donc que la science ? Tel est le problème éternel de la philosophie des sciences ; problème peut être insoluble comme la plupart des problèmes philosophiques, du moins selon une certaine tradition de la philosophie qui insinue que cette discipline ne s'occupe jamais que des questions pérennes, pour lesquelles chaque tentative de solution ouvre un nouveau continent d'interrogations, et cela à l'infini. Quelle est la conception feyerabendienne de la science ? Telle est la problématique centrale de cette réflexion. Au fond, nous voulons répondre à la question de savoir ce qu'est la science dans la philosophie des sciences de Paul Feyerabend. Cette interrogation conserve à nos yeux toute sa valeur pour circonscrire le champ de cette discipline qui répond au nom d'« épistémologie » ou de « philosophie des sciences ». De quoi s'agit-il concrètement ? D'un discours philosophique sur la science ? D'une étude scientifique des sciences ? Si l'on s'en tient au mot et à son étymologie, on retiendra que, par « épistémologie », il convient d'entendre un discours rationnel sur le savoir (épistémè) pris au sens d'une connaissance certaine, par opposition à l'opinion ou à la croyance. C'est le sens que les anglophones accordent au mot *epistemology*, par lequel ils désignent la « théorie générale de la connaissance », à savoir la question de la nature, du mécanisme et de la portée de la connaissance humaine.

Traitant donc de la question de ce qu'est la science, Feyerabend pose le problème de savoir comment la comprendre, ce qui vient pour lui à savoir comment interpréter ses productions, et en particulier ce qui y représente le plus grand enjeu, les théories⁸¹. Avec Feyerabend, l'image de la science change considérablement.

⁸¹ Il y a, bien sûr, déjà parti pris pour les théories, ce qui n'est pas le moindre paradoxe pour un empiriste, pour celui qui déclare lui-même rechercher un empirisme « raisonnable » et « désinfecté » qui inspire un véritable « modèle pour le progrès ».

Dans la première partie de ce travail nous tenterons d'expliquer ce qu'est la science avant Feyerabend et, dans la seconde partie nous essaierons de dire la conception feyerabendienne de la science en y apportant les éléments de nuance avant de pouvoir discuter de cette approche.

I. La science entre certitude et incertitude.

La finalité de la science est l'intelligibilité du réel. Mais, la diversité du réel constitue le premier problème pour quiconque cherche à structurer la science de manière unitaire. Le réel se prête, en effet, à une approche multiple de nature à induire un grand nombre de sciences particulières, chacune étant attachée à décrire et à analyser un aspect du réel. Du coup, l'épistémologie, entendue comme explication de divers systèmes d'explication de la réalité, se voit confrontée au problème de la discordance entre l'unité de la science comme concept et la diversité des recherches qui donnent lieu à ces sciences particulières parfois divergentes. Le terme de « science » a longtemps désigné la connaissance en général, avant de s'appliquer à un mode particulier ou privilégié de connaissance. Si on cherche ce qui est constant en science, on peut dire que la science, à travers les âges, et ce qui est commun aux diverses branches du savoir, quand la science se divise en une multitude de « spécialités », est un mode de connaissance caractérisé par un système d'intelligibilité discursive et susceptible de s'imposer universellement. Cette quête d'une vérité universelle définit à l'origine le projet philosophique, tel qu'on le trouve explicité chez Platon, qui s'efforce de concevoir le savoir en le différenciant de ce qui n'est pas lui, et même y fait obstacle. Ce travail de définition du savoir authentique seul susceptible de nous permettre d'atteindre la vérité, implique un acte de rupture avec le monde des apparences. Le réel est donc un apparaître indubitable. C'est ce à quoi Feyerabend s'oppose radicalement. Il y introduit son anarchisme méthodologique qui contribue à renouveler l'image de la science : « Il est possible de créer une tradition et la maintenir par des règles strictes ; dans une certaine mesure (...) Mais est-il souhaitable de soutenir une telle tradition en rejetant la connaissance, avec pour conséquence que tout résultat obtenu par d'autres méthodes est éliminé sans appel ? (...) A cette question ma réponse sera un non ferme et retentissant (...) » (P. Feyerabend 1979, pp. 16-17).

Feyerabend considère que ce que l'on pourrait appeler les « normes de la science » et que l'épistémologie classique voulait imposer comme les seules valables, a donc un pouvoir d'étouffement de nos potentialités et négateur de nos riches diversités individuelles. D'ailleurs, les découvertes scientifiques qui ont jusque-là ponctué l'histoire de la science ont été réalisées contre les exigences de l'esprit scientifique classique. Il ne cessa de critiquer le rationalisme et l'approche abstraite de la philosophie des

sciences, enfermée dans le scienticisme et son logicisme. A ce niveau, il s'ouvre au relativisme et passe pour le « pire ennemi de la science ». Il y a un aspect qui doit être souligné et qui concerne le sens général de la théorie anarchiste de la connaissance et ses motivations. Feyerabend argumente son invitation à ne pas s'en tenir aux règles et aux critères exactement circonscrits ayant recours à la disproportion évidente qu'il y a entre la recherche scientifique et la « misère » des méthodologies par lesquelles on cherche à représenter ces procédés. Cette disproportion est telle que la manière d'agir des évaluations qui anticipent et des résultats de recherche conduits par celle-ci ne peut être prévue. Si nous fondons notre évaluation sur des critères acceptés, il faut avoir à l'esprit l'invention, la vérification, l'application des règles et des critères méthodologiques qui sont de la compétence de la recherche scientifique concrète et non de songes de la philosophie des sciences.

La science est donc conçue comme une richesse infinie qui ne peut être représentée de façon adéquate ni épuisée par aucun système de simulation nécessairement fini et limité. La méthodologie, (n'importe quelle méthodologie), a donc une nature fondamentalement paradoxale dans la mesure où elle se propose de fournir un modèle circonscrit d'un monde comme celui de la pensée scientifique qui est, de par sa caractéristique essentielle, sans limites. Il ne reste alors qu'à reconnaître l'illégitimité de toute prétention à faire des modèles et des simulations ; du moment que la science tend à un élargissement sans limites, et que dans cette extension incessante de perspectives et de critères réside sa spécificité la plus profonde. Autrement dit, il faut restituer à la science son infinie complexité parce que, seule, celle-ci est en mesure de garantir le caractère imprévisible des intersections mutuelles et donc l'émergence du nouveau. Feyerabend incite ainsi à revenir à une conception plus complexe de la science. L'enjeu c'est de pouvoir puiser à toutes les sources quelles qu'elles soient, pourvu seulement qu'elles puissent faire avancer notre connaissance. C'est dans cette logique de conception nouvelle de la science que se produit la rupture avec les épistémologies cartésienne et même poppérienne ou kuhnienne. On sait, en effet, que pour Descartes et toute la tradition rationaliste, l'exigence de méthode avec tout ce qu'elle comporte comme contraintes n'a finalement qu'un seul but, celui de produire une science qui s'installe dans le paradigme de la certitude. Feyerabend renverse cette approche de la science et en appelle aux naïvetés, à l'histoire, aux mythes et bien d'autres.

Pour éprouver toute la fécondité heuristique de l'anarchisme méthodologique, il faut déterminer à quel point les contre-règles dont il s'inspire peuvent être fructueuses. Par « contre-règle » Feyerabend entend toutes les recommandations qui s'opposent manifestement à certaines règles habituelles les mieux établies parmi celles dont se servent les hommes de science, par exemple le credo selon lequel c'est l'expérience qui donne la mesure du succès de nos théories et qu'un accord entre une théorie et les

données joue en faveur de la théorie, tandis qu'un désaccord la met en danger et peut être même nous force à l'éliminer. La contre-règle consisterait précisément à introduire les hypothèses qui ne concorderaient ni avec les théories en vigueur ni avec les faits jusque-là observés. Une telle démarche scientifique est dite contre inductive. Est-il possible de s'en saisir vu qu'elle heurte manifestement un principe fondamental de la méthodologie scientifique ? Feyerabend montre que les hypothèses en désaccord avec des faits plausibles ne sont pas pour cela forcément mauvaises puisqu'il n'y a pas une seule théorie intéressante qui soit en accord avec tous les faits communs dans son domaine. Il y a donc et toujours entre les données d'observations et les théories quelque chose comme une divergence. Dès lors, la seule question légitime doit consister à se demander si les distorsions entre théories et faits devraient être augmentées ou diminuées ou encore utilisées à d'autres fins. La question est d'autant plus difficile et embarrassante qu'il n'y a pas de faits bruts.

Les rapports d'observations les plus neutres reposent en réalité sur des postulats et des partis-pris théoriques non explicités. Toute prétention prétendument objective du monde, depuis le regard naïf de l'expérience la plus immédiate jusqu'à la théorie la plus élaborée, contient des présomptions abstraites et hautement discutables, qui forment notre vision du monde sans être accessibles à une critique directe. Généralement, nous ne sommes même pas conscients de leur existence, et nous ne reconnaissons leurs effets que lorsque nous nous trouvons devant une cosmologie tout à fait différente : les préjugés sont mis en évidence par contraste et non par analyse (*ibid.*).

Feyerabend reconnaît les mérites poppériens, vantant surtout le plaisir de « critiquer les théories scientifiques en levant la baguette magique de la falsifiabilité » (*ibid.*, p. 97). Mais, il reconnaît aussi les limites de cette thèse, en lui reprochant son rationalisme abstrait, éloigné des pratiques scientifiques : « Le falsificationnisme, me dis-je, est peut-être une bonne chose mais pourquoi devrais-je agir comme s'il s'agissait d'un sacrement ? Surtout les règles de Popper lui paraissent susceptibles de produire une science byzantine » (*ibid.*, p. 118) au sens où, dans l'art byzantin, les visages sont peints de manière extrêmement schématique. A ce propos, cependant, on doit absolument rappeler qu'il ne peut exister ni perception, ni raisonnement et discours d'aucun type en dehors d'un code bien défini de comportement et sans relations structurales précises. Réaliser de nouvelles formes d'identification, en violant les systèmes de règles et les normes structurales, faire émerger des représentations inédites, cela signifie nier une organisation et un système habituels et consolidés, mais non le principe de systématisme. On ne peut, en effet, sous-estimer l'aspect par lequel la science est, et nécessairement, organisation. Ce sont précisément l'insatisfaction proclamée à l'égard des reconstructions philosophiques des procédés de la recherche scientifique, et l'attention sans cesse rebattue envers la praxis scientifique concrète, qui auraient dû pousser Feyerabend à

une grande considération des aspects par lesquels la science se présente comme forme d'activité pratique marquée par les formes spécifiques, d'organisation de la science. Et, si en tant qu'historien de la science, il avait fait preuve de moins de partialité et d'unilatéralité, il se serait immédiatement rendu compte que ce manque de continuité, d'organisation et de systématisme, présenté par lui comme une source de nouvelles connaissances et comme un encouragement à la créativité, quand il s'est réellement vérifié dans des situations historiques concrètes, loin de produire les effets qu'il signale, a été au contraire à l'origine d'obstacles et de difficultés en tout genre qui ont empêché la croissance de la science.

Quelle est alors, de ce point de vue, la dette authentique de Feyerabend envers Popper ? Dans *La Connaissance objective* (1998, p. 48), Popper inclut un appendice : « Le seau et le projecteur », accompagné d'une note de bas de page indiquant que ce texte fut prononcé à Alpbach en 1948, une manière de signaler que ce que Feyerabend a pu emprunter à cette science est l'explication, mais aussi le fait que lorsqu'une théorie nouvelle en remplace une antérieure (par exemple la théorie de Newton remplaçant celle de Kepler), la nouvelle contredit l'ancienne, bien loin de l'inclure comme un cas particulier. Feyerabend reconnut parfois sa dette envers Popper, avant de la nier en bloc, en déclarant que toutes ces idées sont déjà contenues dans l'œuvre de Pierre Duhem, au point que, Feyerabend a parfois cité Popper simplement en signe d'amitié plutôt que celui d'emprunt.

Il suit de tout cela que l'image vraie de la science telle qu'elle fonctionne réellement contraste de fait d'avec celle que s'en font les défenseurs de la certitude et de l'ordre. Dans sa pratique effective, la science fait usage de ruses, de subterfuges voire de manipulations et de propagande. Elle n'est donc rien d'autre qu'une idéologie dont le seul titre de gloire est d'avoir réussi de s'imposer ; et le propre de l'idéologie, comme on sait, est de s'occulter comme telle. La science est indiscreète, bruyante, insolente, irrationnelle... C'est là que s'exprime, de la façon la plus précise, l'irrationalisme de Feyerabend en tant que conséquence de ses présupposés méthodologiques. Mais, on peut aussi dire dans une certaine mesure que c'est en radicalisant certaines théories de Popper qu'il en arrive à ces vues extrêmes contre la science et la raison et contre Popper lui-même.

II. De la science comme domaine critique à la science hypercritique

Nous voulons montrer la conception feyerabendienne de la science et même par extension la désignation de son épistémologie comme une épistémologie hypercritique. On retrouve cette terminologie dans la manière dont Malolo Dissaké qualifie la pratique scientifique chez Paul Feyerabend. Il écrit, pour cela, un ouvrage très évocateur du point de vue sa résonance titrologique : *Paul Feyerabend, une épistémologie hypercritique* (E. Malolo Dissaké 1999). Il s'agit d'essayer de montrer comment Feyerabend recourt régulièrement à la critique extrême pour rendre compte de sa conception de

la science. Cette constance de la critique fait, finalement, de son épistémologie, une épistémologie fondamentalement critique. Ainsi, la science chez Feyerabend se donne à comprendre dans sa position antidogmatique. Le but qu'il poursuit dans son épistémologie est de consacrer une place importante à la réflexion critique de ce que sont les fondements absolus de la science, à la liberté de penser, de théoriser, de repenser au-delà des normes qui jusqu'ici régissent le fonctionnement de la science. Il opte pour l'anarchisme épistémologique qui est l'expression toute faite de cette tendance critique. Pour montrer l'intérêt qu'il manifeste pour la critique, il écrit : « Comme il a été souligné par Thomas Kuhn, on n'entend pas beaucoup de la nécessité de la critique dans le manuel de physique » (P. Feyerabend 1989, p. 94).

Pareille réflexion montre bien que pour Feyerabend, autant que pour Kuhn, la critique doit structurer la pratique scientifique. Il ajoute que pour qu'une attitude critique ait un sens, les théories auxquelles cette attitude est appliquée doivent être faillibles c'est-à-dire qu'elles doivent être accessibles à la critique et qu'elles ne doivent pas être construites d'une manière qui, par avance, garantit leur validité absolue (*ibid.*). Cette conception critique de la science se donne à lire dans l'anarchisme épistémologique tel qu'il est développé dans *Contre la méthode* où Feyerabend radicalise ses positions sur la science de son temps.

Nous pensons dire le sens critique et même hypercritique de l'épistémologie feyerabendienne, une épistémologie qui, à partir de la critique en question, met l'accent sur l'ouverture, la croissance scientifique comme cela se donne à lire dans *La Connaissance objective* de Karl Popper. Là aussi il est question de l'idée d'une épistémologie évolutionnaire ou, pour le dire autrement, d'une approche évolutionniste de la science. Feyerabend pense que l'épistémologie évolutionnaire nous permet de mieux comprendre aussi bien l'évolution que l'épistémologie dans la mesure où celles-ci coïncident avec la méthode scientifique. La critique se donne à mieux comprendre dans ce cas, ainsi que le montre Charles Zacharie Bowao, comme un acte philosophique par excellence, et que celle-ci ne va pas sans l'éthique : « Philosopher, c'est critiquer et critiquer, c'est se hisser au niveau de cette exigence éthique » (C. Z. Bowao 2007, p. 11). Se précise par là une marge plus ou moins significative d'incertitude. Il s'efforce d'indiquer au fond qu'il n'y a pas de source ultime de la connaissance scientifique, qu'elle soit pratique ou théorique. Ainsi, le rapport à la tradition ne doit pas être dogmatique ou nihiliste, ce rapport doit bien plutôt être très critique. Tout devrait se prêter à un examen critique dans la mesure du possible en philosophie, en science, en politique... L'épistémologie hypercritique est une sorte de tradition rationaliste au sens où Feyerabend l'entend et qui veut comprendre le monde et apprendre en discutant avec les autres, en opposant les conceptions les unes aux autres. Nous voulons montrer que Feyerabend est un rationaliste hypercritique.

C'est à partir et en fonction de sa touche critique qu'il se proposa d'adresser une critique profonde et sévère contre l'épistémologie traditionnelle. Il ne manque pas de rejeter la lecture classique de la science. Le sens même qu'il donne à *Contre la méthode*, c'est-à-dire la thèse principale qui circule dans cet ouvrage, c'est que, l'aventure de la science s'est faite fondamentalement contre l'idée de méthode. L'activité scientifique la plus féconde est celle qui, a priori, ne se limite pas à une seule méthode. Car l'épistémologie anarchiste défendue par Feyerabend est en discussion avec des doctrines bien établies, relatives à la base empirique, aux avantages de la raison ou à la distinction tranchée entre science, religion et mythe. Il n'est pas moins, de l'aveu même de Feyerabend, une reprise, une autocritique entièrement assumée. L'auteur de l'anarchisme épistémologique montre que l'activité scientifique la plus féconde est celle qui a priori ne se limite pas à une seule méthode. Car, l'épistémologie anarchiste défendue par Feyerabend est en discussion permanente avec les doctrines qui tiennent les normes de la science pour définitivement établies, relatives à la base empirique, aux avantages de la raison ou à la distinction tranchée entre science et religion.

Feyerabend ne renonce pas totalement à cette épistémologie traditionnelle, puisqu'il recourt constamment, au terme de ce mouvement de renonciation, aux présocratiques et surtout à Thalès. Dans ce retour à la tradition grecque, il reconnaît la liberté de théoriser initiée par les Ioniens. Problématisant l'épistémologie traditionnelle, Feyerabend écrit : « Comme on le sait l'épistémologie s'attribue la tâche de trouver ce qu'elle appelle les fondements de toute notre connaissance » (*ibid.*, p. 95). Par fondements, on entend un corps de théorie plus restreint ou une description factuelle qui est absolument certaine et qui, telle que la totalité de la connaissance, peut être obtenue à partir d'elle d'une manière absolument simple et directe. La connaissance scientifique qui désire de l'épistémologie classique est organisée d'une manière qui garantit la certitude absolue. Et, comme telle, à en croire Feyerabend, toute décision contre les méthodes (*ibid.*, p. 96), générant la certitude est en même temps une décision contre l'acceptation des fondements de la connaissance. Par conséquent, elle sera aussi une décision de passer de l'épistémologie traditionnelle à la construction de la connaissance d'une manière entièrement nouvelle (*ibid.*).

Pour Feyerabend, la science, mieux l'épistémologie, doit adopter une nouvelle approche qui puisse aider de sortir des dogmes de l'épistémologie traditionnelle qui semble installer la pratique scientifique dans une sorte de respect sans précédent des normes canoniques, comme l'évidence, la certitude, la non-contradiction. Les théories en rapport avec l'attitude critique doivent, par conséquent, être fort différentes des dogmes et des schèmes méthodologiques. Leurs éléments ne doivent pas être engrenés d'une manière qui permette à la théorie dans son ensemble de traiter de quelque situation imaginable. La science classique est normativiste et par

conséquent dogmatique. Elle est basée sur des normes, des règles qui régissent canoniquement son fonctionnement. Elle se fonde sur l'idée de certitude. Aucun élément dans cette approche classique n'admet la réfutation. Alors que, selon Feyerabend lui-même, l'épistémologie ou la structure de la science à laquelle nous souscrivons est fondée sur une décision éthique.

La critique feyerabendienne du dogmatisme ou des fondements de notre connaissance se fonde pour cela sur une posture éthique. Car, il est possible de penser que les fondements de notre connaissance existent indépendamment des êtres humains, et qui peuvent être oubliés, mécompris, négligés, mais qui ne peuvent être éliminés qu'au moyen d'une décision (*ibid.*, p. 94). Et cela, pour le simple fait que l'approche traditionnelle « rend la réfutation impossible » (*ibid.*, p. 97), il faut user d'un mode critique qui soit capable d'amélioration. Ainsi, au lieu de l'utiliser pour faire progresser notre connaissance, le dogmatisme la restreint et l'élimine. L'approche dogmatiste n'influence pas seulement les sciences, elle a concerné et concerne chaque activité de la vie humaine, les émotions comme la pensée. Après tout, nous sommes tentés surtout d'abandonner le désir de la certitude, car dès qu'on a pris conscience que la certitude empêche l'avenir de la théorie, alors on travaille à la dépasser. Il écrit : « Ce sont, je crois, des arguments forts en faveur de l'acceptation d'un mode de vie critique et par le fait même de la renonciation à presque toute la philosophie traditionnelle exceptionnelle excepté celle des présocratiques » (*ibid.*, p. 99).

Cette exception faite aux présocratiques signifie, selon Feyerabend lui-même que, les premiers Ioniens étaient fort cultivés. Il montre qu'ils étaient curieux et même bien informés sur à peu près tous les domaines de l'effort humain (*ibid.*, p. 61). Il trouve donc en Thales la marque d'un homme qui exerce un peu de tout : il s'intéresse à tout ce qui se passe autour de lui, il participe à la vie politique de la cité. Les présocratiques montrent ce qu'est la vie et comment elle doit être pensée dans une communauté critique. Cette épistémologie traditionnelle n'échappe pas à la critique de Popper qui écrit à ce sujet : « L'épistémologie traditionnelle a élucidé la connaissance et la pensée en un sens subjectif au sens où nous employons ordinairement les expressions « je connais » ou « je pense ». Ce qui, de mon point de vue, a conduit des épistémologues hors de leur sujet : alors qu'ils voulaient étudier la connaissance scientifique, ils ont étudié en fait quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la connaissance scientifique » (K. Popper 2009).

En s'installant dans le paradigme de la certitude, l'épistémologie traditionnelle, qui affirme connaître avec certitude, se retrouve, selon Popper, hors du champ d'investigation de la science. Cette conception est, en effet, au sens poppérien du terme, « épistémologie », entendue comme la théorie de la connaissance scientifique. Pour Popper donc, si l'épistémologie traditionnelle se propose d'emblée de fournir une connaissance certaine des choses, alors elle appartient simplement et purement à ce qu'il nomme le

deuxième monde, le monde des sujets, tandis que la connaissance relève du troisième monde, monde des théories objectives, des constructions idéelles, des arguments et problèmes objectifs. Et, selon Popper, ce subjectivisme contamine une grande partie de l'épistémologie contemporaine. Il écrit : « L'épistémologie traditionnelle, celle de Locke, Berkeley, Hume et même Russell, est hors sujet en un sens assez strict de cette expression. Le corollaire de cette thèse, c'est qu'une grande partie de l'épistémologie contemporaine est également hors sujet » (*ibid.*, p. 184).

La connaissance au sens subjectif consiste donc en un état d'esprit, un état de conscience ou en une disposition, en un comportement. Il faut donc passer de la connaissance subjective à la connaissance de sens purement objectif qui est parfaitement indépendante de la prétention de quiconque a la connaissance. Popper montre que l'objectivité en matière épistémologique ouvre à « une épistémologie sans sujet connaissant », car la connaissance au sens objectif est une connaissance sans connaissant. Dans ce sens proprement objectif, par exemple, Frege estime que les *pensées* sont non pas l'acte subjectif de penser mais son contenu objectif. En ce sens, nous considérons que la critique feyerabendienne de la science traditionnelle est une contribution significative et importante sinon originale à l'élaboration de la connaissance scientifique. Et, la conception feyerabendienne de la science a un lien étroit avec la conception que Feyerabend donne de la rationalité.

III. De la conception feyerabendienne de la rationalité

Après avoir examiné dans la mesure du possible la critique que Feyerabend déroule contre l'épistémologie traditionnelle, il est question de chercher à montrer à présent ce que c'est que la rationalité chez Paul Feyerabend. Cette approche de la rationalité éclaire positivement la conception feyerabendienne de la science telle que nous la circoncrivons dans la présente étude. Cela soulève la question de savoir ce qu'est la rationalité. Il est certainement très difficile de vouloir rendre compte de façon unanime de la notion de rationalité et cela fort de son caractère polysémique qui du moins demeure indiscutable. La rationalité est une notion riche de sens, sa sémantique est plutôt plurielle. Mais, en dépit de cette variété de conceptions, la rationalité se donne à comprendre comme une catégorie dotée d'une capacité heuristique et opératoire de plus en plus large pour les fondements de la connaissance. De même, la rationalité est une entité épistémologique qui embrasse les aspects de la cognition, de la théorie de la connaissance et les cadres théoriques du savoir. Il est question ici de la rationalité épistémologique ou plus largement de la rationalité scientifique, intégrant avec elle la rationalité cognitive.

Nous avons essayé de montrer précédemment que la critique de l'épistémologie traditionnelle dite normativiste s'articule autour du concept clé d'« anarchisme épistémologique » ou méthodologique. Et, nous avons même montré que c'est surtout avec Feyerabend que le sujet de

l'épistémologie cartésienne se révèle être plus systématique et radical. Dans *Contre la méthode*, il part d'un constat et montre qu'il n'y a pas une seule règle, aussi plausible et solidement fondée sur le terrain de l'épistémologie fût-elle, qui soit violée à un moment ou à un autre. Il défend avec force la thèse selon laquelle l'aventure de la science s'est faite essentiellement contre l'idée de méthode. Il part, cependant, d'un principe qui montre que l'activité scientifique la plus féconde est celle qui, a priori, ne se limite pas à une seule méthode. C'est une rationalité qui plaide en faveur de la liberté de théoriser, de penser, d'agir, de réagir par-delà les normes, loin des canons conventionnels en vue de s'ouvrir à toutes les sources susceptibles d'accroître notre connaissance scientifique sur le monde. C'est une sorte de réévaluation de toutes sortes des idéologies, des convictions politiques, bref, de tout ce que l'épistémologie classique croit reléguer hors du champ de la rationalité scientifique.

Cela étant, penser la rationalité de la science pour un monde complexe, c'est travailler à jeter les passerelles entre les régions de l'être que l'approche classique de l'épistémologie avait cherché à disjoindre. De ce point de vue, l'épistémologie feyerabendienne n'est donc pas normativiste, d'autant qu'il est question de déterminer à quelle condition l'exigence d'intelligibilité dont la rationalité est porteuse peut faire face à une rationalité pluridimensionnelle. L'anarchisme, de ce point de vue, est donc une ouverture vers la libération des potentialités humaines. Il écrit : « Il est clair que l'idée d'une méthode fixe, ou d'une théorie fixe de la rationalité repose sur une conception trop naïve de l'homme et de son environnement social » (*ibid.*, p. 23). Au fond, c'est dans la critique de l'épistémologie traditionnelle et dans la volonté de prôner une épistémologie qui se veut anarchiste que l'on trouve nettement la conception feyerabendienne de la rationalité. En effet, il faut signaler que Feyerabend n'est pas contre la rationalité de la science, car son œuvre épistémologique toute entière est porteuse d'une théorie de la rationalité scientifique reposant sur le relativisme, la prolifération, l'ouverture, le pluralisme ; c'est la volonté d'analyser le devenir et l'avenir de la rationalité en l'ouvrant vers d'autres niveaux de la rationalité. Feyerabend s'interroge lui-même en ces termes : N'y a-t-il aucune avancée, aucun progrès intellectuel ? L'idée selon laquelle nous avons progressé vers une plus grande rationalité est-elle sans fondements ?

La critique feyerabendienne de l'épistémologie traditionnelle prend raisonnablement l'élan de progrès de la connaissance scientifique. On passe alors de la connaissance avec certitude à l'état d'une connaissance inachevée à la Popper. La rationalité, dans la perspective de Feyerabend, doit prendre la vocation de faire progresser la connaissance, la science au sens large. Car, le dogmatisme, au lieu de poursuivre l'idéal de faire progresser la connaissance, « la restreint et l'élimine à peu près complètement » (*ibid.*, p. 97). Pour Feyerabend, la rationalité est en rapport avec l'éthique de la

science. On trouve donc dans la rationalité, une exigence éthique, une conversion éthique, un encrage éthique. En réalité, à travers cette exigence éthique, l'œuvre globale de Feyerabend pousse l'exigence de la complexification de la démarche scientifique hors des chantiers battus des normes méthodologiques classiques. Ce projet, selon lui, n'est pas seulement épistémologique, mais également éthique. D'ailleurs, il le souligne clairement dans un passage où il écrit : « L'épistémologie ou la structure de la science à laquelle nous souscrivons, est fondée sur une décision éthique » (*ibid.*, p. 96).

Feyerabend met en garde contre l'impression que la décision du mode de vie critique va de soi (*ibid.*, p. 98). Son objectif consiste à montrer que désormais la décision entraîne un changement d'attitude dans tous les champs où la certitude est au centre, même dans la religion et dans la philosophie traditionnelle. Il existe visiblement un lien évident entre une décision et les normes méthodologiques, et toute décision procède de l'application d'une norme. Or, l'enjeu épistémologique de la contre norme, responsable de la rationalité scientifique chez Feyerabend, consiste bien évidemment à sortir du simplisme méthodologique, réduction des chantres de l'ordre et de la mesure et même de la sécurité intellectuelle fondés sur les normes absolues, afin de travailler à promouvoir une démarche scientifique qui repose sur la complexité.

Selon ce qu'il appelle le principe anarchique, la mise en cause des certitudes, des normes, il considère par la même occasion que les progrès de l'histoire des sciences se sont déroulés contre un point de vue normatif. On s'aperçoit à l'arrière-plan d'une telle posture scientifique que les grandes découvertes qui ont jusqu'ici ponctué l'histoire des sciences ont vu le jour contre l'idée d'un normativisme persistant. A ce niveau, Feyerabend ne manque pas de préciser le sens véritable qu'il entend donner à son anarchisme en ces termes : « Ma thèse de l'anarchisme contribue au progrès quel que soit le sens qu'on lui donne » (*ibid.*, p. 25). Il apparaît clairement que l'idée d'une méthode fixe de la rationalité, repose sur une conception trop naïve de l'homme et de son environnement social. Les contre-règles doivent être comprises comme la manifestation d'une disposition de l'esprit, particulièrement grâce à laquelle on doit pouvoir s'opposer aux normes qui guident la pratique scientifique quand la situation l'exige. C'est à partir de là que Feyerabend rejette l'empirisme qui fonde la connaissance sur le seul postulat de l'expérience. Selon lui, pareille connaissance, malgré sa fécondité théorique et son caractère évident, est improductive. Il faut sortir du champ de la pratique scientifique traditionnelle.

Par ailleurs, par-delà l'expérience qui est la mesure de la fécondité des théories scientifiques, il faut introduire chaque fois des hypothèses scientifiques qui ne s'accordent pas avec les faits. Dans tous les cas, aucune théorie ne coïncide absolument avec les faits. Autrement dit, la science ne consiste pas à dresser un tableau de l'expérience. Mais, elle est une activité

pour laquelle les normes sont confrontées aux normes. En plus, il se trouve que la question de l'articulation des faits et des normes, telle que la comprend l'approche classique et ainsi que la discute Popper dans *La Société ouverte et ses ennemis* (1979), tome 2, est bien loin d'être simple. L'épistémologie contemporaine semble établir qu'il n'y a pas de faits bruts que l'on pourrait apprendre dans la pure et stricte « neutralité axiologique ». Ces considérations épistémologiques sont loin de faire l'apologie de l'irrationalisme. Elles apportent plutôt des conditions à la problématique contemporaine d'une détermination possible de ce que doit être aujourd'hui la science : l'irrationnel au cœur du rationnel. Elle participe, du coup, du paradigme de la complexité selon lequel la science n'est pas rationnelle de part en part puisqu'elle s'enracine dans le sol des présuppositions, des mythes, des croyances et des convictions qui ne sont pas forcément opposés à son développement, mieux à son progrès. Les mythes ont leur place dans l'émergence de la rationalité scientifique. Feyerabend écrit justement à propos de la rationalité : « Être rationnel au sens formel veut dire suivre une certaine méthode » (*ibid.*, p. 85). Ici la conception feyerabendienne de la rationalité casse a priori avec l'idée cartésienne du conformisme et prône pour cela même l'anarchisme épistémologique. Elle montre que les méthodes irrationnelles mènent souvent au succès au sens même de ceux qui les tiennent pour irrationnelles.

En revanche, des méthodes scientifiques strictes (rationnelles) peuvent conduire ou peuvent être à l'origine de très grands problèmes. Pour être rationnel aujourd'hui, il faut avoir la capacité de croire en la créativité, en l'invention de l'intelligence évolutive. Des affirmations du genre « ceci est rationnel » ou « ceci est irrationnel », ont une influence directe sur l'évolution de la science. Le souci de Feyerabend à ce niveau est de montrer qu'il y a une grosse part d'irrationalité dans les théories qui prennent leur origine quelque fois des mythes. On peut tirer la conséquence épistémologique pour dire que la science doit mettre ensemble rationalité et irrationalité. Car, de plus en plus aujourd'hui ces deux instances sont liées dans la construction épistémologique contemporaine, qui est fondamentalement une épistémologie de type non classique.

Dans son approche de la rationalité scientifique, l'indice du défi de la complexité du réel est aussi analogue au défi de la science. Si l'épistémologie s'occupe tant des questions du savoir, de la théorie et de la formation de la connaissance et de l'éthique de la science, alors la rationalité, elle aussi, renvoie à une ouverture de possibilités, au pluralisme et au relativisme. Feyerabend réévalue le mythe en posant le problème de la rationalité des mythes. Il n'oppose pas, cependant, mythe et raison. Sur ce point, l'épistémologie de Feyerabend s'inscrit dans la trajectoire de l'histoire de la philosophie, de la naissance de la philosophie, mais aussi et surtout de l'histoire de la raison. Cela nous invite fort d'une approche de la rationalité

fondée sur l'ouverture à la critique, d'examiner un autre moment important de la conception de la science chez Feyerabend, à savoir : le relativisme.

IV. Du relativisme épistémologique : vers une nouvelle approche de la science

L'analyse de la conception feyerabendienne de la rationalité que nous venons d'entreprendre ci-dessus, nous amène à poser du même coup le problème du relativisme épistémologique chez Feyerabend. Cela se donne à lire à partir de la réflexion suivante : « Le relativisme est plus répandu que les critiques qui s'en prennent à ses versions intellectuelles ne le croient » (Feyerabend 1989, p. 14). On peut dire dans ce cas que le relativisme n'est pas seulement dans l'environnement philosophique de Protagoras et ses disciples. On le trouve aussi là où on ne l'attend véritablement pas. En raison de ces différences, Feyerabend trouve à distinguer, par exemple, entre le relativisme épistémologique et le relativisme démocratique.

La réflexion épistémologique de Paul Feyerabend consacre, dans *Adieu la raison*, un chapitre important sur le relativisme qu'il choisit d'intituler « Notes sur le relativisme ». Il développe à ce niveau une réflexion qui vise non seulement à définir le relativisme mais aussi et surtout à fixer ou recentrer son histoire, mieux à rendre compte de son rapport avec l'humanité pensante. A en croire l'auteur de l'anarchisme épistémologique, les sources du relativisme remontent au contact avec les races, les coutumes, les cultures qui donnent à des réactions inaccoutumées et presque anarchistes. Il note que le relativisme a une longue histoire et se propose de le considérer comme un processus : « Le relativisme est l'une des conceptions qui a été engendrée par un tel processus. Les gens peuvent être surpris, curieux et désireux d'apprendre (...) comme ils sont équipés d'un cerveau et d'une langue, ils ne sont pas seulement en proie à des sentiments, ils parlent aussi – ils articulent leurs émotions et essaient de les justifier. Le relativisme représente une tentative pour donner sens au phénomène de la diversité culturelle » (*ibid.*, p. 67).

De là à comprendre que, les idées et les pratiques relativistes ne sont pas l'apanage de l'Occident. Elles ne constituent non plus un luxe intellectuel. D'autres ères culturelles les ont manifestement utilisées. Elles ont existé en Chine et se sont développées dans un art subtil même dans les civilisations africaines à la suite des rencontres avec différentes races, coutumes et religions. On peut dire que le relativisme épistémologique fonctionne comme une arme dirigée contre le triomphalisme, la tyrannie intellectuelle. Cela donne le moyen de ramener la science à de justes et relatives décisions. Feyerabend renonce à l'unité suggérée par le seul concept de « relativisme ». Il distingue deux différents niveaux du relativisme dont « le relativisme pratique, qui traite de la manière dont les conceptions, des coutumes, des traditions différentes des nôtres peuvent affecter nos vies. Il contient une partie « factuelle » qui traite de la façon

dont nous pouvons être affectés » (*ibid.*, p. 67). Le relativisme au sens où Feyerabend l'entend, donne accès à une approche trans-et multidimensionnelle de la science.

Dans sa version fondamentalement pratique, le relativisme traite des questions d'organisation démocratique. A travers le relativisme épistémologique, nous voulons montrer que le savoir scientifique est construction-reconstruction. Aucun savoir ne peut prétendre être achevé de part en part. Les démonstrations même les plus rigoureuses contiennent toujours quelques bribes d'irrationalité. Partant de l'ère culturelle de l'épistémologie non classique, la rationalité contient une certaine dose d'irrationalité. C'est l'irrationnel au cœur même du rationnel. Dans la conception que Feyerabend donne de la rationalité mieux, du relativisme en science, le monde de la pensée, de la réflexion scientifique, devient riche en contenu, plus diversifié ou varié, multiforme à partir des révolutions, des changements qui s'opèrent au cœur des systèmes scientifiques. L'histoire des sciences étant elle-même pleine de conjectures, d'accidents, des curieuses juxtapositions.

Pour Feyerabend, lorsque les hommes veulent changer une instance de la société, un parcours scientifique, ils doivent partir d'une certaine forme non seulement à partir d'une méthodologie particulière, quoi que jugée compétente, mais également avec toutes les méthodes qui tendent à installer l'homme dans une certaine culture de la norme scientifique. Dans cet élan, il évoque la notion de l'éducation scientifique qui désormais devrait régir la pratique scientifique. Cette notion d'éducation scientifique consiste principalement en ceci que la science doit simplifier, relativiser ses méthodes afin de prétendre à une ouverture qu'elle soit épistémologique ou méthodologique : « Le désir d'accroître la liberté, de mener une vie pleine et enrichissante, et parallèlement les efforts pour décroître les secrets de la nature et de l'homme entraînent donc le rejet de tout principe universel et de toute tradition rigide » (Feyerabend 1989, p. 23). La science, dans la perspective de Feyerabend, ne doit pas admettre des traditions fermées, rigides. Elle doit inciter à une lecture relativiste, qui non seulement travaille à la caractériser, mais aussi et surtout à mieux saisir son sens et son progrès. Il s'attache à multiplier, à relativiser les théories afin de mieux les apprivoiser. Fort de son anarchisme épistémologique et méthodologique, Feyerabend met en procès le dogmatisme. La conception feyerabendienne du relativisme peut ainsi se donner à comprendre comme un plaidoyer en faveur de la tolérance en matière épistémologique. En d'autres termes, une théorie a beau refléter les faits le plus fidèlement du monde, son existence a beau sembler totalement nécessaire à ceux qui la conçoivent, il n'en demeure cependant pas moins vrai que l'on ne peut affirmer son adéquation factuelle qu'après l'avoir confrontée avec des théories rivales, l'invention et la formulation détaillée doivent donc précéder toute déclaration finale sur son adéquation factuelle. Telle est la justification méthodologique de la pluralité

des théories en sciences. Pareille justification ouvre incontestablement au relativisme épistémologique qui, de ce point de vue, se donne à voir comme la porte de sortie grâce à laquelle on s'installe dans le renouvellement et l'approfondissement des théories scientifiques. La variabilité méthodologique est sans conteste le signe manifeste du relativisme épistémologique. La pluralité dialectique fait de la philosophie un véritable cadre d'échanges, de controverses et d'analyses. D'ailleurs, si la science est ouverture au monde, on peut penser que l'expérience humaine est globalement inachevée. Dans ce cas, les théories scientifiques qui sous-tendent la pratique scientifique ne peuvent pas avoir un caractère définitif. On peut concevoir l'activité épistémologique comme s'opérant dans cette pluralité critique qui caractérise le relativisme. En cela, l'épistémologie à la fois comme concept gnoséologique est d'essence plurielle, autant que la pluralité demeure un attribut inaliénable de l'histoire des sciences, une mise à l'épreuve de la raison humaine. Le relativisme constitue aussi, comme le montre Feyerabend, une tentative critique pour donner du sens au phénomène de la diversité culturelle. En posant le problème du relativisme en ces termes, Feyerabend casse fondamentalement le conformisme qui lui est lié à la soumission aux normes rigides. La conception feyerabedienne s'origine dans sa conception de la science. Voici comment Feyerabend définit la science : « Par science, j'entends la science moderne, naturelle, sociale (théorique ou appliquée) comme la voient la plupart des scientifiques ainsi une grande partie du public cultivé : une recherche qui tend à l'objectivité, utilise l'observation (l'expérience) aussi bien que des raisons contraignantes pour établir des résultats, et guidée par des règles bien définies et logiquement acceptables » (*ibid.*, p. 33).

La conception feyerabendienne de la science comme entreprise essentiellement anarchiste, cristallise sa conception du relativisme épistémologique. Le relativisme dans ce cas est une posture que l'on devrait adopter pour craindre de fixer des règles de démonstration, des points de vue qui prennent l'allure des « vérités éternelles ». Le relativisme permet donc de voir en toute chose une possibilité toujours ouverte à la critique. La critique feyerabendienne de l'objectivité scientifique est rendue possible par le relativisme des normes dans les sciences. Les normes sont dans la logique du relativisme créées et rationalisées. Dans le domaine normatif, il n'y a pas de création sans rationalisation et pas de rationalisation sans création. C'est le nœud du relativisme qui considère que le savoir scientifique n'est jamais clos. Il demeure ouvert à des nouvelles perspectives critiques.

V. De la conception feyerabendienne de la science en question.

La question que Feyerabend propose pour la question des questions de l'épistémologie nous interpelle énormément. Il s'agit de la question : qu'est-ce que la science ? Cette question a une incidence directe sur son évaluation de l'épistémologie mais aussi et surtout sur ce que l'on devrait désigner

comme étant la conception feyerabendienne de la science. La réponse la plus générale à cette question se trouve dans le premier livre de Feyerabend : *Une connaissance sans fondements*. Cette absence de fondements est aussi absence de communauté sur laquelle construire une homogénéité. Du coup, dire « la science », c'est toujours utiliser une expression inadéquate. De ce fait, Feyerabend pense que, par science nous entendons simplement les choses faites par les scientifiques. Mais, celles-ci sont diverses, les scientifiques étant comme des architectes qui construisent des immeubles de différentes tailles et formes dont personne ne sait s'ils tiendront debout ou s'effondreront. Cette analogie est très parlante et l'une de ses conséquences directes est qu'il peut y avoir évidemment de nombreuses sortes de sciences. Cela étant en rapport avec le fait que les gens venant d'arrière-plans sociaux différents approchent le monde de manières différentes et en apprendront différentes choses. On reconnaît par là le relativisme du philosophe de l'anarchisme dont la thèse nourricière, qui constitue en effet la thèse structurale du livre, est celle de la non-unité de la science. Celle-ci devient évidente quand on s'aperçoit que, sur des questions fondamentales, les sciences diffèrent autant que les tenants d'idéologies ou de systèmes.

En raison de cette non-unité, il n'y a donc pas de caractérisation générale de l'action scientifique, même le caractère quantitatif n'est pas assez général pour la définir, encore moins la précision puisque, nous apprend Crombie, le moins frappant à propos de l'évolution scientifique n'est pas qu'elle eut lieu avant l'invention des nouveaux instruments de mesure (Feyerabend 2005, p. 182). Il n'empêche qu'au vu de l'histoire, on peut énoncer quelques traits de la connaissance scientifique, elle n'est pas un processus convergeant vers quelque conception idéale mais, selon le modèle de la prolifération, un océan toujours croissant d'alternatives soumises à une compétition qui a pour effet de mener à une meilleure articulation des théories et de contribuer au développement des facultés humaines. Dans ce processus, l'ingéniosité et la spéculation tiennent un rôle non négligeable, les arguments ont d'autant plus de force qu'ils sont, comme on peut le voir, dans la condamnation d'une conception unitaire de la science.

Cette description de la connaissance scientifique n'est pas laudative, on a la conviction que Feyerabend relativise sa conception de la science. La comparaison de la science au mythe et à la religion fait partie de ce qui aura le plus scandalisé les critiques, alors même que ce rapport est une constante exprimée de manière très claire déjà dans *Une connaissance sans fondements* où il souligne que le mythe n'est ni le rêve ni le poème, qu'il peut avoir le fait et l'expérience pour lui, qu'il guide une communauté, s'applique à la réalité, recourt à des facteurs psychologiques pour s'implanter, punit ses adversaires et est une entité solide sur le plan argumentatif, tous traits qui rapprochent d'une façon curieuse de la théorie scientifique. *Contre la méthode* retrouve ces intuitions « La science est beaucoup plus proche du mythe qu'une philosophie scientifique n'est prête à

l'admettre » (Feyerabend 1988, p. 332). Il pense qu'elle est « la plus récente, la plus agressive, la plus dogmatique des intuitions religieuses » (*ibid.*).

Trois figures sont particulièrement intéressantes et suggestives pour l'approche feyerabendienne : la première montre la science comme langage, avec ses processus d'apprentissage. Autant la langue structure notre pensée et découpe le monde d'une certaine manière, nous disposons à le voir dans cette perspective, autant nous pouvons parler plusieurs langages, ce que Feyerabend conseille d'ailleurs pour les enfants. Le monisme d'un schème unique porté par une seule langue est ainsi remplacé par le pluralisme ouvert sous-tendu par des présentations différentes portées par des langues différentes des mêmes faits ; et leurs grammaires différentes induiront des manières différentes de voir le monde. Feyerabend pense d'ailleurs que considérer le langage comme l'unique moule des événements est une conception trop étroite ; la science, dit-il, n'est pas un système d'énoncés et discuter une intuition scientifique ne se résume, par exemple, pas à discuter ses productions écrites (Feyerabend, *ibid.*).

La seconde caractérise la science comme art, d'où les questions de style. Même pour Feyerabend, cette réduction ne semble pas aller de soi, malgré son rapport à l'art. Il considère qu'aucune réussite intellectuelle ne peut donner les joies que l'on a en se servant d'un instrument comme la voix. Pourtant des passerelles existent, qui rapprochent beaucoup science et art : déjà il voit un rapport entre science et littérature et critique ceux qui opposent les deux entités ; ensuite il tient que le travail de l'expérimentateur a beaucoup en commun avec celui de l'artiste en ce qu'ils ne veulent pas seulement les résultats, mais veulent voir émerger ceux-ci d'une manière simple, imposante et esthétique. Le travail du théoricien rappelle la même parenté : trouver une théorie pour des faits donnés, c'est comme trouver une nouvelle production pour une pièce connue. Enfin, il tient que l'art, le théâtre, peut être une meilleure manière de mettre en scène les idées que l'essai théorique. Mais, là où les arts et les sciences deviennent assez semblables, c'est précisément au niveau de la question des règles simples qui pourraient leur être appliquées. De même que les manuels de peinture sur l'art byzantin ne peuvent faire produire cet art, de même les méthodologies des philosophes rationalistes ne peuvent faire produire la science. En fait, explique Feyerabend, comprendre une période de la science est semblable à comprendre une période stylistique en histoire de l'art. Bien que l'unité puisse paraître évidente, elle ne peut être résumée en quelques règles simples et seules des études historiques peuvent révéler ce qui y est en marche.

La troisième montre que « la science est aussi une histoire » (*ibid.*, p. 133), avec ses contingences particulières et pourtant déterminantes, avec le poids de la narration qui fait entendre d'une façon ou d'une autre. C'est sa caractérisation principale et elle exclut qu'on y voit « un problème logique » (*ibid.*) ou un « corps de savoir » clos, mais une « entreprise vivante » où les formules ont le statut de fragments gelés de pratiques mouvantes, un

caractère vivant que l'on doit conserver si la science devrait demeurer productive. On comprend pourquoi Feyerabend insiste sur les traditions historiques : en fait, et c'est encore une *Leçon de Mach*, recourir à l'histoire est le seul moyen dont nous disposons pour rendre compte de l'activité scientifique. Mais, ce recours porte en lui la conséquence que l'explication de la science ne sera pas simple, qu'elle devrait intégrer les circonstances sociales, accidents et idiosyncrasies personnelles. Et, l'histoire a précisément ce double volet de permettre de comprendre et, en même temps, de montrer combien comprendre c'est difficile. En abordant la science de cette manière, nous retenons l'antifondationalisme de Feyerabend que l'on peut maintenant qualifier d'un anti-autoritarisme parce qu'il présente une pratique sans autorité ni de l'histoire, ni de la méthode, ni de la logique, ni des philosophes, ni de la raison, se résumant ainsi en une maxime : « Nous ne sommes jamais fondés à dire aux gens ce qu'ils doivent penser » (*ibid.*, p. 63). Il s'agit aussi d'un anti-dogmatisme qui enseigne que tout est ouvert et par lequel on accède à une philosophie d'un révisionnaire absolu, d'où le pluralisme souhaité par Feyerabend. La motivation de cet anti-dogmatisme qui enseigne que tout est ouvert et par lequel on accède à une philosophie de l'ouverture de la science, s'achève dans le relativisme. Ainsi, à côté de ces idéaux cartésiens de clarté et de distinction, se développe une science dans laquelle l'absence de netteté est ordinaire, la précision absente, et où le scientifique, pendant une bonne partie de travail, ne sait pas vraiment où il va ; une science dans laquelle les incohérences ne manquent pas même si on n'abandonne pas les théories pour cela. L'idéal newtonien et même euclidien est aussi définitivement abandonné. Là où la réussite suprême semblait être la réduction au principe unique qui explique tout et duquel les développements procèdent, Feyerabend substitue des pratiques situées, partielles, non universelles, et au sein desquelles les conditions subjectives, psychologiques ou historiques, les circonstances particulières, jouent un rôle tout aussi déterminant que les formules abstraites de la science. Rappporter à l'épistémologie, l'antifondationalisme est critique de la prétention de la philosophie à fonder la pratique des sciences, à légiférer dans la vie, tout en se maintenant dans une position où elle se suffit à elle-même.

Feyerabend montre cependant que, même si l'on veut tenir que la science est objective, il faut aussi prendre en compte le fait qu'elle est humaine, que les circonstances historiques, financières et rhétoriques y tiennent une place importante, et que nos théories sont toujours situées. Il met en question tout ce que nous acceptons ordinairement ; du coup, les bases mêmes de nos interprétations épistémologiques volent en éclats, leurs présuppositions sont déclarées sans pertinence et une bonne partie de discussions autour de la théorie des sciences perd son intérêt. Il travaille à relativiser le statut de la science de manière radicale et par voie de conséquence, c'est le prestige même de l'épistémologie qui est visé. On va

devoir se poser désormais la nécessité du lien entre objectivité de la science et multidimensionnalité des approches même humaines.

Conclusion

Cette réflexion a consisté fondamentalement à tenter de sortir, dans les limites du possible, la conception feyerabendienne de la science. Nous avons pour cela, essayé d'indiquer les différentes orientations et considérations que Feyerabend donne à la notion de science. Fort paradoxalement, l'auteur de l'anarchisme épistémologique attaque la notion d'uniformité de la science, critique la science empirique, critique les sciences physico-formelles à cause de leur unilatéralisme et propose une conception de la science plurielle. A propos de la critique de l'empirisme, Feyerabend opère une sorte de réévaluation de la base empirique à la Popper, la limitation à l'expérience revient à la décision de s'empêcher soi-même de faire de la science. La science, dans la terminologie de Feyerabend, est une connaissance sans fondements. Cette absence de fondements est aussi absence de communauté sur laquelle construire une homogénéité, avons-nous souligné. Du coup, dire la science, c'est toujours utiliser une expression inadéquate. En fait, dit Feyerabend, par science, nous entendons les choses faites par les scientifiques. Mais, celles-ci sont diverses, les scientifiques étant comme des architectes qui construisent des immeubles de différentes tailles et formes dont personne ne sait s'ils tiendront ou s'effondreront. Feyerabend tient que si l'on voulait réduire la science à une méthode unique, une bonne partie de la recherche en cours ne pourrait même pas se faire, les scientifiques utilisant l'une ou l'autre méthode selon les exigences de la situation de recherche ne pouvant donc s'entendre *a priori* sur la méthode à suivre. On comprend que l'enjeu de la critique feyerabendienne concerne finalement l'attaque de l'idée que la science est une activité bien organisée qui fonctionne d'une manière tout à fait rationnelle, transparente et explicable, et que cette manière générale, qui est toujours la même, peut être exposée par la philosophie. Contre cette idée, Feyerabend développe celle d'une science éclatée, aux milles facettes, dont les diverses activités sont parfois contradictoires, dont les approches en divers domaines sont souvent concurrentes et pour laquelle il n'ya aucune unité du point de vue de l'explication. Il relativise de manière radicale le statut de la science. Le dadaïste montre que la science est beaucoup plus proche du mythe qu'une philosophie scientifique n'est prête à l'admettre. La philosophie des sciences donne l'impression d'être dans le malentendu permanent avec la science, la même qui est plurielle, multiforme et de vouloir malgré tout systématiser une pratique complexe et riche en un ensemble de concepts simples et supposés couvrir tous les cas. La contestation de l'image naïve de la science amène au passage, naturel chez Feyerabend, de la science à la vie, au rapport du pluralisme à l'éthique et à la proposition d'une société libre.

Références bibliographiques

- DECARTES, R. (1959), *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin.
- CARNAP, Rudolph (1973), *Les fondements philosophiques de la physique*, trad., franç., J. M. Lucioni et A. Soulez, Paris, A. Colin.
- CAVAILLES, Jean (1960), *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF.
- GRANGER, Gilles Gaston (1976), *La science et les sciences*, Paris, Aubier Montaigne.
- FEYERABEND, Paul Karl (1986), *Dialogues sur la connaissance*, trad., franç., B. Jourdan, Paris, Seuil.
- FEYERABEND, Paul Karl (1988), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad., franç., Bojurdant et A. Schlumberger, Paris, Seuil.
- FEYERABEND, Paul Karl (1989), *Adieu la raison*, trad., franç., B. Jurdant, Paris, Seuil.
- FEYERABEND, Paul Karl (1989), *Une connaissance sans fondements*, trad., franç., E. Malolo Dissakè, Paris, Dianoïa
- FEYERABEND, Paul Karl (1996), *Tuer le temps*, trad., franç., B. Jurdant, Paris, Seuil.
- FEYERABEND, Paul Karl (2003), *La science en tant qu'art*, trad., franç., F. Périgaut, Albin Michel.
- FEYERABEND, Paul Karl (2003), *Problèmes de l'empirisme*, trad., franç., E. Malolo Dissaké, Paris, Dianoïa.
- FEYERABEND, Paul Karl (2003), *Deux lettres à Thomas Kuhn. Sur une version préparatoire de la structure des révolutions scientifiques*, trad., franç., E. Malolo Dissaké, Paris, Dianoïa.
- FEYERABEND, Paul Karl (2005), *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique*, trad., franç., E. Malolo Diassakè, Paris, Dianoïa.
- FREGE, Gottlob (1971), *Ecrits logiques et philosophiques*, trad., franç., par C. Imbert, Paris, Seuil.
- MALOLO DISSAKE, Emmanuel (2001), *Feyerabend, Epistémologie, anarchisme et société libre*, Paris, PUF.
- PIAGET, Jean (1967), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard.
- POINCARÉ, Henri (1908), *La valeur de la science*, Paris, Flammarion.
- POINCARÉ Henri (1912), *Science et méthode*, Paris, Flammarion.
- POPPER, Karl Raimund (1973), *La Logique de la Découverte Scientifique*, trad., franç., Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot.
- POPPER, Karl Raimund (1985), *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad., franç., M. Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot.

Le droit pénal hégélien : au cœur d'une théorie punitive équivoque

Abou SANGARÉ

Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire
Abou_sangare02@yahoo.fr

Abstract

What justifies the institution of punishment? As a response to this question, which is the foundation of criminal law, many philosophers refer to either retribution or prevention. Faced with these philosophers whose positions are clearly known in the field of criminal theory, there is Hegel in whom the possibility of such knowledge is not assured. Sometimes retributivist, sometimes preventionist, the philosopher of Berlin develops a theory of criminal law, very complex. This contribution, based on an analysis of his general theory of law, tries to grasp the core of his non-evident position on criminal law.

Keywords:

Concept, crime, criminal law, ethics, ideas, justice, retribution, prevention.

Introduction

Réfléchir sur le droit pénal hégélien, c'est accepter de prendre la mesure de sa philosophie de l'esprit, réputée pour être, selon le philosophe lui-même, la partie la plus haute et la plus difficile du système. L'analyse de ce concept, épousant les retournements spéculatifs de l'esprit objectif qui en est le lieu de systématisation, est empreinte d'équivoques qu'on se sent poussé à dire, comme Adorno (1979, pp. 101-102), qu'en matière de droit pénal, « Hegel est (...) le seul parmi les grands philosophes, dont par moment on ne sait pas au juste, dont on ne peut décider de quoi il parle, le seul chez qui la possibilité même d'une telle décision n'est pas assurée ». Alors que la plupart des théoriciens, pour répondre à la question du but justifiant la peine en tant qu'institution, évoquent soit la rétribution, soit la prévention, Hegel, lui, reste dans une situation équivoque qui laisse le lecteur dans une certaine perplexité.

La théorie kantienne du droit pénal, par exemple, est, majoritairement, interprétée comme une théorie rétributiviste. Celle de Hegel, par contre, fait

entendre, entre ses commentateurs, des sons assez discordants. Certains parmi eux, comme Bernard Bosanquet⁸², la présentent comme une théorie de la prévention générale, d'autres tels que John et Ellis Mc Taggart⁸³, la perçoivent comme une théorie de l'amendement du criminel, et d'autres encore, à l'instar de Christian Reinhold Köstlin⁸⁴, hésitant entre ces deux interprétations, voient en elle une théorie mixte, c'est-à-dire à la fois rétributiviste et utilitariste. Ces herméneutiques multiples, diverses et multiformes dont aucune ne parvient à s'imposer dans l'interprétation de cette théorie, témoignent, certes, de l'indice d'une pensée ouverte et généreuse en concepts, mais elles sont fondamentalement l'expression de la controverse qui la traverse au sujet de la justification de la peine. Ce visage mixte sous lequel apparaît le droit pénal hégélien le crédite d'un coefficient d'équivocité qui mérite attention. C'est cette mixité que cette contribution entend assumer.

La question, par le détour de laquelle nous tenterons une incursion dans ce domaine dont le décryptage impose l'assomption du poids du négatif, est la suivante : comment Hegel justifie-t-il l'existence de la peine ? Où le philosophe se situe-t-il, au juste, dans les controverses en matière de philosophie pénale ? L'analyse de ces questions ne peut avoir la consistance méthodologique qu'elle requiert que si elle commence par une mise en lumière de l'idée hégélienne même de droit. Cette mise en lumière dont l'objectif est d'éclairer le chemin qui conduit au droit pénal, ne pourra, pour qui lit Hegel dans ses textes, produire toute sa radicalité que s'il est fait appel à l'astre dont le philosophe de Berlin est le satellite, à savoir Kant. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous nous bornerons à exposer les conceptions de ces deux grandes figures de la philosophie sur le droit. De ces conceptions, nous pourrons, dans un deuxième temps, être assurés d'une incursion fluide dans le combat entre rétributivistes et préventionnistes sur la question de la justification de la peine ; et le va-et-vient continu que la théorie hégélienne opère sur le terrain de ce combat nous permettra, en dernier ressort, de prendre toute la mesure de son équivocité.

⁸² Bernard Bosanquet est un philosophe anglais né le 14 juin 1848 à Rock Hall et mort le 08 février 1923 à Londres. Il fut l'un des représentants les plus originaux du néo-hégélianisme britannique.

⁸³ John et Ellis Mc Taggart est lui aussi philosophe anglais. Il est né le 03 septembre 1866 à Londres et mort le 18 janvier 1925 dans la même ville. Intéressé par le système de Hegel, il fut l'un des représentants les plus notables de l'idéalisme britannique.

⁸⁴ Christian Reinhold Köstlin est un juriste allemand né le 29 janvier 1813 à Tübingen et mort le 14 septembre 1856 dans la même ville. Dans son système juridique principal intitulé « Nouvelle révision des concepts fondamentaux du droit pénal », il entreprit une tentative de réorientation du droit pénal sur la base de la philosophie juridique de Hegel.

I. Le concept de droit dans les deux grandes philosophies modernes du droit

Leibniz, qui fut philosophe (excellent métaphysicien du droit) et juriste professionnel, définissait le droit comme une puissance morale. Cette définition qui identifie la puissance – nécessité caractéristique de toute réalité – et l'idéalité essentielle à ce qui est moral revêt une difficulté : concilier idéalité et réalité. Pour accomplir sa fin qui est de résoudre, en son actualisation juste, les différends, il lui faut parvenir à assumer, maîtriser et gérer cette difficulté essentielle dont on voit la dimension idéaliste prise en charge par Kant, dans un droit moral selon une normativité principielle et la dimension réaliste par Hegel dans un droit socio-politique, selon une normativité objective. Ce schéma, trop simple, ne rend pas compte de l'imbrication entre les deux philosophes sur la question du droit. Kant et Hegel se rencontrent sur bien des points en matière de droit. Les deux philosophes se dessaisissent d'une conception du droit comme pouvoir de faire ce qui est juste en tant que celui-ci est publiquement utile, l'homme étant en lui-même un être rationnel capable de s'affranchir de toute détermination naturelle ou, ce qui revient au même, de s'autodéterminer comme volonté radicalement libre. Donc, chez l'un comme chez l'autre, il s'agit, en matière de droit, de reconnaissance mutuelle des libertés. Analysons tour à tour les conceptions kantienne et hégélienne du droit.

La compréhension de la conception kantienne du droit exige un préalable assez surprenant mais nécessaire : ne pas considérer la science juridique comme domaine de formulation du concept de droit. La science juridique présuppose sans doute le concept de droit, mais elle ne peut, elle-même, en formuler la définition. Son domaine de définition, c'est la question qu'est-ce qui est de droit, qui relève du droit positif ou de la jurisprudence ? La question « qu'est-ce que le droit ? », question proprement philosophique, relève d'une doctrine philosophique ou d'une métaphysique du droit. Si la science juridique n'est pas, elle-même, en mesure de formuler le concept de son objet, comment alors les œuvres juridiques doivent-elles être considérées ? Les écrits juridiques qu'on pourrait, en termes hégéliens, appeler les œuvres de l'entendement juridique, ne sont, dans la perspective kantienne, que les traces empiriques des lois a priori que seule la raison pratique est en mesure d'énoncer et la métaphysique du droit d'explicitier. Une doctrine simplement empirique du droit, même si elle paraît entièrement satisfaisante aux besoins de la pratique juridique, n'est, conceptuellement, pas du tout auto-suffisante. Elle doit, au même titre que les sciences physico-chimiques, attendre de la philosophie qu'elle expose ses principes métaphysiques. C'est pour rappeler cette exigence que la *Doctrine du droit* commence par une charge contre le droit des juristes. En quoi consiste donc la tâche de la doctrine philosophique du droit ?

Pour Kant, il s'agit, pour elle, d'élaborer un concept moral du droit. L'explicitation de ce concept est tributaire du changement de perspective opéré, chez lui, dans la définition des concepts de morale et d'éthique. La *Métaphysique des mœurs* présente l'éthique et la morale comme deux ensembles normatifs qui se distinguent, non par le contenu objectif des normes prescrites, mais par le mode de l'obligation qui s'attache à chacune d'elles. En leur contenu objectif, prescriptions juridiques et prescriptions éthiques se recourent. D'ailleurs, les obligations juridiques, en tant qu'obligation, ne sont-elles pas des obligations éthiques ? C'est donc une révolution importante qui s'opère avec Kant, dans l'idée d'obligation ; une révolution qui valorise les obligations juridiques qui, bien qu'extérieures, doivent être considérées comme des obligations au sens plein du terme. « Donc l'inclusion d'une métaphysique du droit à la philosophie morale pure implique l'affirmation de l'autonomie des prescriptions juridiques à l'endroit de la législation éthique. Cela se traduit, sur le plan lexical, par une distinction nouvelle entre *Moral* et *Ethik*. La morale est désormais pour Kant le genre dont droit et éthique sont les espèces » (J.-F. Kervegan et H. J. Sandkühler 2015, p. 257). La morale, en tant que système des obligations en général, se divise avec Kant, en une doctrine des obligations juridiques et une doctrine des obligations éthiques. Cette distinction terminologique méritait d'être soulignée puisque c'est elle qui permet de corriger le contresens souvent commis sur cette affirmation de Kant (1985, pp. 89-90) :

Avec la morale dans le premier sens (en tant qu'éthique), la politique est facilement en accord afin d'abandonner le droit des hommes à ceux qui les gouvernent. Quant à la morale dans le second sens (en tant que doctrine du droit), la politique qui devrait fléchir le genou devant elle, trouve opportun de ne pas conclure de contrat avec elle, préférant lui contester toute réalité et interpréter tous les devoirs comme une affaire de simple bienveillance.

En affirmant, dans les deux appendices que le *Projet de paix perpétuelle* consacre au désaccord et à l'accord, selon le concept transcendantal du droit public, entre la morale et la politique, que la politique devrait toujours fléchir les genoux devant la morale, Kant ne vise nullement l'éthique puisque les pires violations du droit ne sont pas épargnées par son propos, mais la morale en tant que doctrine du droit. Ce n'est donc pas l'éthique qui fournit à la politique ses normes, mais bien le droit. Si la morale est un genre dont droit et éthique sont les espèces, alors les lois juridiques sont aussi bien que les lois éthiques des lois morales. Puisque la métaphysique du droit fait partie de la philosophie morale, il y a donc bien un concept moral du droit qui, comme l'indique E. Kant, (1994, p. 16) « se rapporte à une obligation qui lui correspond ». Et l'obligation se définit elle-même comme la nécessité d'une action libre accomplie sous un impératif catégorique de la raison. Elle a la valeur d'une proposition normative.

Mais, qu'est-ce qui différencie l'obligation juridique de l'obligation éthique ? Rendons la question plus incisive par la formulation suivante : quel est le concept du droit ? Contrairement à l'éthique qui ne concerne que les maximes subjectives, le droit « ne concerne que les rapports extérieurs, et plus précisément, pratiques, d'une personne à une autre, pour autant que leurs actions, en tant que faits, peuvent avoir (immédiatement ou médiatement) de l'influence les unes sur les autres » (E. Kant 1994, p. 16). Mais, cela ne veut pas dire que les obligations de droit sont de simples obligations externes des personnes. Elles ne sont telles que si chacun reconnaît son action comme étant de sa responsabilité, donc comme lui étant imputable. Alors que l'éthique traite des fins qui impliquent que l'intention ou les buts poursuivis par les personnes soient pris en compte dans l'évaluation de l'obligation, le droit, lui, ne s'en tient qu'à la seule forme juridique de l'action. En somme, le droit statue sur la compatibilité formelle des actions avec la liberté d'autrui, donc avec l'ensemble des normes visant à protéger celle-ci. C'est aussi cette idée de liberté, concept fondamental de l'esprit objectif, que Hegel cherchera à promouvoir dans sa philosophie du droit.

Saisir l'idée hégélienne du droit nécessite, comme le suggèrent les *Principes de la philosophie du droit*, une distinction essentielle entre concept et idée. Dès le premier paragraphe, on peut lire « La science philosophique du droit a pour objet l'idée du droit, à savoir le concept du droit et l'effectuation de celui-ci ». (Hegel 2003, p. 109). L'idée, au sens logico-spéculatif qu'a ce terme chez Hegel, n'est pas à confondre avec le simple concept ou le concept qui est seulement concept. Elle ajoute au concept la dimension de l'effectivité. Dans la doctrine du concept, elle est définie comme l'unité englobante et réconciliatrice du concept subjectif et de l'objectivité, de la liberté intérieure de la pensée et de l'être qu'elle se donne en s'inscrivant dans les choses. L'idée, c'est la dénomination du processus qui combine la forme pure du penser, c'est-à-dire le concept et la réalité qu'elle se donne. Dans cette perspective, elle n'est pas une simple représentation subjective ; elle exprime plutôt la teneur de rationalité de l'effectif. Le concept n'est pas une représentation d'un sujet pensant ; c'est le penser lui-même se posant comme sujet de sa propre réalité. Le concept, c'est le pouvoir d'autoproduction de la pensée, c'est une activité que la pensée au sens usuel du terme se borne à contempler ou à décrire.

Cette distinction établie, l'idée du droit peut, en toute sérénité, se laisser saisir. Et dans cette diction, elle se laisse entendre comme l'unité en procès de son concept et de son objectivation opérée par les institutions normatives. Le concept du droit, c'est la liberté, point d'achèvement du procès de l'esprit subjectif qui en est la présupposition philosophique. Dans l'économie générale du procès de l'esprit, ce point d'achèvement de l'esprit subjectif, c'est-à-dire de l'esprit comme volonté pratique, est aussi le point de départ de l'esprit objectif, l'esprit se donnant visibilité et consistance dans

les institutions. La volonté libre qui est pour elle-même comme volonté libre est le simple concept de l'esprit objectif. Ce concept seulement concept va quitter son statut de simple concept, ainsi que l'exige la négativité, pour se réaliser à travers les divers moments du droit, de la moralité dont l'ensemble forme l'idée de droit. Ainsi, l'esprit objectif apparaît comme la « liberté en tant qu'idée » (Hegel 2003, p. 138, § 29). La liberté n'est pas une pure et simple propriété de la volonté finie d'un sujet fini. Sans objectivation extérieure, elle reste inachevée. Et le droit illustre le premier moment de cette objectivation qui sera plénière seulement dans la *Sittlichkeit* et non dans la moralité entachée de subjectivité car définie par les attentes normatives du sujet. Ainsi, chez Hegel, l'éthicité apparaît comme un genre dont droit et moralité sont les espèces. L'évocation de termes moralité et éthicité que la langue courante confond le plus souvent n'exige-t-elle pas une clarification de vocabulaire ?

S'appuyant sur le lien entre la *Sittlichkeit* et les mœurs et coutumes à travers lesquelles l'identité collective des communautés humaines s'objective en s'institutionnalisant, Hegel distingue, sur le plan conceptuel et terminologique, moralité et éthicité. L'éthicité est, pour lui, la liberté consciente de soi devenue nature. Elle consiste en ce que l'individu, qui prétend subjectivement à la liberté comme détermination propre, rencontre celle-ci réalisée autour de lui « comme un monde dont il a à faire son monde. Dans l'univers toujours déjà là des coutumes et des institutions éthiques, il découvre les présuppositions objectives de sa propre aspiration à l'autodétermination normative, des présuppositions qui la détachent de ce qu'elle pourrait avoir en elle-même d'arbitraire » (J.-F. Kervegan et H. J. Sandkühler 2015, p. 292). La conception hégélienne du droit en tant que règne de la liberté objective est institutionnelle. En elle, les hommes n'accèdent effectivement à la liberté que s'ils reconnaissent les médiations objectives qui lui permettent de s'inscrire dans le réel. Sous cet angle, ils doivent cesser de voir les obligations de droit dictées par les institutions comme un frein à la réalisation de leur autonomie personnelle ; ils doivent plutôt y percevoir la fondation de leur propre visée d'autonomisation. « Elles sont le langage universel dans lequel s'exprime la substance universelle qu'est la liberté éthico-politique, et cette substance a sur les individus une autorité et une puissance absolues infiniment plus stables que l'être de la nature » (J.-F. Kervegan et H. J. Sandkühler 2015, p. 292). Pour tout dire, le droit, chez G. W. F. Hegel (2003, p. 40), c'est « l'être-là de la liberté ». En tant que tel, il désigne tout le processus d'objectivation de la liberté et pas seulement le droit des juristes. En fin de compte, tout ce qui a à voir avec la liberté objective correspond à un droit. « Chaque degré de développement de l'idée de la liberté a son droit en propre, parce qu'il est l'être-là de la liberté dans une de ses déterminations propres » (G. W. F. Hegel 2003, p. 139, § 30).

II. L'institution de la peine : entre prévention et rétribution

Quel est le but justifiant l'institution de la peine et quel en est le critère général de légitimation ? Voilà les deux questions qui occupent traditionnellement le théâtre de la scène en matière de philosophie pénale, et dont le traitement mobilise deux théories qui s'affrontent : la théorie de la prévention et celle de la rétribution. La première, à visée utilitariste, dédie à la peine une fonction d'intimidation (prévention générale) ou d'amélioration (prévention spéciale) ; et la seconde, attachée à une certaine conception de la justice, veut qu'au mal commis, corresponde un mal équivalent. La présente articulation n'ambitionne pas de proposer une présentation exhaustive de ces doctrines juridiques à travers toute l'histoire de la philosophie ; elle se propose seulement d'interroger certaines thèses fondamentales de la philosophie pénale moderne. Ainsi seront convoquées comme figures d'illustration de la théorie de la prévention : Beccaria, Bentham et leurs satellites, et Kant comme celle de la rétribution. Les positions de Bentham et de Beccaria sur le droit pénal ont été suscitées par les traditions juridiques et les pratiques judiciaires en vigueur au XVIII^e siècle. Sur ces traditions et pratiques, *Des délits et des peines* de C. Beccaria (2014, p. 24), est assez éclairant.

Il faut conserver présent à l'esprit ce qu'étaient en 1765 les lois criminelles et les pratiques judiciaires. Dans toute l'Europe, hormis en Russie, où Elisabeth puis Catherine ont préféré la déportation en Sibérie à l'exécution des condamnés, partout règne l'éclat des supplices : décollation, pendaison, écartèlement, garrot, roue, bûcher. La législation multiplie les cas de peine de mort, du vol domestique au régicide, de l'infanticide au sacrilège.

Mais, avec l'émergence des Lumières, le XVIII^e siècle a resitué le droit à l'échelle humaine en instituant sa source non dans Dieu mais dans la raison. Ainsi, comme *Aufklärer*, Beccaria va élaborer, en se fondant sur les bases de la doctrine utilitariste, une doctrine du droit en faveur d'une justice humaine ayant pour objet principal l'intérêt social. Dans *Des délits et des peines*, où se trouve systématisé l'essentiel de sa pensée, on peut lire à propos de la loi : « Les lois les plus sages ont pour but naturel d'étendre à tous les hommes les avantages de l'existence et de combattre tout ce qui tend à les concentrer sur un petit nombre et à accumuler d'un côté la puissance et le bonheur, de l'autre la faiblesse et la misère » (C. Beccaria 2014, p. 59). De plus, il affirme que « [...] le but des peines n'est ni de tourmenter et affliger un être sensible, ni de faire qu'un crime déjà commis ne l'ait pas été » (C. Beccaria 2014, p. 86). Selon lui, l'objet de la peine n'est pas la vengeance ou la réparation, puisqu'on ne peut strictement revenir sur le crime commis ; c'est l'établissement d'un châtiment juste, et le but de ce châtiment est, d'une part, d'empêcher le condamné de commettre d'autres forfaits, et d'autre part de dissuader les autres

justiciables de commettre les mêmes actes. Voilà pourquoi la peine doit être publique.

Cette idée de la publicité de la peine va fortement inspirer Bentham connu pour sa lutte contre les sophismes judiciaires auxquels donne lieu le système juridique de son temps. Evoluant dans une tradition juridique dite de jurisprudence qui donne aux juges un pouvoir bien trop important à ses yeux, Bentham va se montrer partisan de la tradition du code, du positivisme, et va lutter pour la refonte du système juridique de son temps. Au-delà de ses conceptions juridiques, il est aussi connu pour ses projets de réforme carcérale, et plus particulièrement pour l'une de ses grandes idées : le panoptique : une prison d'un genre nouveau qui a vocation à améliorer les conditions de détention des prisonniers, en prenant en charge les intérêts des prisonniers et ceux de leur gouverneur. Selon Bentham, les prisons ne remplissent pas le rôle qui devrait être le leur. Une prison, dit-il, devrait être « un séjour où l'on prive de leur liberté des individus qui en ont abusé, pour prévenir de nouveaux crimes de leur part, et pour en détourner les autres par la terreur de l'exemple. C'est de plus une maison de correction où l'on doit se proposer de réformer les mœurs des personnes détenues, afin que leur retour à la liberté ne soit pas un malheur, ni pour la société, ni pour eux-mêmes » (J. Bentham 2002, p. 11). Cette analyse benthamienne de la prison comme appareil disciplinaire à but réformateur appelle incidemment les travaux de Foucault.

L'auteur de *Surveiller et punir*, se présentant sur certains points comme un héritier théorique inavoué de Bentham, et sur d'autres comme un interprète original de son œuvre, adopte d'abord la fameuse construction benthamienne du panoptique avant de s'en éloigner pour des raisons liées à son rêve d'une société moderne normative, qu'il identifiera de plus en plus à la « biopolitique »⁸⁵. Le panoptique, ce « principe général d'une nouvelle anatomie politique dont l'objet et la fin ne sont pas le rapport de souveraineté, mais les relations de discipline » (M. Foucault 1975, p. 243), est trop structuré et institutionnalisé ; en un mot, trop disciplinaire. Or, la discipline, parce que dominée par les idées de commandement, de maîtrise, de pure obéissance, ne permettent pas la construction d'une société dans laquelle les individus sont libres d'agir selon leurs intérêts. C'est pourquoi, en prenant appui sur la psychiatrie et ses recherches sur le traitement des anormaux, il va contrebalancer la vision trop structurée, trop institutionnelle du contrôle disciplinaire proposé par la prison panoptique de Bentham et proposer, contre la condensation et l'intensification des mécanismes

⁸⁵ Apparue en 1974 dans une conférence prononcée par Michel Foucault au Brésil, sur la médecine sociale, la biopolitique désignerait, pour l'auteur de *Volonté de savoir* qui en est l'inventeur, l'action concertée de la puissance commune sur l'ensemble des sujets en tant qu'êtres vivants, sur la vie de la population considérée comme une richesse de la puissance commune et devant être l'objet d'attention en vue de la faire croître et d'en accroître la vitalité.

carcéraux comme structures fermées, un schème de désenfermement qu'il trouvera dans le mode de gouvernement spécifique du libéralisme. Foucault, comme tous les grands philosophes, opère, dans la recherche de sa voie propre, ce que Hegel a appelé une *Aufhebung*. C'est pourquoi, sa critique du principe disciplinaire du panoptique benthamien, n'en est pas un rejet absolu ; il lui adjoint tout simplement un autre principe, celui de la régulation, pour rendre possible sa société de normalisation qui est « une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation » (M. Foucault 1997, p. 225).

Dans cette articulation orthogonale, le rôle réformateur de la peine-prison n'est pas oublié, le jeu de l'isolement devant, selon lui, « requalifier le criminel comme un individu social et lui restituer des habitudes de sociabilité » (M. Foucault 1975, p. 276). Ainsi, se trouve remarquablement réévalué, ainsi que peut le témoigner la *Naissance de la biopolitique*, l'utilitarisme qui repose en matière pénale sur le principe suivant : « Être incessamment sous les yeux d'un inspecteur, c'est perdre la puissance de faire le mal, et presque la pensée de le vouloir » (J. Bentham 2002, p. 14). Pourtant, ce sont ces théories utilitaristes de la prévention qui seront la cible principale de l'argumentation de Kant.

La peine judiciaire (...) ne peut jamais être infligée uniquement comme moyen de favoriser un autre bien, soit pour le criminel lui-même, soit pour la société civile, mais doit toujours être prononcée contre lui pour la seule raison qu'il a commis un crime. (...) Pour qu'on pense à retirer de cette peine quelque utilité pour lui-même ou ses concitoyens, il faut d'abord qu'on le trouve punissable. La loi pénale est un impératif catégorique, et malheur à qui rampe, tel un serpent, dans les méandres de la doctrine du bonheur pour y découvrir quelque chose qui, par l'avantage qu'il promet, le déliterait de la peine ou d'un degré de celle-ci, selon la sentence pharisienne : « Mieux vaut la mort d'un homme que la corruption de tout un peuple » ; car si la justice sombre, le fait que des hommes vivent sur terre n'a plus aucune valeur (E. Kant 1994, p. 152).

Que reproche Kant aux théories de la prévention ? La troisième formulation de l'impératif catégorique pourrait nous aider à répondre à cette question. Selon cette formulation, traiter l'humanité comme une fin, et jamais comme un moyen est une obligation inconditionnelle pour chaque personne. C'est vrai que dans le cas de crime, le mis en cause peut perdre sa personnalité civile ou sa citoyenneté, mais la personnalité qui lui revient par nature, c'est-à-dire sa dignité, lui appartient de façon native et est inaliénable. Cette inaliénabilité impose sa protection à la puissance souveraine qui ne doit, en aucun cas, lui attenter. Voilà pourquoi la justification de la peine doit être soustraite aux considérations hypothétiques fondées sur des pronostics et ne reposer que sur des déterminations normatives. D'après Kant, c'est cette seule condition normative qui peut attester le caractère juste de la peine. Si c'est la justice au sens d'égalité arithmétique qui doit commander le châtiment comme le soutient Kant, le

préalable, sinon la condition sine qua non du caractère punissable de l'acte, c'est la culpabilité du coupable. C'est, une fois ce préalable levé, que les points de vue relatifs à l'utilité de la pratique punitive peuvent entrer en ligne de compte. Sur le plan de la légitimation donc, il faut, selon Kant, tenir pour premiers non les critères prospectifs de la prévention mais bien celui rétrospectif de la rétribution. Cet esprit d'égalité, de proportionnalité, d'adéquation entre la peine et l'acte mathématique animera son argumentation sur la mesure de la peine.

Mais quel mode et quel degré de châtement la justice publique doit-elle prendre pour principe et pour mesure ? Il n'est point d'autre que le principe d'égalité (figuré par la position de l'aiguille de la balance de la justice), qui consiste à ne pencher pas plus d'un côté que de l'autre. Ainsi, le mal immérité que tu infliges à autrui dans le peuple, tu te l'infliges à toi-même. Si tu l'outrages, c'est toi-même que tu outrages, si tu le voles, tu te voles toi-même ; si tu le frappes, tu te frappes toi-même ; si tu le tues, tu te tues toi-même. Seul le droit de la rétribution (...) prononcé à la barre du tribunal (et non pas selon ton jugement privé), peut indiquer avec précision la qualité et la quantité de la peine ; tous les autres principes sont chancelants et ne peuvent, en raison des considérations étrangères qui s'y mêlent, être le lieu d'une adéquation avec la sentence de la pure et stricte justice (E. Kant, 1994, p. 153).

La rétribution, en tant que critère de légitimation de la peine peut bien s'accorder avec le principe de la culpabilité, mais le choix de la loi du talion comme critère de mesure de la peine soulève, au niveau de la théorie pénale kantienne, des objections assez sérieuses. Kant, lui-même, semble avoir pris la mesure de l'archaïsme et de la primitivité de sa théorie sur ce point en concédant, dans l'appendice consacrée aux remarques explicatives sur les premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, que le châtement qui est infligé doit être conforme sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la loi pénale. « Le criminel ne peut se plaindre qu'on lui fasse tort dès lors qu'il se met lui-même son forfait sur le dos et que ce qui lui arrive, c'est, conformément, sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la loi pénale, le crime même qu'il a commis envers un autre » (E. Kant, 1994, p. 195). Mais déjà, Hegel était en quête d'une interprétation rationnelle de la loi du talion qu'il juge insupportable dans sa version kantienne.

III. Au-delà et en-dedans de la rétribution : Les équivoques du droit pénal hégélien

L'examen des différentes formes de violation de droit, et plus particulièrement celui du crime, a fait émerger, chez Hegel, le concept de justice et la question des modalités de rétablissement du droit. « L'examen objectif de la *justice* [...] est, dans le cas du crime, le point de vue premier et substantiel » (Hegel, 2003 p. 199). Ce qui compte, en matière pénale, c'est l'établissement du caractère juste de la peine. Il doit donc, en cette matière, s'agir des modalités du rétablissement du droit, envisagées,

non plus abstraitement ou « en soi », mais dans le cadre de l'examen du fonctionnement de l'institution judiciaire au sein de la société civile et de l'Etat. Sur cette question qui, au fond, lorgne en direction du fondement des pratiques pénales, l'argumentation du philosophe de Berlin, ainsi qu'on peut le voir dans les §§ 99 et suivants des *Principes de la philosophie du droit*, est dirigée contre les théories de punition dominantes de l'époque, celles qui se fondent sur les idéaux éthiques et les catégories juridiques des Lumières.

C'est en référence à la définition du droit comme « être-là de la volonté libre » que le concept de peine et le critère de son caractère juste sont définis dans les *Principes de la philosophie du droit*. Hegel distingue trois types de violation du droit : le déni du droit sans parti pris, la fraude et le crime.

Il y a déni du droit sans parti pris (*unbefangenes Unrecht*) lorsqu'une personne tient quelque chose qui ne l'est pas, pour conforme au droit, et agit en conséquence. Il s'agit de sa part d'une erreur juridique portant sur l'état de fait ou sur son interdiction. Dans le cas de la fraude (*Betrug*), la personne agit de manière consciente en violant le droit, mais donne à son acte commis à l'encontre de l'autre personne l'apparence du droit. Elle tire ainsi parti pris d'une croyance erronée de l'autre personne. Dans le cas du crime (*Verbrechen*), le droit n'est pas respecté, et l'apparence même de la conformité au droit ne l'est pas non plus. Le criminel veut la violation du droit (J.-F. Kervegan et H. J. Sandkühler 2015, pp. 295-296).

Le crime, comme on peut le voir, est la violation du droit la plus grave. C'est pourquoi, c'est lui qui va servir de référence à la construction de la théorie de la peine chez Hegel. Le crime, c'est la violation du « droit en tant que droit » (Hegel 2003, p. 196). Il est une négation aussi bien de la volonté particulière de la victime que de la volonté universelle exprimée par le droit en tant que tel ; il est un acte de contrainte « exercée par l'être libre en tant que violence qui lèse l'être-là de la liberté en son sens concret » (Hegel 2003, p. 196). Pour tout dire, il est l'expression d'une volonté libre qui viole l'être-là de la liberté. Une liberté qui viole la liberté, voilà bien une contradiction à laquelle la contrainte ne peut survivre parce que la volonté n'est idée ou effectivement libre que dans la mesure où elle a un être-là. Par conséquent, la contrainte, prise abstraitement, ou en son concept, se détruit immédiatement.

On voit dans cette thèse d'autodestruction de la contrainte, et de manière particulièrement claire, l'idée fondamentale de la logique spéculative qui fait se tenir les déterminations de l'être et du concept en une séquence catégoriale. L'autodestruction qu'appelle de lui-même le concept de contrainte ne sera effective que si elle est subsumée par une seconde contrainte, mais cette fois, de droit : la peine. Ainsi, la peine, chez Hegel, est une nécessité juridique et l'élément fondamental sur lequel il la fonde, c'est la contrainte seconde (*zweiter Zwang*) ou acte d'abroger une première

contrainte (*Aufheben eines ersten Zwanges*). « L'exposé réel de ce que la contrainte se détruit dans son concept réside dans le fait que la contrainte est abrogée par la contrainte ; par conséquent, ce n'est pas de façon conditionnée, mais de façon nécessaire, qu'elle est conforme au droit à savoir en tant que contrainte seconde, qui est un acte d'abolir une première contrainte » (Hegel 2003, pp. 194-195). Voilà clairement exprimée l'analyse logico-spéculative qui débarrasse la peine de toute connotation de vengeance ou de réparation. Il ne saurait être question, en matière pénale, de la compensation d'un mal par un mal ni de la prévention de la commission d'un mal par la menace de faire subir des maux. Hegel critique avec véhémence la théorie de la prévention spécifique soutenue dans l'Europe d'alors par des Lumières très progressistes. Pour lui, c'est rabaisser l'homme au rang d'animal que de vouloir le déterminer naturellement, car seuls les animaux sont susceptibles d'être déterminés. Quant à la théorie de la prévention générale ou de l'intimidation, Paul Johann Anselm Feuerbach, un des principaux juristes éclairés de son temps, étant visé, Hegel pense qu'elle commet une grave erreur philosophique. Reprenant à leur propre compte le § 99 des *Principes de la philosophie du droit*, J.-F. Kervegan et H. J. Sandkühler (2015, p. 297) écrivent :

Elle présuppose que l'homme n'est pas un être libre et veut le contraindre par la représentation d'un mal. Or il faut que le droit et la justice aient leur siège dans la liberté et la volonté, et non pas dans cette absence de liberté à laquelle s'adresse la menace. Avec cette justification du châtement, c'est comme quand on brandit le gourdin en face d'un chien, et l'être humain n'est pas traité selon son honneur et sa liberté, mais comme un chien.

Si les théories de la prévention commettent des erreurs, n'est-ce pas parce qu'elles manquent l'essentiel qui réside dans la question suivante : quelle est la juridicité de la peine ? Hegel pense que l'établissement du caractère juste de la peine n'est possible que si la justification de la sanction réside dans l'acte même du coupable. Seule cette justification peut fonder le droit pénal. Dès lors, la peine n'est rien d'autre que l'exposition de ce droit que le criminel a lui-même institué par son acte. « La lésion que subit le criminel n'est pas seulement juste en soi ; en tant que juste, elle est en même temps sa volonté qui est en soi, un être-là de sa liberté, elle est son droit » (Hegel 2003, p. 200). Son action, en tant qu'elle est celle d'un être rationnel, est quelque chose d'universel par quoi est établie une loi qu'il a reconnue pour elle-même en elle, donc qui peut le régir comme son droit. Hegel, comme Kant, considère le coupable comme un être de raison dont les actions sont toujours dictées par des règles. Dans cette perspective, la peine apparaît seulement comme le droit posé et reconnu par le criminel dans son acte, appliqué à lui-même. C'est seulement ainsi que la rationalité de l'être du criminel est prouvée et assurée et c'est seulement ainsi que le châtement libère sa nécessité conceptuelle en se distinguant de la vengeance. Cette

nécessité acquise et établie, il peut être justifié face au criminel qui, comprenant désormais rationnellement les tenants et aboutissants de son acte et les arcanes ontologico-juridiques de la peine, donne son consentement à la punition.

Que la peine soit considérée comme contenant son propre droit, en cela le criminel est honoré comme un être rationnel. Cet honneur ne lui est pas imparti lorsque le concept et l'étalon de sa peine ne sont pas tirés de son acte lui-même ; il lui est tout aussi peu imparti lorsqu'il est seulement considéré comme un animal nuisible qu'il faut mettre hors d'état de nuire, ou lorsqu'on donne pour fins à la peine l'intimidation et l'amendement (Hegel 2003, p. 201).

On pourrait, à partir de ce texte, penser que Hegel congédie systématiquement les théories de la prévention. Mais, sa théorie est plus complexe que ne le laisse apparaître ce texte. Il y a dans la théorie hégélienne de la peine un présupposé clairement exprimé dans son cours de 1818-1819 sur *Naturrecht und Staatswissenschaft* selon lequel la volonté particulière du criminel demeure une volonté criminelle si elle jouit de l'impunité. Si la société ne lèse pas la volonté particulière du criminel, « celui-ci serait ce qui a validité » (Hegel 2003, p. 199). Autrement dit, si la société ne punit pas le crime, il serait érigé en loi. Comme on peut le voir, Hegel met en avant la punition comme solution de la récidive. La prévention spécifique est donc bien présente dans sa théorie de la peine. Contre le criminel qui a exercé une contrainte, il faut exercer aussi une contrainte. L'acte commis par le criminel n'est pas seulement quelque chose de passager, un évènement particulier, mais en même temps aussi quelque chose d'universel, une loi selon laquelle il est permis de léser quelqu'un. Cette structure réflexive de la prévention spécifique n'assigne-t-elle pas à sa théorie une dimension rétributiviste ?

Assurément, la théorie hégélienne de la peine a une dimension rétributiviste. Mais, cette rétribution ne doit pas être confondue avec la doctrine rétributiviste classique que Hegel critique du reste très vivement. La rétribution, tel que Hegel pense ce mot, n'a pas le sens d'un mal qu'on inflige comme réponse à un mal, elle a plutôt celui précis de l'abrogation du crime par le châtement. L'auteur des *Principes de la philosophie du droit* pense qu'on ne peut en faire l'économie pour, au moins, deux raisons fondamentales : d'abord, parce qu'il faut que le crime, qui est contrainte, soit aboli ; faute de quoi il serait quelque chose qui a validité. Ensuite, parce que l'égalité à laquelle la rétribution doit faire référence ne doit pas être une égalité quantitative, mathématique entre la sanction pénale et l'acte criminel, mais une égalité qualitative, c'est-à-dire liée à la valeur. Cette extension qualitative que possède toute négation de la négation est ce qui fait rejeter toute idée de proportion mathématique, du moins dans sa version de loi du talion, pour lui assigner un autre sens. La proportionnalité, ce n'est pas l'égalité de la sanction spécifique et de l'acte spécifique, c'est plutôt l'égalité

de valeur entre les deux. Sanction et acte ont la propriété universelle d'être des infractions. C'est cela le sens de la proportion entre eux. La proportionnalité, en ce sens, est la règle fondamentale de ce que le criminel a mérité pour l'essentiel, mais non celle de la figure spécifique externe de la rétribution.

Conclusion

D'après Kant, la contrainte est une dimension essentielle de l'ordre juridique ; et si elle l'est, c'est qu'elle en constitue l'unique mode d'effectivité. Le droit, selon son concept, en tant que l'obligation qu'a tout homme d'agir de manière à ce que l'usage de sa liberté s'accorde avec la liberté des autres, suivant une loi universelle, s'impose la contrainte comme condition de sa réalisation. Dit autrement, le droit entraîne avec lui une violence légitime contre toutes les tentatives de transgression de la loi parce qu'il implique fondamentalement une limitation de l'usage des arbitres. Cette idée selon laquelle la liberté doit se limiter pour se réaliser constitue le présupposé du droit de contrainte fondé sur la rétribution. C'est là précisément ce que Hegel récuse : penser le droit dans l'horizon de sa violation, c'est se fonder sur une conception restrictive de la liberté définie comme libre arbitre. Or, le libre arbitre désigne une faculté dont l'universalité est seulement formelle et qui ne vaut que par son abstraction du désir et de l'impulsion sensibles. La rétribution, cette catégorie usuelle de l'institution de la peine repose sur une appréhension du crime comme d'un mal auquel devrait mécaniquement répondre un « bien » équivalent censé rétablir l'équilibre rompu, moraliser le criminel et prévenir d'autres crimes. Beccaria, par exemple, dans *Des délits et des peines* où se trouve systématisée, de façon marquante, sa réflexion sur le fondement du droit de punir, faisait preuve de sa plus grande confiance dans la capacité dissuasive de peines bien proportionnées et suffisamment portées à la connaissance du public. Que les peines soient une façon de contrôler et de prévenir la criminalité, voilà, ce qui oriente de façon décisive sa conception des lois criminelles. Mais, la définition de la peine comme d'un simple rachat mercantilise finalement le rapport entre un crime et sa sanction en identifiant la juridiction pénale à la réglementation d'un marché, oubliant par-là que le problème central posé par la violation du droit est celui de l'effectivité de la « justice ». La peine ne peut, dans cette perspective, avoir d'abord pour vocation l'utilité ou l'efficacité, mais seulement la justice ; et elle n'est juste que si elle émane de la volonté même du criminel qui reconnaît pleinement sa légitimité. Hegel voudra penser un anéantissement du crime par le criminel lui-même et non par un mécanisme de contrainte. La peine ne répond ni au point de vue de la victime, ni à celui de la société tout entière, mais elle doit être instituée, et c'est là le plus difficile, comme résultant de la volonté du criminel. Cette nécessité déduite de l'identité spéculative du

crime et de la sanction, sanction par quoi le criminel est « *honoré* comme un être rationnel » (Hegel 2003, p. 201) est bien une idée fort surprenante qui dénote de l'équivocité de la théorie hégélienne de la peine.

Références bibliographiques

- ADORNO, Theodor Wiesengrund (1979), *Trois études sur Hegel*, Trad. Séminaire de traduction du collège de philosophie, Paris, Payot.
- BECCARIA, Cesare (2014), *Des délits et des peines*, Trad. M. Chaillou de Lisy, Paris, Editions de Londres.
- BENTHAM, Jeremy (2002), *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et notamment des maisons de force*, Paris, Mille et une nuit.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976-1997*, Paris, Gallimard, Seuil.
- FOUCAULT, Michel (2013), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2003), *Principes de la philosophie du droit*, Trad Jean-François Kervegan, Paris, PUF.
- KANT, Emmanuel (1985), *Projet de paix perpétuelle*, Trad. Joël Lefebvre, Librairie Générale Française.
- KANT, Emmanuel (1994), *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Trad. Alain Renaud, Paris, Gallimard.
- KERVEGAN, Jean-François et SANDKÜHLER (2015), *Manuel de l'idéalisme allemand*, Paris, Cerf.

Le machiavélisme et la métaphysique

Mahamane SOULEYMANE

Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger

E-mail: mahamanesouleymane@yahoo.fr

Abstract: Machiavelism and metaphysics

If there is a link between machiavelism and metaphysics, it relies on human nature. In order to show this link, as define by political science, we can refer to the idea of Heidegger, precisely on his metaphysical questioning about nothingness, through which he stresses how nothingness claims being in human reality throughout its existence, and the idea of a call to being in Machiavellian thought. Indeed, what Machiavel calls effective truth (verità effettuale) is not a result, that is, what is or what is achieved, it is rather the possibility of achieving a being on the basis of what is. This gives to the State and politics in general, a role for humanity.

Keywords: Appeal, being, existence, human nature, machiavelism, metaphysics.

Introduction

Etudier le lien entre la pensée de Machiavel et la métaphysique peut ne pas être perçu à première vue. En effet, ce dont il est question fondamentalement dans la pensée de Machiavel se résume autour des réflexions sur l'Etat comme objet de la politique d'une part et la maîtrise des conduites des hommes d'autre part. Dans cette philosophie donc, il s'agit d'une réflexion sur les moyens d'une instauration politique en vue de créer un ordre nouveau condition nécessaire au développement de la bourgeoisie en Italie en particulier et en Europe en général. Ce qui suppose la connaissance, c'est-à-dire une science appropriée en vue d'atteindre cet objectif. Mais, même si le machiavélisme revêt un caractère de science, des questions métaphysiques sont à l'ordre du jour dans cette pensée. Il s'agit donc de montrer ce lien avec la métaphysique considérée comme la philosophie de l'Être et de l'étant. Ce lien ne peut-il pas être perçu dans ce qui est convenu d'être appelé par le réalisme machiavélien quand il écrivait dans *Le Prince* : « Mais mon intention était d'écrire des choses profitables à

ceux qui les entendront, il m'a semblé plus convenable de m'en tenir à la vérité effective de mon sujet qu'à ce qu'on imagine à son propos » (1980, p. 98).

Même s'il est indéniable que la philosophie de Machiavel marque une rupture avec la tradition philosophique de par sa méthode et son objet d'étude, il ne fait aucun doute que non seulement Machiavel annonce une nouvelle conception du monde mais en plus il pose la question de la connaissance et la manière par laquelle l'on doit procéder en politique. Ce qui confère au machiavélisme le statut d'une technique. De ce point de vue, le machiavélisme comme entreprise de fondation d'une science dont l'objet d'étude est l'Etat et la maîtrise des hommes n'est-il pas une pensée sur l'existence humaine ? Mais l'existence entant qu'objet d'interrogations et de réflexions philosophiques n'échappe-t-elle pas à la connaissance et à la maîtrise comme le laisse penser Machiavel en posant le problème de la fortune et de la providence, une autre manière en d'autres termes d'accréditer la métaphysique ? En fondant une science, malgré l'effort qu'il a accompli qui fait de lui le Galilée de la politique, Machiavel développe aussi une conception métaphysique. A partir du cheminement historique de la pensée philosophique, nous essayerons de montrer que, malgré que la métaphysique et le machiavélisme n'ont pas le même objet d'étude, les deux sont pourtant déterminés par la connaissance qui elle-même tire son fondement de la réalité humaine.

I. De la métaphysique à la naissance de la science politique

Avant Machiavel, précisément au Moyen-âge, la politique n'avait pas un statut de science. A l'époque, toute la vie au sein de la société est caractérisée par un système hiérarchique sous l'emprise du religieux. Les rapports entre les hommes ainsi que leurs activités sont marqués par un ordre divin. Avant la naissance de la science politique, la conception du monde, de la politique tout comme celle du pouvoir sont perçues comme l'expression de la volonté et de la manifestation d'un Dieu. En effet, Dieu est défini comme l'Etre suprême, par la puissance et la volonté de qui le monde est créé. Dans la philosophie d'Aristote, il est défini comme le premier moteur, la raison d'être de tous les êtres.

I-1. Le cheminement philosophique

Etablir un lien entre la *métaphysique*, définie comme l'interrogation sur l'être depuis la naissance de la philosophie et qui est considérée aujourd'hui comme une branche de la philosophie, et le *machiavélisme*, qui est défini comme étant une conception scientifique de la politique et en même temps une pensée philosophique, c'est cheminer dans la recherche des fondements ou de leur objet d'étude. Dans ce cheminement, même s'il ne s'agit pas de faire l'histoire de ces deux mots, il est intéressant, pour mieux

saisir comment s'articulent leurs relations, d'interroger l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie, en tant que tradition de la pensée philosophique, est un cheminement dans lequel il est question de l'existence de l'homme dans son rapport avec le monde. L'approche historique permet de comprendre que le cheminement de l'histoire de la philosophie a jeté les jalons d'une tradition de quête de savoir à travers une démarche propre à la philosophie portant sur le questionnement concernant l'existence humaine et son rapport au monde en général. Dans l'histoire de la philosophie donc, la métaphysique est considérée comme une branche de la philosophie à coté, entre autres, de la morale, de la philosophie politique, de l'épistémologie. Au Moyen-âge, la métaphysique désigne d'une façon générale le type de recherches auxquelles Aristote s'est livré dans ses fameux livres que Andronicos de Rhodes a regroupés sous le vocable de *métaphysique*. Au point de départ de la philosophie se trouvent des questions métaphysiques dont la visée est la recherche du fondement de tout ce qui est, c'est-à-dire la question de l'Être. C'est ce que Heidegger affirme dans *Questions I et II* lorsqu'il écrit : « la métaphysique vise l'étant dans sa totalité et parle de l'Être » (1968, p. 29). Chemin faisant, le questionnement métaphysique amorce un tournant décisif où le questionnant devient lui-même la visée visée c'est-à-dire objet. Cette phase va être importante dans l'histoire de la tradition de la pensée philosophique, car en s'interrogeant sur lui-même, l'homme remet en question non seulement la manière par laquelle il affirme connaître les choses mais en plus il élabore une nouvelle manière de penser, de percevoir les choses en fondant la connaissance à partir de lui-même comme sujet. Descartes en constitue un exemple assez illustratif quand, dans ses *Méditations métaphysiques*, il découvre l'être premier comme fondement de tout et à partir duquel l'on ne peut plus douter : ce qu'est la *pensée*. Cette période va être celle de la naissance d'un nouvel esprit : celui de la science et de la technique. A ce propos, Nicolas Machiavel va entreprendre une réflexion dans l'une des branches de la philosophie à savoir la philosophie politique par une critique de l'ordre politique basé sur une hiérarchisation de l'ordre politique et social.

Dans cette critique, Machiavel va créer un néologisme très célèbre du nom de *verità effettuale* ou « vérité effective ». Ainsi, il va se démarquer de la vision du Moyen-âge du pouvoir pour s'en tenir à la réalité ou ce qu'il est convenu d'appeler le réalisme machiavélien, à partir du monde matériel perceptible par les sens, en dehors duquel on ne peut véritablement apprécier la réalité de la chose politique. A cette étape de l'évolution de la pensée humaine, la tradition philosophique comme quête de savoir va s'implanter dans un rationalisme en se fondant sur le modèle des sciences comme celui de la physique, par exemple. Là, on voit Machiavel, à l'exemple de Galilée, en train de chercher dans sa fondation d'une science politique, des lois dans la politique à travers la nature humaine, c'est-à-dire l'être de l'homme. En somme, le questionnement philosophique, en s'interrogeant sur le monde et

l'existence humaine va désormais changer la démarche par laquelle l'homme accède à son objet de recherche. Il s'agit de partir du monde réel, perceptible, pour fonder un savoir ou accéder à la connaissance de la chose visée.

I-2. L'objet de la métaphysique

Tout en distinguant dans la métaphysique deux préoccupations essentielles que sont l'étude de l'Être et l'étude de la connaissance, il est important de signaler que dans l'histoire de la philosophie, les philosophes ont donné au mot métaphysique plusieurs contenus. C'est pourquoi, tantôt la métaphysique est considérée comme l'étude des choses immatérielles telles que Dieu, Ame ; tantôt comme l'étude des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, non telles qu'elles nous apparaissent. Si l'on s'en tient à ces différentes définitions de la métaphysique à partir de son objet d'étude, malgré l'effort accompli par l'esprit humain en matière de la connaissance et de la manière par laquelle la connaissance est possible, l'interrogation métaphysique demeure encore dans la quête du savoir. En effet, même si les sciences sont constituées en plusieurs spécialités et que chacune d'elles a pour objet d'étude des êtres particuliers dans chacun des domaines les concernant, tous ces êtres ont au fond en commun « l'être ». Malgré la perte de son prestige au XVIIIe siècle, la métaphysique a connu un grand sursaut et a été restaurée par le courant phénoménologique qui instaure un nouveau rationalisme suite à la crise de la raison et au développement du fanatisme à l'exemple du fascisme. Aussi, suite à la critique de la technique par Heidegger, l'on peut comprendre aisément le reproche que fait celui-ci au moyen de ce qu'il appelle « l'oubli de l'Être ». Pour Heidegger, en effet, toute recherche vise à pénétrer ce qui est, mais ne peut pas connaître la vérité de ce qui est. Or, ce qui est, qu'il appelle par « étant » n'est que la manifestation de l'Être. L'Être peut-il ainsi être réduit à la nature humaine ? En somme, en fondant la connaissance sur le sujet comme fondement de tout, en ce que la vérité du tout se révèle en lui, l'interrogation métaphysique par laquelle l'on accède à la connaissance de l'être ne permet que de connaître les existants. Or, les existants ne constituent pas l'être mais ce par quoi l'être se manifeste. Dans sa prétention donc à connaître l'être, la métaphysique oublie l'Être dont la vérité se révèle à travers l'homme en tant qu'existant. De ce fait, ce dont il s'agit comme objet de la recherche dans ce domaine, n'est autre que « l'existence humaine ». Elle est donc à la fois l'objet et le fondement de la connaissance. Mais, comme le soutient Sartre, l'existence ne s'applique qu'à l'homme, contrairement aux choses et aux animaux qui n'ont aucun sentiment de leur existence. En évoquant l'oubli de l'être chez Heidegger, qui s'inscrit dans la perspective phénoménologique, il est question de reposer le problème de la connaissance qui semble aujourd'hui déterminer la réalité humaine, afin que dans la recherche sur ce qui est, la question de la vérité de l'être ne soit pas occultée. Or, l'homme

n'est que la somme de ses actes. Dans sa quête de la connaissance, l'homme entant que sujet, ne s'ignore-t-il pas dans son action visant à pénétrer l'objet de sa recherche ?

1-3. L'objet du machiavélisme

Après avoir défini l'objet de la métaphysique, nous allons, en nous appuyant sur l'objet du machiavélisme comme science, dégager les relations entre ces deux branches de la philosophie et essayer de montrer que, malgré leur différence du point de vue de leur approche dans la recherche de ce qui est, toutes deux ont en commun « l'être » comme objet d'étude. En effet, tout en fondant la science politique à partir de la vérité effective (verita effettuale), tout en essayant de montrer que la pratique politique relève de l'universel, Machiavel fonde en même temps une métaphysique. Il faut savoir que c'est Machiavel qui a forgé le mot « Etat » au sens moderne du terme. L'Etat, lieu de la réalisation, du développement de l'individu et de la société, constitue en même temps que les conduites humaines l'objet d'étude de la politique. Dans sa démarche qui s'apparente à celle de la science, Machiavel essaye de montrer que, non seulement le pouvoir n'est pas affaire d'entités surnaturelles c'est-à-dire qu'il n'est pas une émanation divine, mais en plus il n'existe pas une patrie céleste encore moins un Etat idéal. En se fondant sur le monde matériel perceptible, sur les pratiques humaines, Machiavel oppose le réel à l'imaginaire, ce qui se fait à ce qui devrait se faire. Ainsi, la politique devient une affaire de gestion de la société et des rapports que les hommes entretiennent au sein de leurs sociétés et entre leurs sociétés. Si l'Etat est le lieu de la réalisation de l'individu, c'est-à-dire de l'homme en général, pour atteindre ses objectifs, l'Etat a besoin des moyens à la mesure de son ambition.

En fondant sa science, Machiavel fonde également son argumentation sur la nature humaine. Car, non seulement le pouvoir ne relève pas de l'imaginaire ou d'un Etat utopique, mais également il exige un savoir, une connaissance. Le machiavélisme est une théorie qui s'intéresse à l'étude de l'homme dans ses réactions afin de connaître ses penchants, ses désirs, ses ressorts psychologiques et faire droits à ses aspirations. Dans son argumentation à partir de la nature humaine, Machiavel va finalement fonder un pessimisme logique car la nature humaine est changeante, instable. De là l'impossibilité de connaître l'Etre de celle-ci. Malgré que le savoir du sujet politique (c'est-à-dire le sujet de la connaissance en politique qu'est le prince) soit fondé à partir de l'idée de la perversité de la nature humaine, celle-ci reste immaîtrisable même au sein de l'ordre de la cité. C'est l'idée de Claude Lefort qui, en en référant à Cassirer dans *Machiavel : le travail de l'œuvre* écrit : « Machiavel dut reconnaître que les choses humaines n'étaient pas régies par la raison et que par conséquent celle-ci ne pouvait les expliquer totalement. Force est de recourir à un autre pouvoir : un pouvoir

semi-mythique. Ce qui paraît gouverner les choses humaines, c'est la fortune » (1986, p. 202).

Le machiavélisme, qui a pour objet d'étude l'Etat et les conduites humaines, est à la fois une théorie scientifique et une technique au service du prince entant que sujet politique. Puisque, à travers le pouvoir comme phénomène universel, se dévoile ce qui fait le propre de l'existence par ce que Nietzsche appelle « la volonté de puissance ». La volonté de puissance peut être interprétée chez Machiavel comme à la fois une volonté de création et de domination où se mêlent à la fois la théorie de l'ordre et un savoir au sens d'une technique de domination de ses semblables.

En somme, ce qui vaut pour le machiavélisme comme critique ne s'applique-t-il pas à toutes les sciences dans leur prétention de fonder un savoir à partir de l'expérience c'est-à-dire de la réalité ambiante ? Autrement dit, dans sa volonté de recherche et de création, l'homme ne succombe-t-il pas dans l'instrumentalisation du savoir où, entant que sujet de la connaissance, il ignore ses possibilités c'est-à-dire les limites de sa liberté dans la création ?

II. Perspectives d'une interaction entre le machiavélisme et la métaphysique

En nous référant à Martin Heidegger sur un certain nombre de réponses données à propos de la question « qu'est ce que la métaphysique ? » et suite à ses critiques sur la technique à partir desquelles il fonde sa thèse sur l'oubli de l'être, nous pouvons reconnaître qu'en dehors de son objectif, le machiavélisme en tant que science est une pensée. Malgré la proportion très importante réservée au calcul, il est tout de même intéressant de comprendre que le discours qui soutient l'avènement de cette pensée doit être pensé au regard des conditions qui l'ont engendré afin de saisir la vérité qu'il révèle quant à l'existence humaine ou celle de l'humanité tout entière. Le machiavélisme ne doit pas être perçu exclusivement dans l'optique d'une pensée au service de la domination des uns sur d'autres mais d'une pensée qui rend rationnel le pouvoir, comme étant quelque chose qui fait partie de la nature humaine parce que fondé sur des pratiques humaines. Si la raison est au fondement de toutes les sciences, l'homme rationnel peut-il être en dehors des grandes questions métaphysiques ? Il est évident que même si Machiavel, en parlant de la fortune comme une force ne relevant pas de la volonté humaine, et même s'il ne lui attribue pas un caractère divin, la question qui reste dans la pensée machiavélienne est celle du doute face à l'incapacité de l'homme à maîtriser l'ordre des choses dans son pouvoir d'agir. Ainsi, la liberté en tant qu'expression de la volonté du sujet politique semble être limitée dans ses possibilités d'agir sur la réalité parce que la connaissance politique est

incapable de saisir l'essence de la nature humaine que Machiavel qualifie de changeante et d'instable.

Conclusion

S'il y a un lien entre la métaphysique et le machiavélisme, ce n'est rien d'autre qu'une interaction fondée sur la nature humaine. En effet, cela s'entend mieux pour Machiavel en fondant sa science sur l'Etat en tant que lieu de l'avènement d'une pensée qui, en le révélant, le définit à la fois comme la condition de possibilité de l'expression d'une dynamique sociale. C'est pourquoi l'objet du machiavélisme comme science porte sur l'Etat entant qu'espace ainsi que la population qui le compose. Ce qu'il ne faut pas surtout perdre de vue dans l'avènement de l'Etat et de la politique comme science c'est surtout les conditions historiques, c'est-à-dire les grandes interrogations face à une situation de crise et d'angoisse qui caractérise le monde dans lequel vit Machiavel, en l'occurrence l'Italie. De ce fait, le machiavélisme n'est-il pas une réflexion sur l'existence humaine ? La réponse ne peut qu'être positive. En nous référant à Martin Heidegger par rapport à sa thèse sur l'oubli de l'être, le machiavélisme suscite quelques réflexions. Ainsi, pour montrer le lien entre la métaphysique et le machiavélisme défini comme science politique, on peut se référer à ce que Heidegger explique dans sa pensée à travers l'interrogation métaphysique portant sur le « néant », où il montre comment le néant revendique l'être dans la réalité humaine à travers son existence, et l'idée d'un appel à l'être dans la pensée machiavélienne. En effet, ce que Machiavel appelle la vérité effective (*verita effettuale*) n'est pas un résultat, c'est-à-dire ce qui est ou ce qui est accompli, mais plutôt la possibilité de réaliser un être à partir de ce qui est-là. Il l'exprime en ces termes : « On ne doit pas, donc, laisser perdre cette occasion, afin qu'après une si longue attente, l'Italie puisse voir un rédempteur. Je ne saurais dire avec quel amour il serait reçu dans toutes les provinces qui ont supporté le déluge de l'invasion étrangère en Italie » (Machiavel 1980, p. 146)

Références bibliographiques

- ARISTOTE, (1981), *La Métaphysique*, tome1, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- CLAUDE, Lefort, (1986), *Machiavel : le travail de l'œuvre*, Paris, Gallimard.
- DESCARTES, René (1990), *Méditations métaphysiques*, Librairie générale française, Paris.
- JASPERS, Karl (2012), *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon.

- HANNAH, Arendt (1994), *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot.
- HEIDEGGER, Martin (1968), *Questions I et II*, Paris, Gallimard.
- MACHIAVEL, Nicolas (1980), *Le Prince*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean Paul (1943), *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean Paul (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.

Des Négrilles aux peuples autochtones congolais : une relecture de l'*Afrique ambiguë* de Georges Balandier

Alexis TOBANGUI

Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo

L'*Afrique Ambiguë* et l'idéal transcendantal

L'*Afrique Ambiguë* est l'expression de ce rapport personnel à l'Afrique où les choses vues vont au-delà de ce qu'elles paraissent. Cet ouvrage retrace les expériences et la réflexion d'un homme sur l'Afrique et analyse les bouleversements sociaux provoqués par l'irruption de la civilisation moderne. C'est une Afrique traditionaliste et révolutionnaire, fraternelle. C'est une Afrique religieuse à forte influence transcendantale. C'est aussi l'Afrique de l'insertion des minorités ethniques (pygmées) désignées aujourd'hui comme des populations autochtones (Babinga, Tswa et autres). *L'Afrique ambiguë* de Georges Balandier répond à un double but : retracer les expériences et la réflexion d'un homme ; analyser les bouleversements sociaux par l'irruption de la civilisation moderne. Il nous restitue l'image vivante, inquiétante, d'un monde secret au savoir transcendantal, métaphysique, psychologique, intuitif, intangible et révélé qui va au-delà du mental.

Ce « savoir transcendantal, métaphysique, intuitif, adéquat, droit, universel, révélé et à jamais intangible dont l'acquisition permet à l'Homme africain de développer toutes ses potentialités latentes et de se transformer intégralement » prend le nom de « Hou » en bassa ; « Ehouso » en douala ; « Evou » dans les langues bété ; « Sophia » en grec ; « Sapientia » en latin ; « Yi-King » ou la science des métamorphoses en chinois ; « Können » en allemand ; « Sagesse » en français. Le savoir transcendantal de l'Africain inclut la croyance aux forces, ensemble d'intermédiaires entre Dieu et l'homme, animant l'univers sous la forme de génies, d'esprits ou d'ancêtres. Il inclut aussi le totémisme, expression de la communion homme-animal, et l'ancestrisme, avec les ancêtres intercesseurs auprès de Dieu. Le cadre religieux du continent africain est d'une grande richesse qui correspond à la variété des populations, caractérisée par le culte des ancêtres, la croyance en

la réincarnation. À travers cet idéal transcendantal, toutes les religions⁸⁶ africaines forment une synthèse de cultes et de rites agraires où l'ensemble des actions de l'homme (cueillette, garde des troupeaux, etc...) est vivifié et exalté. Car, pour la métaphysique africaine, tout est lié à la spiritualité, dans la vie quotidienne, par rapport aux saisons, les événements de la vie (naissance, puberté, mariage, vieillesse, mort), la frontière entre le profane et le sacré n'existe pas. « *Tout est lié. Tout est vivant. Tout est interdépendant* ». Cultes et rites sont au service du développement de cette force vitale et la protègent des forces du mal qui tentent de l'affaiblir. Tout tourne autour des deux pôles de la vie et de la décadence. La mort n'étant pas ici associée au néant, la mort est considérée comme une fin, bien sûr, mais une fin qui indique un nouveau commencement. Car, « *Ceux qui sont morts ne sont pas morts (...) les morts ne sont pas sous la terre. Ils sont dans l'ombre qui frémit. Ils sont dans l'eau qui coule. Ils sont dans l'eau qui dort. Ils sont dans la case, ils sont dans la foule. Les morts ne sont pas morts* » (Bigaro Diop).

Les ancêtres appartiennent naturellement à la deuxième catégorie d'esprits. La mort ne transforme pas automatiquement un parent en ancêtre. Des rites précis sont nécessaires. Ils accompagnent en quelque sorte le défunt dans l'au-delà pour l'aider à assumer une nouvelle essence spirituelle. Ces rites consistent, entre autres, en « doubles funérailles », dans le cas desquelles on s'attend à ce que, pendant un certain laps de temps, l'esprit du défunt soit mal disposé envers les vivants, jusqu'à ce que de secondes funérailles, avec toute une série d'offrandes et de prières collectives, le réconcilient avec sa famille.

Les liens entre les vivants et les morts sont très forts : il faut respecter les morts et les honorer au moyen d'offrandes de diverses natures. Ils gardent une ferme emprise sur la structure familiale et on redoute de provoquer leur colère. Les ancêtres représentent le lien le plus immédiat entre les vivants et le monde spirituel. Ils sont en mesure de garantir la prospérité, la santé et la fécondité de leurs descendants. Parmi les rites religieux, les pèlerinages aux lieux saints, les offrandes et sacrifices, les prières quotidiennes, les grandes cérémonies en l'honneur de Dieu, des ancêtres et des esprits tutélaires, et les cycles d'initiations répétés suivant les étapes de la vie via les classes d'âges, ponctuent la vie spirituelle africaine, et vivifient l'onction métaphysique qui les cristallise. Mais, comme toutes les sociétés, les sociétés africaines ont des pratiques religieuses⁸⁷ qui évoluent

⁸⁶ L'ethnologue Marcel Griaule (1898-1956) définit le fond et la forme du sentiment religieux africain comme un « *système de relations entre le monde visible des hommes et le monde invisible régi par un Créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécialisées dans des fonctions de toutes sortes* ».

⁸⁷ Dans *La religion spontanée : philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, L'Harmattan, 1997, Henri Maurier explicite ainsi ce fait.

depuis leur début et se mélangent au gré des mouvements de populations. Cette dialectique jouait à tous les niveaux : l'ambiguïté affectait aussi bien les stratégies de reconstruction sociale ou politique que le statut de la femme, celui de l'individu, celui du groupe. Face aux initiatives des acteurs de changement, les observateurs d'alors hésitaient « à voir en elles des phénomènes d'essence "réactionnaire" ou au contraire d'essence "révolutionnaire" ». Aujourd'hui, l'ambiguïté est multiple, notamment l'Afrique des désastres, des tueries et des massacres ; l'Afrique des États en crise et de la crise de l'État, celle des proclamations et des échecs de la Communauté internationale, celle des mortelles pandémies. Mais aussi d'une Afrique qui se transforme. Comment ne pas penser ici, comme en écho aux réflexions du philosophe béninois Paulin Jidenu Hountondji qui souligne l'Afrique en mouvement, celle des transitions démocratiques prometteuses, celle des taux de croissance économique, celle d'une créativité et d'une vitalité artistique manifeste ? On peut donc légitimement parler d'Afrique plurielle.

La situation des Négrilles *Babinga* de Balandier et des pygmées Tswa, sur les plateaux Batéké

Le livre *Afrique ambiguë*⁸⁸, de Georges Balandier, brosse le portrait de l'Afrique dans une époque charnière, celle de la fin de la colonisation et de l'avènement des indépendances. Il y décrit une Afrique tiraillée entre le conservatisme, un retour aux traditions et valeurs anciennes, et l'ouverture sur une économie moderne et industrialisée. Dans le chapitre V intitulé « Impasses », Balandier fait un témoignage synthétique de son séjour congolais, plus précisément dans la région de Mayama et du plateau Batéké. Ce témoignage montre trois groupes humains qui se trouvent en rapport : en premier les Négrilles Babinga, qui sont des pygmées, généralement métissés, dilués en des groupuscules établis auprès des villages fondés par leurs maîtres Batéké (G. Balandier 1957, p. 185). Ils sont fuyants et dominés par la crainte des Batéké. En deuxième lieu, les *Batéké*, repliés sur les plateaux qui portent leur nom, se servant de leurs traditions comme d'un bouclier, ils sont créateurs d'une société aristocratique ; anciens détenteurs du pays au-delà de Brazzaville, ils possèdent les Négrilles en même temps que la terre. On peut constater que leur recul en cette région montagneuse provient de la colonisation. Le troisième groupe est composé des Bassoundi, qui se sont

⁸⁸ C'est à cette entreprise que je souhaiterais m'exercer, tout en recensant les problèmes posés par le passage de l'Afrique traditionnelle à l'Afrique moderne... Des routes, des voies ferrées et des aéroports ont brisé les isolements protecteurs du particularisme; des usines ont enfermé dans leurs enceintes ces « primitifs » plus manieurs de rites que d'outils complexes ; des églises ont rejeté dans la clandestinité les fragiles demeures des dieux sauvages et des assemblées modernes ont supplanté les anciennes palabres (Georges Balandier, *Afrique Ambiguë*)

avancés au fur et à mesure que les Batékés reculaient. Ils sont agriculteurs et commerçants, habiles à tirer profit du système colonial. On note donc l'antériorité de la domination Têke et le fait que les Bassoundi cherchent à se mouvoir comme l'ont fait les Lari.

Rappelons que Brazzaville est une terre teke. Dans le texte, Balandier montre comment le chef d'un village Soundi – *Kouka Nganga* – veut devenir le chef des Négrilles. Ces derniers ont perdu leur maître Batéké et Kouka Nganga, rapporte Balandier, profite de la levée de deuil (malaki) pour essayer de l'emporter politiquement. Balandier, un Français, sert en quelque sorte de caution à Kouka Nganga. Nous sommes en pleine période coloniale. L'analyse de Balandier montre que, les pygmées Babinga se trouvent dépourvus devant des hommes plus puissants qui ont coupé leurs chemins. « Ils sont devenus le bien des noirs qui les ont attirés avec le même (...) mirage qu'à la colonisation » (p. 191). Ainsi écrivait-il « Je me retrouve en face du problème qui motivait ma recherche ; celui que pose l'évolution des Négrilles soucieux par un difficile jeu de bascule, de mettre fin à leur trop longue servitude. Si tous ces avatars de leur civilisation composaient un enseignement à la gloire du dépouillement, cela nous montre comment toute société même indigente en réalisation matérielle est néanmoins humaine » (G. Balandier *ibid.*, p. 190).

En somme, l'enquête de Balandier a révélé que les Batéké : « *se servent des Négrilles pour défricher et exploiter les plantations. Ces hommes se trouvent quasi dépouillés. Ils sont dépourvus de bien matériel, livrés à la seule ressource de la ruse (...) La forêt reste leur véritable demeure et leur apport à la civilisation* » (*ibid.*). Ils sont infiniment moins chers que tous les autres cadets sociaux. Ainsi, le malaki (fête de la levée de deuil d'un chef Babinga) se fait au rabais, on dépense moins, comme le rapporte un des informateurs : « *Tu as bien vu, pour le Malaki du Babinga, on donne seulement 25 francs. Si l'homme avait été un Nègre, il aurait fallu donner 500 francs, peut-être plus* » (*ibid.* pp. 197-198).

Au regard de ce qui suit, peut-on dire que la situation des Babinga, telle que décrite par Balandier dans *Afrique ambiguë* en 1957, est semblable à celle des pygmées d'aujourd'hui ? En effet, l'enquête de terrain que nous avons effectuée entre 2015 et 2016 dans le village pygmée de Bene à proximité de Gamboma montre que les pygmées forment un groupe social extrêmement vulnérable en raison de la discrimination sociale, économique et politique à laquelle ils font face depuis plusieurs décennies. Beaucoup ne disposent pas d'accès aux services sociaux de base comme la santé. De même, la plupart d'entre eux n'ont pas accès aux services éducatifs, alors que l'éducation est un droit consacré par les organismes internationaux et nationaux parce qu'elle joue un rôle important dans la libération des hommes et la transformation de la société. Cette situation rend difficile l'insertion des pygmées dans la société moderne. Néanmoins, à Bene où ils vivent

ensemble, la scolarisation des pygmées est prometteuse, même si la déperdition scolaire est grande. Rappelons qu'elle fut très importante dans la première partie de l'élaboration du système scolaire en AEF (Afrique Equatoriale Française) : les garçons à scolariser étaient recherchés par les gendarmes et les familles trouvaient toutes sortes de stratagèmes pour ne pas obéir à cette injonction.

Plusieurs observateurs ont noté qu'au Congo, ainsi que dans la plupart des pays d'Afrique centrale, la situation des peuples autochtones, jadis appelés pygmées⁸⁹ se caractérise par les maux suivants : la servitude ; le déni des droits civils et politiques ; les traitements dégradants et inhumains. Nous sommes sûrement nombreux au Congo à avoir mauvaise conscience lorsqu'on évoque le sort des pygmées. Je me souviens encore, quand j'étais petit, les pygmées étaient marginalisés et sans terre. Ils appartenaient à des familles à qui ils devaient leur survie. Ils exécutaient des travaux agricoles. Jamais ils n'étaient invités à entrer dans les maisons, car il aurait été inimaginable de confier l'intimité domestique à ceux que tous considéraient comme des sorciers et des voleurs. Dépourvus de tous les droits, les pygmées sont encore considérés par les Bantous comme « un *bien économique* ». Ils sont la propriété d'une famille, d'un individu, d'un clan, bref, un bien qu'on se transmet de père en fils. Aussi entend-on souvent dire : « ça ce sont mes pygmées, les pygmées que mon grand-père m'a laissés » (Odambo Adone 2006, p. 1). Les pygmées sont considérés comme un bien transmissible car ils sont corvéables à merci. Nous ne sommes pas encore dans le cadre du travail salarié mais dans un système d'allégeance de groupe à groupe.

Une population discriminée

Lucien Demesse décrit les pygmées ainsi : « aujourd'hui les noirs [bantous] maintiennent les Babinga dans une situation de dépendance étroite et très contraignante et exigent d'eux des prestations en travail dont le volume augmente sans cesse ; si bien que le dispositif technico-économique et l'organisation sociale des Babinga s'en trouvent radicalement bouleversés et que ces pygmées traversent une crise extrêmement grave » (Lucien Demesse, 1954).

Dans certains villages bantous, en fait, le mot pygmée est devenu un terme péjoratif. Traiter l'autre de pygmée c'est lui signifier qu'il n'a aucune civilisation et que c'est un homme sauvage. Certains Chefs d'État ont été ainsi traités (Nadège Bikie Bi Nguema, 2015). Cette domination exercée par

⁸⁹ Signalons qu'il n'existe pas de consensus global pour une définition universelle de la notion de peuples autochtones, et il est généralement admis aujourd'hui qu'il n'est pas nécessaire de disposer d'une définition universelle officielle pour reconnaître et protéger leurs droits. Toutefois, l'on retrouve une tentative de définition dans l'étude relative au *Problème de la discrimination contre les populations autochtones 6*, réalisée par José Martinez Cobo.

les Bantous s'étend jusqu'à l'usurpation des droits des pygmées sur leurs descendants. Ceux-ci restent assujettis au maître bantou durant toute leur existence. Ce dernier va jusqu'à marier les filles du pygmée. Il est même communément admis que les autochtones souffrent de la discrimination dans la mesure où ils sont considérés comme étant moins développés et moins avancés que les autres groupes plus dominants de la société. Ils vivent souvent dans des zones inaccessibles, souvent géographiquement isolés et ils souffrent de diverses formes de marginalisation tant politique que sociale. Ils sont souvent l'objet de domination et d'exploitation à l'intérieur des structures politiques et économiques qui sont communément conçues pour refléter les intérêts et les activités de la majorité nationale.

Le pygmée est corvéable à merci⁹⁰. Il travaille pour le chef bantou : divers travaux agricoles, fourniture de viande, de poisson, etc. En échange de ces services rendus on lui donne des vêtements usagés. Peter Baumann illustre cette exploitation de l'autochtone par le Bantou en rapportant l'exemple du traitement humiliant réservé au Bochiman après un service rendu : « le convoi de vingt-cinq à quarante jours rapportait aux Bochimans au moins une chemise, un pantalon, une couverture de laine bon marché et deux rands en liquide (...) Pour la plupart c'était le seul revenu de l'année » (Peter Bauman 1977).

Au Congo tout autant, les populations autochtones subissent la domination des Bantous. Ceux-ci s'arrogent tous les droits sur les pygmées en les étendant sur leurs descendants. Ils s'ingèrent dans leur vie privée. Comme le soulignent Duke, Dondia et Kouarata (2009) : « Leur vécu quotidien est fait d'injures, de brimades, etc. ». Ils parlent d'une relation de subordination entre les pygmées et les Bantous. Relation qui s'apparente plus à une relation de type maître et esclave.

Marginalité

⁹⁰ En 2010, James Anaya avait relevé qu'au Congo : « les peuples autochtones (...) vivent dans des conditions de marginalisation extrême ». Il déplorait le fait que beaucoup d'entre eux « vivent dans des campements situés à la périphérie des villages, sans accès aux services sociaux de base comme la santé et l'éducation ». Par ailleurs, l'UNICEF est actif sur la question des peuples autochtones au Congo depuis le début des années 2000, en soutenant au niveau national la documentation de la situation et la définition de politiques et stratégies nationales inclusives. Sur le terrain, l'Unicef signale que 65% des adolescents pygmées de 12 à 15 ans ne sont pas scolarisés, contre 39% à l'échelle nationale. Pour remédier à cette situation, le Gouvernement congolais a promulgué la loi n°5 – 2011 du 25 février 2011, portant promotion et protection des populations autochtones en République du Congo. Cependant le plus dur reste à faire notamment la mise en application de ladite loi à travers la prise des textes d'application et aussi la mise en œuvre des mécanismes prévus tel que le comité interministériel...

En effet, notre enquête révèle que les rapports entre les Bantous et les autochtones sont le plus souvent fondés sur des préjugés. Ils fonctionnent sur le registre de marginalisation⁹¹ et de non respect des droits humains. Le Bantou, imbu d'orgueil de sa civilisation, tente d'infantiliser le pygmée. Ainsi l'exclut-il de la prise des décisions qui régulent la vie dans le pays. On relève le peu de souci et d'attention de la part des pouvoirs publics, d'impliquer l'autochtone dans le processus de participation à la vie citoyenne du pays. Du reste, cette participation ne saurait être possible que dans la mesure où « la culture politique est connectée à la dynamique de la modernité » (Jean Marie Vincent 1998, p. 229). Le pygmée est plutôt convié, quand arrivent les élections, à voter sans qu'il sache exactement pourquoi il vote et pour qui il vote, tant il ignore tout des messages de campagne des candidats et même de leur identité.

Les pygmées sont marginalisés dans la vie économique. Leurs produits de chasse et de récolte sont vendus à vil prix aux Bantous (qui en fixent le prix à la place du vendeur), et ne leur rapportent pas suffisamment d'argent pouvant leur permettre de faire face aux dépenses récurrentes de la scolarité des enfants, par exemple. Je me souviens, quant j'étais jeune, la règle sociale était claire: jamais un « Yandenga » – c'est-à-dire un pygmée – ne partagerait la table, et encore moins le plat, avec les Bantous. La cohabitation difficile entre les Bantous et les pygmées, dans la plupart des départements du Congo, explique la séparation des habitations. Le rapport entre autochtones et bantous est, en effet, entravé par des préjugés, des attitudes et des comportements de rejet.

Il est important de rappeler que, les Pygmées n'ont pas connu le processus de la colonisation occidentale contrairement aux Bantous (Abe Claude 2011, pp. 145-159). Ils ont le sentiment que les Bantous tentent de reproduire sur eux les effets négatifs qu'ils ont subis lors de la colonisation en se comportant envers les pygmées comme de véritables colonisateurs à l'exemple du colon blanc⁹². Rappelons que si l'on emploie le terme de Bantou, qui veut essentiellement dire « les hommes », c'est pour montrer qu'il existe une relation de quasi-servage entre les hommes et les pygmées. Avoir son pygmée, c'est disposer d'une personne corvéable à merci qui, contre son travail de chasse et de cueillette, obtient son manioc et ses légumes. Cet échange se fait sous la contrainte et souvent sous les coups de fouet. C'est la raison pour laquelle certaines populations ont cherché à fuir cette servitude. Dans ces conditions, il est aujourd'hui incontestablement admis que la clé de reconnaissance du droit des populations autochtones

⁹¹ Lire Abe Claude, « Pratiques circulatoires et territorialités transfrontalières : l'expérience des communautés transnationales Gang, Pygmées et Gbaya », in Abega S.C., Bigombe-Logo P., *La marginalisation des Pygmées d'Afrique centrale*, Paris/Yaoundé, Afredit/Maison neuve et Larose, 2006, pp. 235-256.

⁹² A propos, on peut lire avec intérêt, Dominique Ngoïe-Ngalla, *Lettre d'un pygmée à un Bantou*, CRP, 1988.

passer par la scolarisation des enfants, l'éducation civique et la socialisation politique des populations autochtones minoritaires. Ainsi, pour vérifier cette hypothèse, nous avons fait une étude de terrain au village Bene situé à 2 km de Gamboma. C'est un village essentiellement Twa. Le mode de vie des autochtones de Bene se caractérise par les traits suivants: un attachement à la forêt qui s'explique par les raisons mentionnées ci-dessus et celles liées à l'alimentation: la forêt fournit la viande de chasse, les chenilles, les végétaux, le miel et les médicaments. La forêt fournit des matériaux de construction des huttes, et des plantes médicinales; un nomadisme permanent, un faible intérêt pour l'élevage et l'agriculture ; une expertise en pharmacopée reconnue et acceptée par les Bantous ; l'envie de certains produits du modernisme : sel, tabac, pagne, fusil, savon. Dans certaines zones comme celle de la Likouala (plus au Nord du Congo), l'engouement des jeunes pygmées est observé aujourd'hui pour la consommation incontrôlée d'alcool et de drogues (chanvre indien). Ce qui ne va pas sans conséquences pour leur vie.

Nous avons également cherché à savoir les raisons pour lesquelles ces populations autochtones sont venues à Bene. A ce sujet, j'ai rencontré le chef de village qui s'exprime parfaitement en français et qui m'a expliqué les raisons de leur arrivée à Bene : « Nous les Batswa, disait-il, nous vivions dans la forêt aux environs d'Ongonie, nous étions menacés de mort par les Bangangulu, ils nous maltraièrent, ils ne voulaient pas voir nos enfants fréquenter la même école que les enfants bantous. Ils nous chassaient de leur village. C'était toujours difficile pour nous. Le pasteur de l'Eglise évangélique, qui n'a pas supporté cette manière de nous traiter, est venu nous trouver un endroit ici à Bene et nous a construit ce village : « c'est ce Bakongo qui s'appelait Mouzita Isidore qui nous a sortis de la forêt », affirma le chef de village Bene. Grâce à ce pasteur donc « nous sommes installés ici depuis les années 1960 ». Les pygmées du village Bene sont aussi méthodistes. Il y a même une petite Église méthodiste qui a été érigée au centre du village. Les pasteurs viennent trois fois par semaine de Gamboma pour les activités pastorales et le culte du dimanche.

Nous avons, par ailleurs, observé que les autochtones vivent au jour le jour. Ils font peu de provisions, la nature leur fournissant ce dont ils ont besoin de manière régulièrement constante. De la même manière, ils n'ont pas tendance à thésauriser ou à accumuler des ressources qu'ils savent pouvoir reconstituer au moment où cela s'avère nécessaire (bois, feuilles, pierres, végétaux, fourrures...) Les activités principales des populations autochtones de Bene tournent autour de l'agriculture, de la cueillette de « koko » (gnetum), de patate sauvage, d'asperges, de feuilles pour l'emballage de manioc, de la récolte de miel, un tout petit peu de pêche pour survivre. « Nous faisons aussi la pêche dans la rivière La Lekenï », dit un autre autochtone. La chasse n'est pas souvent faite au motif qu'il n'y a plus assez d'animaux dans la contrée. La cueillette et le ramassage sont une

activité féminine qui permet de les ravitailler en ignames sauvages, mangues sauvages (fruits et amandes), champignons, feuilles d'emballage de bâtons de manioc, poteaux et nattes de raphia, et en chenilles, escargots, et bois de chauffe. Cependant, en cas d'abondance, ils éprouvent beaucoup de difficultés pour la conservation et la transformation des produits de la cueillette et du ramassage. L'appropriation de certaines cultures comme le manioc et l'apiculture de forêt constitue des opportunités certaines pour les autochtones. Nous partageons le point de vue de Patrice Bigombe Logo⁹³ selon lequel : « les pygmées se modernisent petit à petit, tant sur les plans social et politique, que culturel et économique, et leur vie oscille aujourd'hui entre la tradition et la modernité. Cette adoption de nouveaux modes de vie qui cohabitent avec les modes de vie traditionnels a été favorisée par le processus de sédentarisation amorcé vers la fin du XIXe siècle, ainsi que par le développement des relations avec le monde extérieur »

Les différentes formes de distances sociales observées à l'égard des autochtones

En 1956, Balandier demanda à l'un de ses informateurs ce qu'il pensait des Babinga. La réponse fut la suivante : « Oh, tu sais, ces gens-là, c'est de la sauvagerie, ils sentent mauvais » (*ibid.*, p. 197). Ce qui revient à dire que, « la case du Babinga, la place où il s'est assis, l'aliment qu'il a tenu en ses mains, portent une souillure. Les Babinga sont suffisamment intouchables pour que soit maintenue une distance qui leur donne un sentiment d'infériorité (...) Mais pas assez pour se trouver économiquement inutilisables » (Balandier 1957, p. 195).

Plus de 60 ans après, la situation des pygmées Babinga, telle que décrite par Georges Balandier, ne diffère pas sensiblement de celle des pygmées Tswa que nous avons observée entre 2015 et 2016. A la question : comment appréciez-vous les rapports des Bantou avec les autochtones de Béné ? Paul répond : « Autrefois, à l'époque des missionnaires norvégiens, c'était difficile. Les Bantous, les Bangangulu, ne voulaient rien avoir de commun avec 'les pygmées', c'est comme ça qu'on les appelait. Parce qu'ils disaient qu'ils sont sales, ils sentent mauvais, ils ne se lavent pas régulièrement, ils dorment à même le sol, ils ne prennent pas trop bien soin de leur hygiène corporelle, etc. Mais, aujourd'hui, la situation a un peu évolué, en dépit de ce qu'il reste encore quelques zones difficiles à franchir par exemple dans le domaine d'échange : les autochtones ne vendent pratiquement pas les produits alimentaires comme le manioc roui et le fougou aux Bantous, parce que les Bantous n'achèteront pas ce qui est leur, pour être dégradant.

⁹³ P. BIGOMBE LOGO, « Cameroun : pygmées, Etat et développement. L'incontournable ajustement à la modernité », in *L'Afrique politique*, 1998, pp. 225-270.

A la question suivante : que disent les Bantou de Gamboma au sujet des autochtones de Bene ? Le pasteur responsable de l'Eglise Méthodiste de Gamboma, qui fait partie de l'équipe d'insertion et d'intégration des peuples autochtones, explique : « ce peuple est difficile à pénétrer. Ils ont peur des Bantous. Ils ont honte devant les Bantous. C'est ce qui les met à l'écart. Autre constat, ils ne vous disent pas aussitôt ce qu'ils pensent, mais il faut les pénétrer pour découvrir leur secret, notamment la connaissance des forêts, des plantes médicinales, etc. »

Comme on peut le constater, les préjugés, les tabous et les traditions sociales antérieures sont encore vivaces. Mon collègue du Foyer de charité de Gamboma me disait qu'un jour il s'est fait accompagner par deux jeunes Bantous pour aller prendre de l'eau à boire au forage construit dans le village des autochtones à Bene ; « chose curieuse, du fait qu'une femme autochtone m'a aidé à laver l'extérieur du bidon, ces jeunes ont refusé de boire l'eau de ce bidon malgré mes injonctions et encouragements ». Et, de s'étonner de voir à quel point certains jeunes gardent leur distance par rapport aux autochtones. Ainsi, malgré des signes d'ouverture de la part des populations bantoues de Gamboma, il y a toujours cette réserve liée à la pureté qui est observée. Car, les autochtones sont dans un village à 2 km de Gamboma. A l'école, les élèves pygmées sont victimes des comportements discriminatoires et vexatoires de la part de leurs voisins bantous. Ils sont repoussés par eux au motif qu'ils sont sales, mal habillés et qu'ils dégagent des odeurs nauséabondes.

En effet, l'ostracisme accompagne la servitude, que ce soit chez les batwa du Rwanda ou qu'il s'agisse des pygmées du Congo, on ne saurait les considérer comme des commensaux. Nul Bantou ne saurait boire dans le même récipient qu'eux, ils sont impurs. Les Twa du Rwanda sont potiers, mais l'on ne saurait boire que dans un pot neuf et non souillé par leur bouche. Paradoxalement, au Congo comme au Rwanda, les pygmées interviennent dans la Royauté sacrée. Ainsi, comme l'a montré Luc de Heusch⁹⁴, le roi de Loango doit épouser une femme pygmée ; selon l'ethnologue, le roi doit s'entourer de figures « monstrueuses ». Nous pouvons toutefois aussi penser que c'est en hommage au récit mythique de la sortie de la forêt équatoriale avec l'aide des pygmées. Par ailleurs, nous avons posé la question à l'un des acteurs qui travaille sur le terrain en ces termes : que fait l'Eglise évangélique pour favoriser l'insertion sociale effective des peuples autochtones au sein de la Communauté urbaine de Gamboma ? La réponse du Pasteur fut : « *L'action menée depuis une dizaine d'années par l'Eglise évangélique de Gamboma et ses partenaires sociaux à travers le programme pilote d'insertion (...) consiste à sensibiliser les deux communautés sur ce que nous avons appelé : zéro discrimination et droits des peuples autochtones. En effet, ils ont aussi droit à la citoyenneté*

⁹⁴ Luc DE HEUSCH, *Le roi Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard, 2000.

congolaise. Ils ont droit à l'éducation, au logement, à la propriété, à la santé. Les enfants autochtones ont droit d'accéder à tous les niveaux et à toutes les formes d'enseignements publics sans discrimination aucune. Nous insistons sur le fait que, les populations autochtones ont le droit collectif et individuel à la propriété, à la possession, à l'accès et à l'utilisation des terres et des ressources qu'elles occupent ou utilisent traditionnellement pour leur subsistance, leur pharmacopée et leur travail ».

Au regard de la situation des populations autochtones que nous venons d'évoquer, nous pensons que l'un des moyens pour les populations autochtones de sortir du sous-développement et de la marginalisation est l'éducation⁹⁵. C'est pourquoi, le dernier point de notre réflexion porte sur la problématique de l'éducation⁹⁶ et la scolarisation des enfants autochtones de l'école primaire de Bene. Mais, avant tout, voyons ce qu'a été la première expérience de la scolarisation des pygmées au Congo.

La scolarisation des enfants pygmées

Le domaine de l'éducation est pour toute société la pierre angulaire de la construction de son avenir. L'éducation traduit les tendances et les options présentes dans la société en même temps qu'elle constitue un processus de projection dans le futur. C'est pourquoi les questions relatives à l'éducation des populations autochtones sont au centre des débats sur la scène internationale. Il s'agit de rechercher les déterminants socio-culturels et économiques des mécanismes qui participent à la socialisation et l'insertion par la scolarisation des Batwa du Congo, en montrant les progrès réalisés et les limites des politiques d'intégration de cette population spécifique.

Première tentative de scolarisation des autochtones au Congo en 1960

Selon les chiffres publiés dans les travaux de Mafoukila, « au Congo, 5,99% d'enfants autochtones ont accès à l'enseignement primaire et 1,23% d'élèves parviennent à aller au-delà du secondaire »⁹⁷. Il ressort de ces observations qu'au Congo, sur le plan éducatif, la situation des autochtones se caractérise depuis plusieurs décennies par un taux élevé d'analphabétisme⁹⁸. Face à cela, les autorités congolaises, et particulièrement

⁹⁵ Cette hypothèse est partagée par un certain nombre d'auteurs tels que Bayani Ngoyi, 2005; Bikie Bi Nguema, 2013.

⁹⁶ Sur ce point, on peut lire avec intérêt, Lawson A. [2005], « Les Pygmées sur le chemin de l'école », *La science d'ici et d'ailleurs*, 20 juin 2005 : <http://www.sciencespresse.qc.ca/> consulté le 20 décembre 2015.

⁹⁷ On peut lire avec intérêt les travaux de Mafoukila C.M, *La Scolarisation des enfants pygmées au Congo*, Yaoundé, Presses Universitaires d'Afrique, 2006, p. 52.

⁹⁸ Faute de données exactes sur l'ampleur de ce phénomène, on peut estimer que le taux d'analphabétisme avoisine 98%.

à partir du Président Fulbert Youlou (en 1962), ont essayé de scolariser les enfants pygmées. Mais, cette première expérience s'est heurtée à plusieurs facteurs négatifs à l'instar des facteurs structurels : l'inadéquation du calendrier scolaire ; l'ignorance de la loi scolaire ; les mauvaises pratiques scolaires ; les facteurs culturels, la méfiance à l'égard de l'école ; le poids de la tradition ; le nomadisme des parents ; les mariages précoces ; les facteurs économiques : la pauvreté des parents d'élèves ; enfin, les facteurs sociopolitiques : comportements discriminatoires et vexatoires des Bantous à l'égard des autochtones, la non implication des autochtones dans les structures de prise de décision au niveau local. Pour Pako, pygmée devenu depuis infirmier : *« A cette année-là, le Président Fulbert Youlou avait décidé de la sortie des forêts des pygmées. Ainsi, nous sommes sortis de la forêt. Un enseignant du nom de Henri Kourta décide que tous les enfants devraient aller à l'école au titre de l'année scolaire 1962-1963. Nous étions très nombreux à l'école et les enfants pygmées étaient majoritaires dans cette école. Mais, quelques jours seulement après, tous mes collègues avaient fui, y compris les enfants de mon oncle. Ce dernier reprocha à sa sœur (ma mère) de me laisser aller à l'école. Je repars au village, dit-il, avec mes enfants qui doivent aller manger de la viande »* (Mafoukila 2006). On voit donc que les clivages sociaux qui sont manifestes dans la société globale, se retrouvent dans la salle de classe et conduisent à l'ostracisme envers les enfants issus des milieux forestiers. Tout se passe comme si les mêmes représentations envers la scolarisation des indigènes à l'époque coloniale donnaient lieu à une reproduction sociale identique.

Un enseignement réservé aux enfants Tswa

Depuis une dizaine d'années, on observe donc aujourd'hui des tendances plus positives à l'égard de la scolarisation des enfants autochtones sur l'ensemble du territoire du Congo. Leur nombre est estimé à 12.357 dans l'ensemble des écoles des neuf départements où ils vivent. Ce nombre représente 5,89% du total d'élèves des départements concernés. Soit ! Mais qu'en est-il de l'éducation des enfants autochtones de Bene ?

Dans notre enquête sur ce cas précis des enfants autochtones du village Bene, nous avons cherché des réponses aux questions suivantes : Quel genre d'école ? Est-ce une école pour eux uniquement ? S'ils poursuivent leur scolarité, où vont-ils ensuite ? De l'entretien avec le directeur de l'école et les instituteurs, il ressort ce qui suit :

Directeur (Bantou) : *« A Bene village dans les années 1960, les pygmées étaient menacés de mort, pourchassés, maltraités. Devant cette situation qu'il n'a pas supportée, l'évangéliste Mouzita Isidore de la mission protestante a demandé aux autorités administratives d'alors, que les populations pygmées soient déplacées pour les installer à proximité de Gamboma. C'est pour cela qu'il est venu lui-même choisir cet endroit à 2*

km de Gamboma et il a créé le village qu'il a nommé Bene 2 en 1966 pour les populations autochtones. C'est la même année qu'il a créé l'école primaire qui porte son nom (Ecole Mouzita Isidore) en 1966 pour accueillir les élèves autochtones, qui n'étaient pas acceptés dans les écoles bantous à l'époque ».

Précisons que, l'école de Bene est située à quelque deux kilomètres de Gamboma centre (district de Gamboma, département des Plateaux) dans un village exclusivement habité par les Tswa. Ce village compte 573 habitants. L'école primaire compte au total 249 élèves presque tous autochtones à l'exception de trois enfants Bantous. Les cours sont dispensés par trois enseignants dont un fonctionnaire bantou et deux bénévoles autochtones ressortissants du village. Dans cette école, il n'est pas perçu de cotisations scolaires. Cependant, les parents doivent régler les frais d'inscriptions aux examens d'Etat (CEPE et Concours d'entrée en Classe de 6^e). Les élèves reçoivent des kits scolaires de l'Etat. Mais, la scolarisation est soutenue, pour l'essentiel, par un certain nombre d'Organismes internationaux dont le PAM (pour la distribution des vivres) et l'Unicef (pour la distribution des kits scolaires ; vaccination), puis la coopération norvégienne.

Autre question : Quel programme d'enseignement appliquez-vous dans cette école ?

Réponse du Directeur: *« C'est le programme de l'Education Nationale ».*

Autre question : Quelle différence faire entre la méthode de l'éducation nationale et la méthode ORA (Observer, Réfléchir, Agir)⁹⁹ mise en place dans les départements de la Sangha et de la Likouala ?

Directeur : *« En fait, la méthode ORA, (qui n'est pas encore reconnue par le gouvernement congolais), consiste à suivre les populations autochtones là où elles sont, à leur proposer l'enseignement en tenant compte de leur période de chasse, de cueillette, de récoltes. En d'autres termes, adapter le rythme scolaire par rapport à la vie séculière des populations autochtones. Or, ici à Bènè, la situation est différente. L'école existe déjà au sein du village ; avec des enseignants affectés par le Ministère de l'enseignement ».*

Autre question : Quel bilan faites-vous de vos cinq années comme directeur de l'école des enfants autochtones ?

⁹⁹ L'association des pères spiritains au Congo développe un programme d'alphabétisation des autochtones. Le nom de la méthode utilisée est ORA : Observer, Réfléchir, Agir. Cette expérience se déroule actuellement dans le département de la Likouala après une première tentative à Sembé (département de la Sangha). Ce programme d'alphabétisation est développé dans les districts d'Enyéélé et de Betou.

Directeur : « *On peut dire que, par rapport à la première génération des années 1966, le bilan est globalement positif ; puisque cette école a produit des cadres autochtones dans les différentes administrations notamment des enseignants, des infirmiers, des officiers militaires, des policiers, etc.* ».

Autre question : Combien d'élèves avez-vous accueillis cette année scolaire (2015-2016), dans votre établissement ?

Directeur : « *l'effectif général est de 249 élèves, dont 79 filles* ».

Tableau synoptique de la situation de l'école de Béné (année scolaire 2015-2016), école fréquentée exclusivement par les autochtones

NIVEAU	GARÇONS	FILLES	TOTAL
CP1	38	22	60
CP2	35	18	53
CE1	32	15	47
CE2	29	11	40
CM1	22	08	30
CM2	14	05	19
TOTAUX	170	79	249

Source : rapport de fin d'année scolaire 2015 -2016 présenté par le Directeur de l'école

Dans ce tableau, on constate que les effectifs vont décroissant du Cp1 au Cm2. Il y a plus d'élèves dans les petites classes, alors qu'il y'en a moins en classe de Cm2. Ce qui traduit l'existence de nombreux abandons au cours du cursus. Ce tableau montre aussi que les petites classes sont fréquentées par une cohorte dont les effectifs décroissent au fur et à mesure que l'on monte vers les classes finales. De nombreux élèves abandonnent les études avant d'avoir acquis une alphabétisation durable et d'obtenir le premier diplôme d'Etat qu'est le Certificat d'Etudes Primaires Elémentaires (CEPE). Nous notons que les filles sont moins nombreuses que les garçons, elles ne sont plus que 5 au Cm2, la déperdition scolaire semblant plus forte.

Nous avons posé un certain nombre de questions aux acteurs de terrain dont principalement celle relative à la baisse de fréquentation scolaire dans le cursus éducationnel des enfants autochtones dans l'école et les difficultés rencontrées.

Pour le Directeur : « *Le constat que je fais est que les enfants autochtones fréquentent bien l'école de CPI au CE2, mais à partir du CMI et CM2, ils commencent à sécher. Résultat : la plupart des élèves autochtones n'arrivent pas à la fin de leur cycle primaire ; ils arrivent difficilement en classe de 3^{ème}, et surtout ne parviennent pas à entrer au lycée (...)* L'une des raisons est le fait que ces jeunes pensent plus à gagner vite l'argent. Ils veulent vite travailler et gagner quelque chose pour subvenir à

leurs besoins vitaux. Ils n'ont pas assez de patience pour poursuivre leurs études jusqu'au lycée. Surtout les jeunes filles quittent très tôt l'école. C'est pourquoi, j'ai pris quelques résolutions, c'est-à-dire qu'après le CEPE pour ceux qui y arrivent, de les envoyer au collège technique pour apprendre un métier afin de vite chercher du travail ».

Par ailleurs, le maître ajoute en disant que, « *c'est aussi au niveau des parents d'élèves autochtones qu'il faut chercher les causes des ruptures scolaires de leurs enfants. En effet, l'état de pauvreté de ces parents d'élèves autochtones ne leur permet pas d'acheter les fournitures scolaires à leurs enfants. Avant, c'est l'UNICEF qui donnait les cahiers, les bics aux enfants, aujourd'hui elle le fait de moins en moins. Si bien que certains enfants viennent à l'école sans cahier ni stylo, parce que les parents ne peuvent pas les leur acheter, par le fait qu'ils sont démunis. Cela décourage certains enfants. Mais, nous essayons d'aider ces enfants avec les moyens de bord ».*

Rappelons que, la déperdition scolaire a toujours suivi le même cheminement et pour que les études longues deviennent quantitativement plus importantes, il faut que les parents aient compris l'avantage de la scolarisation ; cela ne peut se produire que si l'un ou l'autre écolier réussit ostensiblement et apporte à sa famille un mieux-être et qu'il « *éclaire sa vie* », comme l'affirmaient les parents d'élèves illettrés interrogés à Bacongo en 1969¹⁰⁰. Il faut donc que la scolarité soit interprétée comme un phénomène qui *apporte la lumière* ou l'assurance pour ses vieux jours. Comme nous l'explique un autre enquêté : « *Aujourd'hui, à Gamboma, les autochtones sont intégrés petit à petit dans la société. Ainsi, huit d'entre eux travaillent actuellement à la Mairie. Nous avons quelques autochtones qui travaillent à l'armée, et un infirmier major à l'hôpital militaire de Gamboma. D'autres sont partis en formation à la police nationale. Nous avons un enseignant professeur d'anglais à Ongonie ».*

Enfin, les enquêtés ont souligné que, la fréquentation scolaire est par ailleurs perturbée par les activités d'ordre économique, telles la recherche des chenilles, la cueillette des champignons et des légumes (koko). Il y a aussi le système de gardiennage : les parents qui vont aux champs, laissent la garde des enfants à leurs frères et sœurs élèves de l'école. Mais, ce dernier phénomène tend à disparaître grâce aux efforts des enseignants bénévoles autochtones.

Rappelons encore que l'expérience de l'école réservée aux enfants majoritairement Tswa évoque aussi une institution qui avait existé sous Mgr Augouard avec les villages chrétiens où se retrouvaient les couples

¹⁰⁰ Suzie GUTH, *La République du Congo : Ecole et Société*, Thèse de doctorat de l'Université de Strasbourg, 1972.

catholiques mis ensemble pour qu'ils n'aient pas la tentation de retomber dans ce que l'on appelait le fétichisme. Il s'agit au fond d'un développement séparé. Le village de Bene reprend cette manière de vivre et de faire et a permis aux enfants d'être scolarisés sans être en butte aux railleries de leurs camarades qui les considèrent comme de « la viande qui pue ». Les statistiques scolaires obtenues dans cette école spéciale montrent que même si les résultats peuvent être insignifiants, ils existent et ouvrent la voie pour de nouvelles cohortes de scolarisés.

Les Autochtones entre exigence d'authenticité et défi de modernité

Dans le compte rendu de son enquête auprès des Négrilles en 1956, Georges Balandier souligne que : « les pygmées ont conscience d'une exploitation qui se renforce et continue à les laisser nus et démunis qu'ils voudraient briser l'écran que leurs maîtres nègres ont dressé entre eux et l'administration coloniale. Ils cherchent à s'appropriier des centres commerciaux. Ils se risquent au-delà des limites de la forêt, jusqu'aux abords des dispensaires et pour quelques-uns d'entre eux des écoles » (*ibid.*, p. 196). Dans la même perspective, les résultats de notre enquête montrent que, vivant dans un contexte modifié, les populations autochtones sont à cheval entre deux mondes (traditionnel et moderne) qui s'opposent par nature. Tout en respectant les modes de vie ancestraux, les autochtones découvrent avec mélancolie certaines choses qui agrémentent l'existence des enfants des autres ethnies. Leurs enfants ne peuvent résister à la modernité autant que les adultes. Malheureusement, leur ignorance de certaines règles de vie et des mécanismes de fonctionnement des infrastructures socio-culturelles freine beaucoup leurs ambitions. Ils sont confrontés à des difficultés accentuées simplement par cette ignorance. C'est ainsi que la sédentarisation des autochtones consécutive à l'abandon progressif du mode de vie nomade et l'entrée dans la modernité sont les deux principaux moteurs de cette mutation. C'est ce nouvel ordre social et économique que l'on voit à l'œuvre dans l'accès à l'offre scolaire, l'école constituant l'un des instruments de la culture sédentaire qui s'impose peu à peu mais des traces de nomadisme persistant, ainsi que le montre Abé Claude dans son texte « Rapports inégalitaires entre Pygmées et Bantous : discrimination et inégalités scolaires au Sud Cameroun », (*Autrepart* 3/2011, N° 59, pp. 145-159).

Il ressort de ces différents travaux, que les populations autochtones ont conscience de faire partie d'une nation et désirent désormais être reconnues comme citoyens à part entière, bénéficier des droits dus à toute personne humaine et recevoir un enseignement sur le monde extérieur, puisque ce dernier viole les limites de leur territoire. Ils ont besoin d'instruction et d'apprentissage, de la scolarisation de leurs enfants pour connaître leurs droits et pouvoir les défendre (notamment les droits de

propriété des terres sur lesquelles ils vivent). C'est pourquoi les acteurs sociaux ont salué les dispositifs d'insertion et les différents programmes d'intégration des populations autochtones.

En effet, savoir lire, écrire, compter, calculer sont des connaissances de base qui aideront l'individu à mieux maîtriser le monde et ce qui l'entoure. Ces connaissances devront être utilisées plus tard dans la vie courante. L'école devient ainsi un moyen d'intégration et d'ouverture au monde, à l'autre, pour les peuples autochtones. Au départ, si l'école était considérée comme un mythe, elle est devenue une réalité pour les peuples autochtones (Manga Ndjie Bindzi Mballa, 2009). Dans une contribution intitulée : « Enfance au bord de l'Oubangui »¹⁰¹, j'ai abordé les questions liées à la socialisation de l'enfant. A la suite des travaux de recherche entrepris par Pierre Erny¹⁰² sur l'enfant et l'éducation en milieu traditionnel en Afrique Noire, il ressort que l'école n'est certes pas le seul lieu de l'éducation, mais elle bénéficie d'un monopole croissant de transmission de savoir théorique et pratique. L'école est ou devrait être un instrument de développement et l'outil principal de la transformation sociale et du renouveau politique, scientifique et économique de l'Afrique Noire.

Conclusion

Georges Balandier a été le partisan d'une science sociale véritablement interdisciplinaire, attaché à décrypter un monde global, qu'il soit colonial, occidental ou mondial, plus porté sur le moment de défrichage que sur celui de l'enquête empirique systématique. L'œuvre et la personnalité de Georges Balandier auront profondément et durablement marqué les études africaines en France et bien au-delà. Avec elles, dans les années 1950, il a pleinement incarné l'imagination sociologique à l'œuvre dans les sciences sociales françaises des années 1950-2000. Le séjour de Georges Balandier a montré que l'accès à une civilisation étrangère et cette confiance qui se gagne par une patiente compréhension, sont plus le résultat d'une ascèse car, comme il le dit « Expliquer des peuples étrangers chez qui l'on a vécu, et que l'on a aimés, c'est inévitablement s'expliquer soi-même. Dès qu'ils élargissent leur recherche, ils enrichissent en même temps cette autobiographie qui se développe en contrepoint de leurs travaux ». Le témoignage de Balandier montre que, l'on peut être riche en hommes, comme le mentionne l'adage: « Bongo bantu ». Ce qui signifie en

¹⁰¹ Alexis TOBANGUI, « Enfance au bord de l'Oubangui », in Suzie GUTH, *Dans l'intimité des cultures*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 227-233. Dans ce chapitre, j'analyse la problématique de la socialisation de l'enfant dans le Nord Congo. Comment pense-t-on l'enfant en Afrique noire ? Qui est-il ? Que vient-il faire parmi les vivants ?

¹⁰² Lire notamment les travaux de Pierre Erny dans *L'Enfant et son milieu en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1987.

d'autres termes que, grâce aux pygmées qui ignorent tout du travail salarié, on dispose d'une main d'œuvre corvéable.

L'*Afrique Ambiguë* est l'expression de ce rapport personnel à l'Afrique où les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent. Où l'anthropologue, un homme blanc, représente aux yeux de ceux qu'il étudie le pouvoir colonial alors qu'il se doit de comprendre les peuples qu'il étudie. Rappelons que, à l'Institut de Recherches d'Afrique Centrale, G. Balandier avait pour mission de faire le recensement de la population d'AEF. Cette disposition était facilitée en brousse par les « Cahiers de Tribu » que vous présentait le chef de village et qui comportaient toutes les personnes présentes avec leurs liens de parenté, les devises de la tribu et nombre de renseignements des plus précieux.

Notre enquête a permis de mettre en évidence la situation d'exclusion de la vie nationale dans laquelle vivent les populations autochtones du Congo. L'analyse des données collectées a mis en relief les défis qui attendent les populations autochtones du Congo. Il s'agit du taux élevé d'analphabétisme. A Bene, un village autochtone, sous l'influence d'un pasteur protestant, les enfants Twa sont tous scolarisés, leur scolarité est souvent de courte durée, mais certains en République du Congo ont pu connaître de longues études. L'ambiguïté de la relation avec les Batwa persiste, ils sont à la fois considérés comme impurs et craints, ils relèvent d'un monde, celui de la forêt qui entretient la mythologie du monde sauvage, et celui de pouvoirs liés au règne végétal et animal. Les résultats de cette étude montrent que, l'école constitue un outil important de changement social.

Sur le plan social, nous avons pu noter que, des réels changements ont été opérés dans le village Bene, en vue de permettre aux Twa d'améliorer leur condition de vie. Ils ne sauraient pourtant en bénéficier sans jouir d'une bonne santé. Notre enquête note qu'il y a une volonté des populations autochtones d'accéder à la société moderne par le biais de l'éducation scolaire au même titre que leurs voisins Bantous. Il y est donc, en cela, question des « chances de survie » (Bigombo Logo, 2002), c'est-à-dire de la façon d'amener les peuples autochtones à s'adapter à ce contexte ambigu que représente l'ouverture au monde d'une part et, le côté assimilateur de l'école qui ferait des enfants pygmées des gens d'ici et non d'ailleurs alors qu'ils sont vus comme des gens d'ailleurs, d'autre part (Bikie Bi Nguema 2015, p. 149). Dans le contexte de la mondialisation, de la mobilité, il n'est plus question de tomber dans la folklorisation. Il faut arrêter avec ce fantasme des autochtones qui doivent retourner vivre en forêt. Aujourd'hui, les enfants autochtones ont plutôt besoin d'être formés, instruits et compétents pour affronter les mutations du monde. C'est le seul moyen de les aider non seulement à savoir défendre leurs droits de citoyens, mais aussi à porter par eux-mêmes leur propre culture et leur savoir-faire, à les faire évoluer.

L'insertion sociale par la scolarisation est non seulement (pour les autochtones et Bantous) le lieu d'acquisition des connaissances, mais également un milieu où « se fonde la mixité sociale ». Elle est nécessaire pour le développement personnel et communautaire. L'école représente un espoir pour les jeunes autochtones, c'est là sur les bancs que se fondent des solidarités durables, des souvenirs communs, un être-ensemble partagé. Enfin, il faudrait donc que la scolarité soit interprétée comme un phénomène qui *apporte la lumière* ou l'assurance pour ses vieux jours. La scolarité devrait participer au processus de changement social de ces populations autochtones, leur permettre de s'affirmer culturellement et de revendiquer leurs droits coutumiers et leurs droits de citoyen.

Sur le plan strictement philosophique, il peut être clair que nous avons eu l'impérieuse intention de nous focaliser sur la question de la permanence de l'idéalité transcendante africaine, au regard des expériences vécues dans les sociétés postcoloniales par les peuples « Tswa » sur le Plateau Batéké, au Congo. La (re)lecture de *L'Afrique ambiguë* de Georges Balandier – un acte anthropologique qui constitue notre tremplin pour la présente étude – devait avoir invité à (re)problématiser l'idéalité transcendante de l'Afrique à partir d'une démarche phénoménologique attentive aux mutations du social. Y sommes-nous parvenus, avec des procédures descriptivistes de sociologue ?

Références bibliographiques

- ABEGA, S. C., BIGOMBE-LOGO, P. (2006), *La marginalisation des Pygmées d'Afrique centrale*, Paris/Yaoundé, Afredit/Maisonneuve et Larose.
- ALTHABE, G. (1965), « Changements sociaux chez les pygmées Baka de l'Est-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, vol. 5, n° 20, pp. 561-592.
- BAHUCHET, S. (1985), *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine. Ethnologie écologique*, Paris, SELAF.
- BAHUCHET, S. (1992), *Dans la forêt d'Afrique centrale, les Pygmées Aka et Baka*, Histoire d'une civilisation forestière, tome I, Paris, Peeters-Selaf.
- BAHUCHET, S. (1993), « L'invention des Pygmées », *Cahiers d'études africaines*, vol. 33, n° 129, pp. 153-181.
- BAHUCHET, S. (1997), « Un style de vie en voie de mutation. Considérations sur les peuples des forêts denses », *Civilisations*, n° 44, pp. 16-31.
- BALANDIER, G. (1955) *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, A. Colin.
- BALANDIER, G. (1957) *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.
- BALANDIER, G. (1965), *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Hachette.

- BALLIF, N. (1992), *Les pygmées de la grande forêt*, Paris, L'Harmattan.
- BISSENGUE, V. (2004), *Contribution à l'histoire ancienne des Pygmées : l'exemple des Aka*, Paris, L'Harmattan.
- CABIN, P. (2000), « Dans les coulisses de la domination », *Sciences humaines*, n° 105, pp. 24-28.
- DEMESSE, L. (1978), *Changements technico-économiques et sociaux chez les pygmées Babinga (Nord Congo et Sud Centrafrique)*, Paris, Ed. Société d'études linguistiques de France-SELAF.
- ELIAS, N., SCOTSON, J. L. (1997), *Logiques d'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard.
- GUILLAUME, H. (1989), « L'État sauvage : Pygmées et forêts d'Afrique centrale », *Politique africaine*, vol. 34, pp. 74-82.
- MAUSS, M. (2003), « Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, pp. 143-279.
- KALIMBA, Z. (2006), « Données sur les conditions de vie de la communauté Batwa du Rwanda », in Abega S. C., Bigombe-Logo P. (dir.), *La Marginalisation des Pygmées d'Afrique centrale*, Paris/Yaoundé, Afredit/Maisonneuve et Larose, pp. 43-53.
- LEVY-BRÜHL, L. (1951), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9, Paris^e édition, Puf.
- MAFOUKILA, M. C. (2006), *La scolarisation des enfants pygmées au Congo : évolution historique et perspectives*, Ed. Presses Universitaires d'Afrique, Yaoundé.
- MAUSS, M. (2003), « Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, pp. 143-279.
- NGOÏE-NGALLA, D. (1988), *Lettre d'un pygmée à un Bantou*, CRP.

« L'Ordre-Roi ».
Un postulat de la science classique
à l'épreuve de l'épistémologie d'Edgar Morin

Emmanuel BANYWESIZE MUKAMBILWA
Université de Lubumbashi, EcoPo-Lubumbashi (RDC)

I. L'objet électif de l'épistémologie d'Edgar Morin

Edgar Morin construit sa pensée avec et contre ses prédécesseurs et ses contemporains. Il s'agit d'une *pensée complexe* qui comporte une sociologie, une cosmologie, une anthropologie, une éthique, une esthétique et une épistémologie complexe.

Inter-référente des sciences, l'épistémologie morinienne qui célèbre la mouvance et la porosité des frontières, marque de toutes les sciences, s'efforce de forger des concepts, principes et théories pour rendre compte de la complexité qui ne signifie pas complication mais tissage ensemble d'entités constitutives du réel. En effet, la complexité désigne un tout organisé d'entités hétérogènes, tout dont la puissance est à la fois plus et moins que la somme de ses constituants. Mise en relief au XVIII^e siècle, elle a été occultée, sinon minorée par la pensée disjonctive. Alors que les sciences physiques étaient la forteresse même de l'ordre et de la simplicité, la complexité y est réapparue au XIX^e siècle. Elle est néanmoins restée un impensé scientifique jusqu'au XX^e siècle, où elle s'est imposée comme problème pour les sciences, dont aucune n'est plus telle que par les autres et pour les autres qu'elle assume, dont elle mobilise les fragments et concourt à éclairer les problèmes.

La complexité pose un défi épistémologique. Comment les sciences l'ont-elles redécouverte, alors que métaphysiques, théories de la connaissance et épistémologies, dont celles de Parménide, de Platon, d'Aristote, de Descartes et de Newton, avaient postulé la souveraineté de l'ordre et érigé celui-ci en principe régulateur de la science dans son procès d'inventer l'univers, c'est-à-dire de le connaître¹⁰³ ? Il n'y a de

¹⁰³ En étudiant les modèles cosmologiques proposés par le *Timée* et le Big Bang standard, Luc Brisson a affirmé que pour la science, « *Connaître* l'univers, c'est l'inventer » car elle « se fonde en dernière instance sur des propositions irréductibles et indémontrables, pures

science que de l'ordre, répète-t-on depuis Aristote. Néanmoins, les théoriciens sont prêts à admettre que « l'Ordre n'est plus roi » (Edgar Morin, 1981, p. 76). Les sciences physiques, biologiques, et même anthroposociales, redécouvrent le désordre consubstantiel au réel. Elles montrent que ordre et désordre sont mêlés et complémentaires dans un jeu de contingence et de nécessité qui produit la complexité essentielle du réel.

En questionnant l'Ordre-Roi, l'épistémologie de Morin esquisse, à rebours de la métaphysique moniste et du déterminisme fondateurs de la science classique, une métaphysique des sciences dont les axiomes traduisent la relation dialogique Ordre/Organisation/Désordre dans la physis, l'univers. Cette métaphysique des sciences, pour reprendre le terme de Michael Esfeld (2007), propose, à partir des connaissances scientifiques, une représentation voulue cohérente et complète du monde et de l'homme dans le monde. L'épistémologie prône donc la substitution du paradigme de simplicité, qui a fonctionné comme arrière-plan de la science classique, par le paradigme de complexité susceptible d'autoriser la formulation de nouvelles questions, d'autres principes épistémologiques et la production des sciences aptes à saisir la complexité essentielle du réel et générer l'humanisme inclusif. Celui-ci ambitionne d'inscrire dans l'ordre de possibilité, et non plus dans celui de promesse, le principe de reconnaissance de la coappartenance de tous les hommes, au-delà de leurs différences, à une identité terrienne commune et à la communauté de destin terrestre ; et le principe de reconnaissance de la pleine qualité humaine dans chaque personne humaine. Ces deux principes anthropo-éthiques doivent être au cœur de la politique de l'humanité, susceptible de refonder le vivre-ensemble de tous les humains sur la Terre, leur matrice et leur patrie communes, qui est, en même temps, l'englobant dans lequel chaque patrie s'auto-éco-organise. La refondation du vivre-ensemble est d'autant nécessaire que les humains sont tous des êtres que l'identité terrienne commune et le destin partagé avec l'univers engage à reconstruire la solidarité, la fraternité et à inventer un futur commun.

Nous voici donc, minuscules humains, sur la minuscule pellicule de vie entourant la minuscule planète perdue dans le gigantesque univers (...). Mais en même temps, cette planète est un monde, la vie est un univers foisonnant de milliards de milliards d'individus, et chaque être humain est un cosmos de rêves, d'aspirations, de désirs. Notre arbre généalogique terrien et notre carte d'identité terrienne sont connaissables enfin aujourd'hui (...) Et c'est justement maintenant – au moment où communiquent les sociétés éparses sur le Globe, au moment où se joue collectivement le destin de l'humanité – qu'ils prennent sens pour nous faire reconnaître notre patrie terrestre (Edgar Morin 2010, pp. 83-84).

inventions de l'esprit humain, retenues seulement en faisant appel à cet argument opératoire : "ça fonctionne" » (*Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et le modèle cosmologique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 5).

L'épistémologie de Morin est une épistémologie de la reliance, puisqu'elle traduit l'articulation horizontale et l'emboîtement des savoirs, des sciences, par l'organisation et la complexité, et, par-delà les frontières, la reliance entre science, politique et éthique. Cette épistémologie ne pense pas seulement la portée et les limites des théories et méthodes instituant des coupures entre entités du réel, entre *physis*, *bios* et *anthropos*, mais s'efforce aussi de conjointre ce qui a été disjoint, de faire communiquer les connaissances et de proposer une méthode susceptible d'aider à « penser global » (2015) l'humain et son univers. C'est la complexité du réel physique, biologique, humain et social qui invite à une nécessaire révolution conceptuelle et à la reliance des sciences.

Les sciences humaines traitent de l'homme, mais celui-ci est non seulement un être psychique et culturel, mais aussi un être biologique, et les sciences humaines sont d'une certaine façon enracinées dans les sciences biologiques lesquelles sont enracinées dans les sciences physiques, aucune de ces sciences n'étant évidemment réductibles l'une à l'autre. Toutefois les sciences physiques ne sont pas le socle ultime et primitif sur lequel s'édifient toutes les autres ; ces sciences physiques, pour fondamentales qu'elles soient, sont aussi des sciences humaines dans le sens où elles apparaissent dans une histoire humaine et dans une société humaine (Edgar Morin 1990, p. 5).

Ainsi, l'épistémologie morinienne prolonge et complexifie le projet piagétien de penser le cercle des sciences. Elle exploite les connaissances scientifiques contemporaines pour forger les outils théoriques aptes à problématiser la métaphysique d'ordre antérieure à la science gouvernée par le paradigme de simplicité, basé sur la disjonction, la réduction et l'exclusion. Cette épistémologie place en amont de l'émancipation des sciences du complexe, l'enracinement du paradigme de complexité et la métaphysique qui exprime dialogiquement, c'est-à-dire de façon à la fois concurrente, antagoniste et complémentaire, les contraires parfaits : ordre/désordre, organisation/désorganisation, entropie/négentropie.

Toute science postule une métaphysique déclinée dans un système d'axiomes fondateurs du modèle d'organisation et d'intelligibilité du réel. La science moderne, appelée aussi science classique (Edgar Morin 1981 ; 1990 ; Ilya Prigogine 1947 ; Ilya Prigogine et Isabelle Stengers 1986), a postulé, à l'ombre des métaphysiques antiques et modernes, l'existence de l'ordre qui se manifeste comme symétrie dans toutes les sphères de la nature. La thèse de la symétrie est repérable dans le *Timée* de Platon, qui pose que l'ordre établi par le démiurge se manifeste comme symétrie au cœur de l'être du monde. Le couple d'opposés symétrie/complexité permet à Platon et, plus tard, aux physiciens modernes, de distinguer, dans leurs modèles de l'univers, trois domaines séparés dont affirme le rapport étroit : l'univers des corps célestes, des galaxies et des amas de galaxies ; l'univers des entités

élémentaires, domaine des polyèdres platoniciens ; le monde sublunaire. Les deux premiers domaines sont le règne de la symétrie et de la simplicité ; le monde sublunaire, celui de la complexité.

Le modèle de Platon et celui de la physique moderne ont en commun bien des axiomes, dont celui qui concerne la composition de la substance des corps réguliers. De Platon à Heisenberg, en passant par Galilée, Descartes, Newton et Einstein, on a affirmé que la mathématique est l'essence de la matière et, par conséquent, la clé qui permet de lire le livre ouvert qu'est la nature. L'axiome ci-dessus traverse la pensée philosophique et scientifique, de Platon à Heisenberg :

L'univers en son entier peut être réduit à des éléments mathématiques simples, tout ce qui se produit dans l'univers, tout ce changement (*kinésis*) dans le temps, peut aussi être réduit à des interactions mathématiques simples qui interviennent entre ces éléments mathématiques simples (Luc Brisson et Walter Meyerstein 1991, p. 16).

La représentation mathématique de l'ordre était conçue comme possible en vertu de la symétrie dans les sphères macroscopique et microscopique de l'univers. Le désordre et la complexité observables dans la sphère anthropo-sociale étaient alors perçus comme l'écume de la vraie réalité, l'impensable, sinon l'impensé qu'il fallait considérer comme un accident. En effet, désordre et complexité ne pouvaient affecter la symétrie et la simplicité essentielles du réel, dans la mesure où l'un des présupposés métaphysiques de la science classique affirmait que pour chaque sphère du réel, depuis des réalités microscopiques invisibles à l'œil nu jusqu'aux objets gigantesques de l'astronomie, la seule explication des phénomènes observables se trouve dans les éléments qui obéissent aux lois mathématiques simples. Lois et éléments simples constituaient le substrat auquel on devait réduire les phénomènes hyper-complexes à l'échelle anthropo-sociale.

Le paradigme de simplicité, arrière-plan de la science classique, a imposé, depuis *Timée* de Platon, la séparation de la réalité en domaines de l'Être et du devenir. Il a donné un caractère de nécessité aux principes de la logique d'identité systématisée par Aristote, à la méthode réductive héritée de Descartes, au postulat de l'ordonnement de l'univers à partir des éléments simples et mathématiques, repris par les théoriciens tels Galilée, Newton, Laplace et Einstein. Le paradigme de simplicité a imposé le postulat du pouvoir illimité de la raison à expliquer tous les phénomènes dès lors qu'elle connaît le code mathématique du cosmos et celui de la reproductivité des données expérimentales.

Le fonctionnement de la logique d'identité, de la méthode réductive et le poids de l'axiome de l'Ordre-Roi ont généré une rationalité scientifique en quête de l'ordre, du simple, des substances. Elle a nourri une idéologie scientiste qui s'est cristallisée dans le progressisme dont la téléologie était

l'accès des sociétés à un ordre supérieur, assimilé à une société délestée d'impuretés de mélange et de barbarie. Le progressisme a infusé une quasi-divinisation de l'homme, celui-ci étant invité, par les philosophies cartésienne, baconienne et marxienne, à maîtriser et à posséder le monde désenchanté et, comme tel, voué à l'expérimentation et à la manipulation technique. L'homme moderne fondera la légitimité absolue de son anthropocentrisme et de sa souveraineté sur l'univers dans le rationalisme, le pouvoir de la technique et le monopole proclamé de la subjectivité.

Le retour de la complexité ne cesse de mettre en débat les présupposés métaphysiques, l'ambition conquérante et dominatrice de la science classique. Les principes épistémologiques engendrés du paradigme de simplicité étalent leurs limites face à la profusion de la complexité. L'épistémologie cartésienne assigne à la raison la tâche d'assurer l'ordonnement des choses, de réaliser leur insertion parfaite dans l'univers, en écartant toutes les courbures qui les rendent complexes. Ainsi, l'analyse constitue la procédure adéquate pour décomposer le complexe en autant de parties susceptibles d'être connues clairement et distinctement, et, ce faisant, de conduire au simple. Par cette procédure, la science moderne est arrivée à des découvertes et des résultats fabuleux.

Le simple, c'est ce qui n'a qu'une manière d'être, ce qui n'a que telle ou telle manière d'être, et rien de plus. Pourtant, le réel atteste aussi le désordre, l'inextricable, l'aléatoire, l'indéterminé. La complexité essentielle du réel soulève le problème de l'intelligibilité de l'organisation de la diversité en unité et de l'unité de la diversité, du rapport de l'Un et du Multiple, de l'universel et du particulier, du local et du global. Comprendre la complexité constitue, dès lors, la voie pour approcher la nature en tant que « totalité complexe physique/biologique/anthropologique, où la vie est une émergence de l'histoire de la Terre, et l'homme une émergence de l'histoire de la vie terrestre » (Edgar Morin 2010, p. 81). La connaissance de la complexité ouvre de voies nouvelles pour repenser les problèmes fondamentaux et globaux, tels la place de l'homme dans l'univers, l'identité terrienne de l'homme, la destinée collective des humains et le vivre-ensemble imposés par la coappartenance de tous les hommes à une identité terrienne commune et leur inscription dans la communauté de destin dans l'univers. La crise de la vie en commun est aggravée par l'incapacité humaine à affronter l'incertitude et la complexité. Dès lors,

le problème crucial de notre temps est celui de la nécessité d'une pensée apte à relever le défi de la complexité du réel, c'est-à-dire de saisir les liaisons, interactions et implications mutuelles, les phénomènes multidimensionnels, les réalités à la fois solidaires et conflictuelles. Toutes les sciences avancées (...) sont des sciences qui brisent avec le vieux dogme réductionniste d'explication par l'élémentaire : elles considèrent des systèmes complexes où les parties et le tout s'entre-produisent et s'entre-organisent (Edgar Morin 2011, p. 147).

Il apparaît que l'épistémologie d'Edgar Morin ne se borne pas à être une théorie de la science. Au-delà de la réflexion sur la réorganisation conceptuelle, théorique et méthodologique des sciences, susceptible de conduire à la production de la connaissance qui puisse traduire la complexité du réel, aider à reconnaître l'existence des êtres et approcher les mystères des choses, cette épistémologie, qui n'est pas régionale, a pour objet électif, l'insu de la science. L'épistémologie, avertit M. Serres, si elle ne se définit pas comme régionale, « a pour objet électif, l'insu de la science, plus peut-être que la science elle-même » (1972, p. 23). Cet insu est, pour l'épistémologie morinienne, la condition humaine dans l'univers, à rebours d'une métaphysique qui a contribué à enfermer la raison philosophique et scientifique dans une posture disjonctive dont l'une des conséquences a été le schisme entre l'homme et le monde. La raison philosophique et scientifique disjonctive a fait de l'homme un tsigane, un étranger du cosmos, porté à construire des civilisations individualisées, un être peu conscient du lien ombilical complexe qui le lie aux autres entités du monde et qui atteste qu'il est, originellement et fondamentalement, c'est-à-dire physiquement et biologiquement, enfant du ciel et de la Terre, puisque son ici-bas est lié inséparablement à son au-delà. L'épistémologie morinienne pense la complexité comme problème et les défis de la complexité au départ, entre autres, de la problématisation, par les sciences physiques, des évidences imposées par la métaphysique moniste et la science classique, tels que l'ordre souverain et la simplicité essentielle de la nature. Son versant est une contribution à la connaissance complexe du monde des choses et de la condition humaine. Au demeurant, cette épistémologie est une contribution majeure à la philosophie de la complexité qui ambitionne de promouvoir un humanisme qui n'est pas l'expression de l'orgueilleuse volonté de posséder le monde, d'assujettir et de discriminer certains hommes en raison de leurs corps, mais promoteur de la relation et de la solidarité entre les hommes.

[L'] homme doit réapprendre la finitude terrienne et renoncer au faux infini de la toute-puissance technique, de la toute-puissance de l'esprit, de sa propre aspiration à la toute-puissance, pour se découvrir devant le vrai infini qui est innommable et incommensurable. Ses pouvoirs techniques, sa pensée, sa conscience doivent désormais être voués non à maîtriser, mais à aménager, améliorer, comprendre (...) Il nous faut désormais apprendre à être, vivre, partager, communiquer, communier en tant qu'humains de la planète Terre. Non plus seulement à être d'une culture, mais à être terrien (Edgar Morin 2010, p. 238).

II. Une époque, une science, un idéal épistémologique

Chaque époque scientifique est portée par une philosophie, une ambition, un paradigme qui impose une logique, une procédure méthodologique et un lexique pour rendre compte d'un aspect du réel. L'époque moderne a été caractérisée par la constitution de la science dont l'idéal épistémologique a consisté à retrouver, sous le complexe décomposé,

le simple, la substance, la simplicité, l'ordre pur constitutif du réel. Pour la science moderne, dont les sciences physiques avaient constitué le foyer et le paradigme, une explication du monde devait être simple et chercher le simple.

De Galilée à Einstein, ce sont succédés des modèles et des lois se réclamant de la simplicité, quand bien même ils conduisaient à la découverte des mouvements complexes qui engageaient à l'abandon de la mécanique purement analytique. À l'époque moderne, la science concevait le mouvement circulaire et uniforme comme le plus simple de tous, conception qui impliquait qu'un mouvement rectiligne et uniforme dont la trajectoire serait indéfinie n'était pas physiquement réalisable. Descartes avait formulé le principe de l'inertie et fait du mouvement rectiligne uniforme le plus élémentaire de tous les mouvements, convaincu qu'un point soustrait à toute influence extérieure se déplace en suivant une ligne droite et une vitesse constante. L'idée de simplicité est au cœur du modèle héliocentrique de Kepler qui fait tourner la Terre et les autres planètes autour du Soleil, suivant des orbites elliptiques et des vitesses variables. Elle est présente dans la physique newtonienne qui affirme que la nature est partout conforme à elle-même et qui surtout remplace les lois expérimentales de Kepler par la loi mathématique. Les grandes lois, pensait Einstein, devaient être belles et simples, puisque Dieu ne se serait pas livré à des complications de calculs infinis. L'idéal de simplicité existe chez Einstein, quoique le cadre galiléen de la mécanique y laisse place au cadre relativiste qui ne distingue plus l'espace et le temps et ne privilégie aucun repère.

La science classique s'est employée à construire une vision cohérente et complète du monde de la vie, de l'humain et des sociétés à partir des régularités, cycles, uniformités, invariances et symétrie qui y étaient rencontrés. Elle a postulé la prévisibilité des phénomènes physiques, en affirmant le déterminisme en raison de l'omniprésence de l'ordre.

L'ordre (...) a régné de l'Atome à la Voie lactée. Il s'est déployé d'autant plus majestueusement que la terre est devenue une petite planète et que le soleil est rentré dans le giron de la planète. De Kepler à Newton et Laplace, il est établi que l'innombrable peuple des étoiles obéit à une inexorable mécanique. Quelques comètes semblent faire du cosmos buissonnier, elles suivent en fait une voie d'avance tracée. La pesanteur des corps, le mouvement des marées, la rotation de la lune autour de la terre, la rotation de la terre autour du soleil, tous phénomènes terrestres et célestes obéissent à la même loi. La loi éternelle qui règle la chute des pommes a supplanté la Loi de l'Éternel qui, pour une pomme, fut chuter Adam (Edgar Morin 1981, p. 33).

Jusqu'au XIXe siècle, avant la formulation du second principe de la thermodynamique et la naissance, au seuil du XXe siècle, de la mécanique quantique, le fractal, le stochastique, le chaos, l'imprévisibilité, le hasard, c'est-à-dire l'incompressibilité algorithmique, étaient l'impensable, sinon l'impensé de la physique. La mécanique classique avait conçu l'univers en

termes de machine dont les parties obéissaient à des lois bien déterminées. La science affirmait l'apriorisme du déterminisme. On ne concevait pas la possibilité de la physique et de ses lois sans présupposer l'inexistence du hasard, sinon en tant qu'accident, indice de l'ignorance humaine d'un ordre déterministe microscopique ou en tant qu'idéologie.

Plusieurs siècles avant la constitution de la physique déterministe, Platon avait formulé l'axiome de la division de la réalité en deux domaines : celui du monde des formes intelligibles pures, éternelles, immuables, simples ; et celui du monde des choses complexes situées dans le temps et affectées par le changement. Il avait distingué l'Être et le devenir. Or, Parménide avait énoncé qu'il n'y a pas de réalité véritable dans le changement permanent de tout ce qui est dans le temps et qui ne cesse de devenir. La réalité véritable se trouve du côté de l'Être, toujours inchangé. Nécessairement identique à soi, il est l'objet de l'*épistémè*, alors que la *doxa* constitue une connaissance dont l'objet est le monde des choses sensibles.

Il y a lieu, à mon sens, d'établir tout d'abord les divisions que voici : qu'est-ce qui « est » toujours, et n'a point de devenir ? Qu'est-ce qui devient toujours, mais qui n'« est » jamais ? L'un de tout évidence, saisissable par l'intellection accompagnée de raison, toujours « est » de façon identique ; l'autre, au contraire, qui fait l'objet de l'opinion accompagnée de sensation irraisonnée, il devient et s'en vient, mais réellement jamais il n'est (Platon 1985, p. 443).

Le nécessitarisme de l'Être élaboré dans l'Antiquité grecque avait été repris, au Moyen-âge, par bien des penseurs qui, soutenant, entre autres, que le monde du ciel était soumis à la nécessité, affirmaient qu'il était prévisible, à l'inverse du monde sublunaire et de l'homme, livré à l'indéterminisme. Aux Temps modernes, Descartes, Leibniz et Newton, quoique divergents sur la question de la causalité, n'avaient pas accordé de place à l'indéterminisme. Certes, Leibniz avait conçu la possibilité de la liberté dans le monde, celui-ci étant un des mondes possibles choisis par Dieu, mais il avait réaffirmé le déterminisme, au détour du principe de la raison suffisante. Pour tout événement qui se produit, il est possible d'en donner la raison pour laquelle c'est cet événement-là, et non un autre, qui se produit, effectivement. Dans ce contexte philosophico-scientifique, l'ordre avait été conçu comme incorruptible et l'ordre souverain des Lois de la nature, absolu et immuable, exclusif du désordre qui tente de corrompre l'incorruptible. Le désordre signifie agitation, dispersion, turbulence, irrégularité, instabilité, indéterminisme, hasard. L'idée d'un univers-machine véhiculée par la mécanique classique avait été exprimée par Laplace. Selon lui, en acceptant que toutes les interactions entre les diverses parties de l'univers obéissent aux lois de la mécanique, il est possible qu'un esprit doté de connaissance sur les positions et les vitesses relatives à ces parties à un instant donné, puisse être capable de prévoir tout événement futur de l'univers, y compris le

comportement des animaux et des hommes. Il devait en être ainsi, puisque l'on postulait le règne de l'ordre dans l'univers et le social.

Pour rendre compte de l'ordre et de la prévisibilité des phénomènes, la science classique s'était appuyée sur les principes amarrés au paradigme de simplicité. La prévisibilité était mesurable au moyen d'équations mathématiques. Le calcul différentiel de Newton et de Leibniz permettait de décrire les changements continus et la vitesse instantanée d'un corps en mouvement. Les équations différentielles permettaient de connaître le temps réversible et d'asseoir la conception linéaire de la réalité. Selon cette conception sous-tendue par le calcul intégral, à toute action correspond une réaction et les mêmes causes produisent les mêmes effets.

En somme, la physique moderne cherchait les systèmes prévisibles. Elle a fondé l'idée du cosmos, univers ordonné, soumis à une mécanique réitérative. Dans l'univers décrit comme auto-suffisant, et en vertu du principe d'économie posé comme marque de la science, Dieu était désormais une hypothèse explicative de trop. Laplace estimait que ses concepts étaient suffisants pour ne plus retenir Dieu comme hypothèse pertinente. La science doit rendre compte de beaucoup de phénomènes avec peu de concepts, ainsi que l'illustre à merveille la loi de la gravitation universelle. En plus de son cadre général d'espace-temps galiléen, elle se sert de trois concepts : masse, accélération et force. La simplicité constitue sa caractéristique, puisqu'après elle, la force d'attraction exercée par un corps sur un autre est proportionnelle au produit de leurs masses et inversement proportionnelle au carré de leur distance.

L'ordre est un concept hyperdense de la science classique. Pour celle-ci, la vraie réalité est ordre physique, où les choses sont régies par les lois de la nature, ordre biologique, où tout individu obéit à la loi de l'espèce, ordre social, où les hommes se soumettent aux lois de la cité (Edgar Morin 1981, p. 34). Cette conception a sous-tendu un matérialisme qui, au XIXe siècle, a culminé, comme l'ont montré W. Heisenberg (2000) et I. Ekeland (2000), sur une métaphysique simpliste de l'univers selon laquelle les atomes constituent un état inaltérable. Ils se meuvent dans l'espace et dans le temps en provoquant par leur disposition et leurs mouvements réciproques les phénomènes variés de l'univers sensible. Même quand cette image avait été ébranlée par la science de l'électricité pour laquelle le réel était un champ électrique, la science moderne avait continué à maintenir, au moyen de la théorie selon laquelle l'éther matériel supporte ces champs électriques, la vision matérialiste de la physique de l'atome. La science classique pouvait ainsi s'employer à dissoudre, sinon à minimiser « l'insoutenable complexité du monde » (Edgar Morin 2000, p. 68).

La critique de la science moderne et de son paradigme de simplicité occupe une place centrale dans l'œuvre majeure de Morin, sur-titrée *La Méthode*. Dans sa dimension épistémologique, cette œuvre plaide pour un nouveau paradigme et une méthode non réductrice susceptibles de rendre

compte du complexe, *a contrario* de l'idéal de la science classique de chercher le simple, la substance, l'ordre pur. Cette science s'est fondée sur des piliers de certitude dont la cause et l'effet étaient de dissoudre la complexité. Il s'agit du postulat de l'Ordre-Roi, du principe cartésien d'analyse et de la logique déductive-identitaire dont les axiomes découlent de la métaphysique moniste élaborée par Parménide. En effet, pour celui-ci, l'Être est et le non-Être n'est pas. L'Être n'a pu venir ni de lui-même, car alors il aurait dû être avant d'être, ni du non-Être, qui n'est pas ; il ne peut subir aucun changement, il est Un et indivisible, sans commencement et sans fin. Ces principes métaphysiques donneront lieu à trois principes logiques :

- *Le principe d'identité* selon lequel la proposition A est toujours identique à A.
- *Le principe d'incompatibilité ou de la non-contradiction*, selon lequel « A et non-A » est fausse pour toute proposition A. En logique algébrisée, cela signifie que si a est la fonction de vérité de A ($a = 1$ pour A vrai, et 0 pour A faux ; $a^2 = a$), alors la fonction de vérité de non-A est $1-a$, et celle de A et non-A est $a(1-a) = a - a^2 = 0$.
- *Le principe du tiers exclu* (ou loi de bivalence), selon lequel la proposition « A ou non A » est vraie pour toutes les interprétations de A. En logique algébrisée, A et B a pour fonction de vérité $a + b - ab$. Pour A ou non A : $a + 1-a-a(1-a) = 1-a+a^2 = 1$, donc vrai.

Au XXe siècle, R. Thom avait cru déceler une attitude antiscientifique par excellence et un confusionnisme mental dans l'intérêt des théoriciens critiques du déterminisme pour le hasard et le bruit, donc pour le désordre. Le déterminisme en science est une conquête, jamais une donnée (René Thom 1980, pp. 119-132). Morin pense que l'émergence du désordre tord le cou à la divinisation du hasard et à l'obsession de l'éliminer idéalement dans la nature. L'émergence du désordre engage à penser ensemble ordre et désordre dont la relation était répulsive dans la physique classique et, globalement, dans la pensée occidentale (Edgar Morin 1981, p. 74 ; 1990). L'une des leçons qu'il tire des connaissances scientifiques, c'est que l'ordre et le désordre cohabitent dès les premiers instants de la cosmogénèse. L'ordre émerge du désordre antérieur à l'ordre dans la turbulence ou les tourbillons, formes de mouvement.

Dès la catastrophe, désordre et ordre naissent quasi ensemble : dès les premiers moments de l'univers, dès le nuage, apparaissent les premières contraintes. *Ce qui est « seul réel », c'est la conjonction de l'ordre et du désordre. (...) il n'y pas un désordre : il y a plusieurs désordres enchevêtrés et interférents : il y a désordre dans le désordre. Il y a des ordres dans l'ordre* (Edgar Morin 1981, p. 75).

L'épistémologie complexe ne disjoint pas ordre et désordre. Elle les distingue et surtout les relie et pense leur unidualité. Ordre et désordre sont antithétiques, mais il y a de l'ordre dans le désordre et des désordres dans l'ordre ; les désordres produisent de l'ordre et de l'organisation, lesquelles engendrent les désordres. Les sciences physiques, ancrage de cette épistémologie, permettent de penser la fin de l'ordre souverain dans l'univers et de légitimer un axiome, ainsi formulé : *Ce qui est « seul réel », c'est la conjonction de l'ordre et du désordre*. L'archè de cette épistémologie, c'est la métaphysique pluraliste, dialogique, *organisationnelle*. D'après celle-ci, à la genèse de la cosmogonie, il y a une « complexité originelle » (p. 45) qui révèle qu'il n'y a pas que de l'ordre, mais aussi des désordres sous la forme de rupture, – la catastrophe – et sous la forme énergétique – la chaleur, faisant de l'univers le lieu de l'organisation active et de l'invention, puisqu'il s'organise en se désintégrant.

III. Ancrage de l'épistémologie morinienne de l'Ordre-Roi

L'ordre est un concept qui recouvre le déterminisme, l'harmonie, la cohérence, la nécessité, l'égalité et la contrainte. Les sciences physiques et biologiques constituent l'ancrage de la critique épistémologique de l'Ordre-Roi, critique qui établit que le désordre est une réalité consubstantielle à la *physis*. Les désordres mis en relief par les sciences physiques aux XIXe et XXe siècles sont partenaires et constitutifs de tous les processus cosmogénétiques. Puisque l'ordre émerge en même temps que le désordre dans des conditions singulières irréductibles, et puisque leur enchevêtrement implique la fin de la souveraineté de l'ordre, il apparaît nécessaire, pour E. Morin, de complexifier le postulat de l'ordre absolu, postulat majeur de la science classique, et promouvoir le paradigme de complexité.

La science crée la philosophie (Gaston Bachelard 1986, p. 8). L'œuvre de Morin illustre cet aphorisme. Les sciences y sont les ressorts de l'épistémologie articulatoire des concepts, des savoirs, épistémologie qui fait passer, en réponse à l'appel bachelardien, la raison du *pourquoi* au *pourquoi pas*, en complexifiant celle-ci par le déplacement du curseur ontologique du simple, de la substance, vers les interactions, l'*organisation*, la complexité originelle et constitutive du réel.

3.1. Le second principe de la thermodynamique interprété par Boltzmann-Gibbs-Planck : un pilier de la critique morinienne de l'ordre absolu

La thermodynamique a formulé des lois sur les relations entre la chaleur et le travail mécanique, qui reposent sur deux principes et des propriétés tirées de l'expérience. Le premier principe s'écrit sous forme de bilan où, dans un repère galiléen, la variation d'énergie totale du système

entre deux états E_1 et E_2 est égale à la somme des travaux et chaleurs reçus par le système pendant son évolution entre ces deux états :

$$E_2 - E_1 = W_1 \rightarrow 2 + Q_1 \rightarrow 2 \text{ ou } \Delta E = Q,$$

soit encore : $\Delta U + \Delta Ec = W + Q$
ou $\Delta U + \Delta Ec + \Delta Ecp = W + Q$.

Le principe affirme une constance entre la somme de l'énergie cinétique et celle de l'énergie potentielle. Un système thermodynamique effectue un cycle, c'est-à-dire une série de transformations au terme desquelles il revient à son état initial, la somme algébrique des quantités de chaleur et la somme algébrique des quantités de travail sont proportionnelles. Le deuxième principe pose l'impossibilité de conversion totale de l'énergie, eu égard à la tension exponentielle de l'entropie dans tout système fermé. Il introduit l'idée de dégradation de l'énergie.

Ce principe était-il valable pour les seules machines artificielles ? Dans les années 1870, L. Boltzmann, W. Gibbs et M. Planck l'ont interprété en termes de principe de dégradation de l'ordre. Clausius avait généralisé le second principe, en affirmant que dans l'univers, tout disposant d'une énergie finie, l'entropie tend vers un maximum, c'est-à-dire vers une mort thermique. Boltzmann a construit la théorie cinétique de gaz pour déterminer le nombre de configurations microscopiques que pouvaient prendre les atomes suite à la chaleur. Il en est venu à élucider l'originalité de la chaleur en situant son analyse au niveau des macro-unités ou molécules constituant un système donné. Ce qui lui a permis de révéler que le nombre des molécules et les configurations que celles-ci peuvent prendre au sein d'un système sont immenses et ne peuvent donner lieu qu'à une appréhension probabiliste. Ce faisant, il a fourni l'une des bases de la problématisation de l'ordre-roi et du renversement de l'évidence ontologique de l'organisation au sein de l'univers.

La chaleur est une énergie propre au mouvement désordonné des molécules au sein d'un système. Dans tout système, l'accroissement de la chaleur correspond à l'accroissement de l'agitation (de la turbulence). La forme calorifique de l'énergie comporte du désordre. Révélé par la chaleur, il entraîne la dégradation de l'aptitude au travail du système. Accroître l'entropie au sein d'un système, c'est en même temps y accroître le désordre interne, et son entropie maximale correspond à un désordre total des molécules en son sein. On en déduit que la dégradation de l'énergie est consubstantielle à l'organisation de tout système dynamique. Elle fait partie de la texture du système.

D'après Morin (1981), Boltzmann interprète le principe de dégradation de l'énergie comme un principe de dégradation de l'ordre. Selon Boltzmann, le second principe n'a pas seulement un rapport avec le travail,

mais aussi avec l'ordre et le désordre, et donc l'organisation et la désorganisation. Partout où il y a dépense de l'énergie, il y a dégradation de l'ordre et de l'organisation. « L'ordre d'un système est constitué par l'organisation qui agence en un tout des éléments hétérogènes » (Edgar Morin 1981, p. 35). Cet agencement suppose des interactions, qui présupposent des rencontres, et donc le désordre (turbulence, agitation, hasard). La turbulence ou l'agitation génère la rencontre des éléments, les font interagir, les organise en un tout complexe appelé système. Pour autant que cette organisation appelée système se réalise au prix d'un travail, elle dépense de l'énergie irrécupérable : l'entropie.

Selon la thermodynamique classique, l'entropie est une grandeur extensive. L'entropie d'un système s'obtient en faisant la somme des entropies de ses parties macroscopiques. En revanche, la thermodynamique statistique la définit à partir du nombre Ω d'états microscopiques différents que peut atteindre le système en équilibre (nombre de complexions). Boltzmann a proposé l'équation $S = k \cdot \ln(\Omega)$. Morin note que celui-ci définit l'entropie d'un système (variable macroscopique) par rapport au nombre des complexions ou configurations microscopiques que peuvent y prendre les atomes ou molécules, selon la formule : $S = k \cdot \log P$. (Edgar Morin 1981, p. 35, note 1). La constante k , que Morin appelle « constante de Boltzmann », a été proposée par le même physicien, au moment où la notion d'état microscopique était encore très spéculative, parce que les atomes et leurs propriétés quantiques étaient mal connus.

Chez Morin, l'entropie est pensée comme principe de transformation interne aux systèmes clos. Elle ne signifie pas uniquement dégradation de l'énergie, mais aussi de l'ordre et de l'organisation. Or, si depuis Boltzmann l'entropie pouvait se lire comme telle, la toute-puissance de l'ordre était restée intacte au XIXe siècle et même au XXe siècle. Le désordre n'avait pas été perçu comme réalité consubstantielle à la *physis*, ni non plus comme possible principe constructeur de la science. L'ordre avait été défendu, notamment par J. Maxwell et R. Thom. Imaginant un démon placé dans un récipient de gaz divisé en deux parties pouvant communiquer par l'ouverture d'un clapet, Maxwell avait démontré l'impossibilité pour un système clos d'atteindre l'état d'homogénéisation et d'équilibre. Il avait contribué ainsi au rétablissement de l'ordre. Néanmoins, l'ordre restauré n'allait plus de soi, puisque son évidence ontologique se trouvait renversée dès lors que ordre et organisation étaient conçus comme dégradables et improbables. Le problème n'était plus : « pourquoi y a-t-il du désordre dans l'univers bien qu'il y règne l'ordre universel ? », mais « pourquoi y a-t-il de l'ordre et de l'organisation dans l'univers ? » (Edgar Morin 1979/1981, p. 37).

La question de l'existence de l'organisation signifiait que la première problématisation de l'ordre souverain affectait les systèmes ouverts et clos. Puisque ces systèmes effectuent le travail, ils n'échappent pas à la loi d'entropie. Dès lors qu'il n'y a plus que de l'ordre dans l'univers, mais aussi

du désordre, alors l'isomorphisme imposé par la métaphysique entre l'ordre de l'univers et l'ordre de la science commençait à faire problème.

III-1. La physique quantique : un limon de la critique morinienne de l'Ordre-Roi

La découverte de quantum a nourri la critique de l'ordre souverain. La physique quantique a permis à Morin de complexifier le paradigme de simplicité et de penser les principes méthodologiques pour la compréhension de la complexité essentielle du réel.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, on avait, dirai-je en parodiant une métaphore de B. D'Espagnat et E. Klein (1993, pp. 7 et sq), confiance dans les racines de la physique. On les croyait suffisamment enfoncées dans le réel pour supporter l'édifice du savoir, délivrer des certitudes absolues et apporter des solutions à tous les problèmes de l'humanité. Deux formalismes relativement indépendants soutenaient épistémologiquement l'explication de l'univers conçu comme une machine impeccable : la mécanique rationnelle de Descartes-Newton et la théorie électromagnétique de Maxwell. Or, l'idée de quantum a brisé l'édifice de la science classique, en portant un coup à la souveraineté de l'ordre dans l'univers et à la quête de l'ordre comme principe régulateur de la production des connaissances scientifiques.

La physique quantique est née d'une alchimie effervescente et éruptive, démontrant que la science n'est ni un lieu stable, ni un ensemble toujours ordonné, ni une somme d'idées étales et inertes (B. D'Espagnat et E. Klein 1993, p. 9).

Autrement appelée mécanique quantique ou microphysique, elle étudie les constituants fondamentaux de la matière, tels les particules, les électrons, les protons, mais aussi les radiations, les photons et les ondes, ainsi que leurs interactions. Elle est la science des états de microsystemes, d'entités existantes, mais non directement perceptibles par les sens. La composition de la matière préoccupait déjà les penseurs grecs. Contre les tenants de la thèse que la terre, l'eau, le feu et l'air étaient les éléments fondamentaux de la matière, Démocrite pensait que les atomes constituaient les substances de la nature. Ces atomes diffèrent les uns des autres par leurs formes, par la nature de leur mouvement et par leurs tailles. Il était posé entre ces atomes l'existence d'un espace vide, qui faisait de la matière une réalité discontinue.

La science classique avait conçu l'atome comme un élément substantiel, simple, insécable. Rutherford l'avait mué en un petit système solaire composé des particules gravitant autour d'un noyau, aussi parfaitement organisé que le système astral. Il y avait une symétrie entre l'ordre micro-physique et l'ordre macro-physique. Or, à partir de 1900, l'atome trahit la structure d'ordre impeccable de l'univers micro-physique, et ce à la suite de la thèse de Max Planck selon laquelle les échanges d'énergie

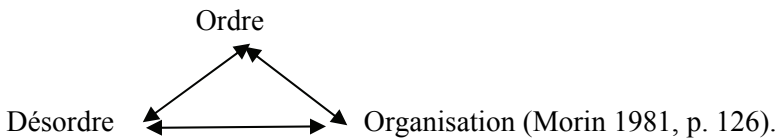
entre la lumière et la matière ne peuvent se faire que par paquets discontinus, appelés quanta. Il en découlait le renoncement à la loi de la continuité, pilier de la physique classique, pour celle de la discontinuité. Révolutionnaire, la notion de quantum d'énergie avait été reprise, en 1905, par Einstein, qui revendiquait la thèse corpusculaire de l'énergie de la lumière. En 1926, ce corps d'énergie avait été nommé photon. Une nouvelle particule naissait, particule immatérielle dépourvue de masse.

Fédérées autour de la physique, les sciences de la nature avaient opéré une dichotomie entre corpuscules et ondes. Selon Newton, la lumière était constituée des corpuscules. Pour Ch. Huygens, elle était une sorte d'onde. Au XXe siècle, quoiqu'Einstein ait conclu que la structure de l'énergie du rayonnement était granulaire, conclusion qui l'avait conduit à expliquer des phénomènes inexpliqués dans le cadre de la théorie des ondes, tel que l'effet photoélectrique, il avait eu, en 1909, l'intuition d'annoncer que la science cheminait vers une théorie de la lumière susceptible d'être interprétée comme une sorte de fusion des théories ondulatoires et corpusculaires. La mécanique quantique avait mis fin à cette dichotomie.

En problématisant la notion de substance simple, la microphysique avait porté un coup à l'ordre souverain. Elle avait ouvert une brèche pour des thèses qui font de l'ordre, au sens du déterminisme, un choix métaphysique, au même titre que l'indéterminisme et l'incertitude, formes de désordre. Par ailleurs, la réalité subatomique microphysique étant *unitas multiplex*, elle est constituée d'ordre et de désordre. Comme la thermodynamique, la microphysique n'a pas été porteuse d'une bonne nouvelle pour les sciences sous-tendues par la métaphysique de l'ordre, parce qu'elle annonce la fin du règne de l'ordre. La microphysique enseigne que l'ordre est dégradable et que le désordre est tapi dans les niveaux du réel. Partout où il y a de l'ordre, il y a aussi du désordre et leur dialogique produit de l'organisation, qui n'est pas seulement passage du désordre à l'ordre, mais aussi produit des interactions dialogiques entre ordre et désordre. Ce désordre n'est pas celui de la dégradation et de la désorganisation, mais constitutif, inhérent à la *physis*, à tout être vivant. Il fait partie de l'ordre et de l'organisation, tout en n'étant ni ordre ni organisation (Edgar Morin 1981, p. 39).

Pas plus que le désordre calorifique, le *désordre constitutif* n'a pas été facilement reconnu. Il a été refoulé dans le sous-sol subatomique, à cause, estime E. Morin, de son inconcevabilité et de son incompréhensibilité dans le cadre du paradigme de simplicité. Ce paradigme excluait ou minorait le désordre dans un univers tenu pour parfaitement horloger. La science classique souffrait du manque du principe épistémologique qui tienne compte de l'existence du désordre, alors qu'une seconde fois l'ordre et l'organisation faisaient problème, devenant énigmes. Pourtant le désordre révélé par la microphysique n'était pas, ainsi que l'a indiqué E. Morin, un désordre qui dégrade, mais celui qui fait exister.

En récusant l'existence du hasard, R. Thom l'a refusé, subrepticement, au désordre et à l'indéterminé. Il s'est constitué en défenseur du principe épistémologique d'ordre au grand dam du principe de désordre. Pour lui, les protagonistes du hasard (et donc ceux du désordre) sont des « apôtres de la désertion » (René Thom 1990, p. 77). Or, les travaux sur la mécanique quantique ont corroboré la thèse de la déchéance de l'ordre et donc du déterminisme. La science du chaos a démontré que la réalité est complexe, faite d'enchevêtrement du déterminé et de l'indéterminé, de l'ordre et du désordre. À l'aide d'exemples mathématiques abstraits et d'autres simulations, cette science a établi le non-causalisme entre le déterminisme et la prévisibilité. Cette science rend superflue la croyance factice en la possibilité de choisir entre un postulat de déterminisme et celui de hasard, c'est-à-dire entre le postulat fondé sur le pilier de l'ordre et celui fondé sur le pilier du désordre. Dès lors, elle considère que l'esprit scientifique devrait se placer entre deux pôles ontologiques, antithétiques et pourtant complémentaires : l'ordre et le désordre, le déterminé et l'indéterminé. Plutôt que d'être totalement ordonnés, la vie et l'univers sont emportés dans un processus qui obéit au jeu incessant et incertain :



Contre Thom, Morin soutient l'assouplissement du problème du déterminisme (et donc celui de l'ordre¹⁰⁴). Il s'appuie sur l'irruption du désordre dans les niveaux sphères du réel. Il prône l'assomption de la métaphysique moniste qui s'articule sur l'ordre pour une métaphysique pluraliste et dialogique : celle qui relie ordre et désordre. Le désordre ne succède guère à l'Ordre déchu. Dès la catastrophe initiale, il y a co-naissance de l'ordre et du désordre. Il y a dialogique de l'ordre et du désordre, dès les premiers instants de la formation de l'univers, dialogique qui se poursuit jusqu'aujourd'hui. Elle est au cœur de toutes les sociétés humaines. La microphysique ne consacre pas le triomphe du désordre sur l'ordre. Elle montre l'inséparabilité de l'ordre et du désordre dans la texture microphysique de la réalité. Ils se coproduisent l'un l'autre. Ils sont liés dans une dialogique qui donne lieu à l'organisation.

¹⁰⁴ Pour E. Morin, « le problème du déterminisme est devenu celui de l'ordre de l'univers » (Edgar MORIN, « Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre », in Stephan AMSTERDAMSKI et alii, *La querelle du déterminisme : la philosophie des sciences aujourd'hui*. Le Débat, Paris, Gallimard, 1990, p. 83].

III-2. La cosmologie comme ancrage de la complexologie morinienne du postulat de l'Ordre-Roi et de la critique de la métaphysique moniste

La cosmologie a conquis son statut de science dans la première moitié du XXe siècle, à la faveur du modèle de l'univers proposé par Einstein, modèle dans lequel un système d'équations reliait l'équivalence de la matière et de l'énergie de l'univers, exprimée par la formule $E = m \times c^2$, à la structure topologique de l'espace-temps. La cosmologie s'efforce de trouver une formulation mathématique susceptible de rassembler, de représenter et d'expliquer les phénomènes naturels en une totalité qui laisse supposer que tous les systèmes cosmiques sont ordonnés comme corrélés en un système unique appelé univers. Comme telle, la cosmologie s'appuie sur l'astronomie, l'astrophysique et la physique des composantes élémentaires de la matière.

Dans l'œuvre de Morin, elle constitue un ancrage de la complexologie de l'ordre ; car, par sa découverte du caractère expansionniste de l'univers d'origine thermo-génésique, elle a sonné le glas de l'Ordre-Roi. En 1912, l'astrophysicien Slipher, qui travaille sur le décalage du spectre électromagnétique de la galaxie d'Andromède, observe que certaines galaxies présentent un décalage vers la partie rouge de la galaxie. Il interprète ce phénomène comme la preuve d'un mouvement de récession : les galaxies qui manifestent un décalage vers le rouge devaient être en phase d'éloignement de l'observateur terrestre. En 1929, Edwin Hubble, s'appuyant sur les observations de Slipher, réussit à établir une corrélation linéaire entre les distances et les vitesses des galaxies, K représentant la vitesse multipliée par l'unité de distance due à cet effet. Par la suite, K sera baptisé la « constante de Hubble » symbolisée par H . Le physicien estimera qu'il vaut + 500 km/s/Mpc. La loi de Hubble qui établit une corrélation entre la vitesse d'éloignement d'une galaxie et sa distance par rapport à l'observateur : $rH = v$, implique, selon l'interprétation de T. X. Thuan (1984, p. 34), que l'inversion de mouvement de galaxies pendant un temps égal à l'âge de l'univers actuel entraînerait leur rencontre en un point au même instant, corroborant ainsi la thèse selon laquelle à partir d'une singularité originelle thermique, l'univers est arrivé à son expansion actuelle. Cela impliquerait que l'univers n'était pas statique, mais en extension qui correspond à une expansion, laquelle correspond à une dispersion conçue comme d'origine thermonucléaire. Le *Big bang* est le modèle cosmologique standard qui rend compte d'un tel univers. Les observations du caractère expansionniste de l'univers fourniront deux autres faits importants : l'existence d'un rayonnement isotrope estimé à 3°k et l'abondance des éléments légers d'origine primordiale. Ce qui a permis aux cosmologues de raconter l'histoire de l'univers à partir de 10^{-43} secondes après l'explosion primordiale : le *Big bang*.

Pour Morin (1981, p. 35), la cosmologie donne à comprendre que l'infini recule à l'infini et le visible cède place à l'inouï. Interprétant le modèle du Big bang qui fournit une histoire scientifique de l'univers, il conclut que la cosmologie entame la souveraineté de l'ordre. Car, cette science donne à comprendre que ce sont les conditions singulières de la genèse de l'univers qui ont déterminé des contraintes qui à leur tour ont déterminé l'apparition, la sélection, la stabilité de certaines particules. Ainsi, la cosmologie donne à penser que le désordre n'est pas antithétique à l'ordre. Le désordre n'est pas seulement destructeur, mais aussi créateur d'ordre et d'organisation. Par les désordres des rencontres, de la dispersion et de l'agitation entre particules s'opèrent les nucléosynthèses primordiale et stellaire. Au demeurant, l'univers n'existe qu'à travers le double processus d'organisation et de désorganisation, d'ordre et de désordre. Il s'organise en se désintégrant. D'où l'axiome morinien : « *c'est en se désintégrant que le cosmos s'organise* » (1981, p. 45).

Morin soutient que cet axiome incroyable constitue pourtant la seule idée qui puisse fournir la trame d'une théorie plausible de la formation du monde. L'univers construit son ordre et son organisation dans la turbulence, l'instabilité, la déviance et la dissipation de l'énergie. Pour être génésique, le désordre n'en est pas moins générateur, constitutif.

Par son voyage, de la thermodynamique à la cosmologie, en passant par la microphysique, le désordre, en minant l'Ordre-Roi, met en question un pilier important de la science classique : le principe d'ordre.

Le pilier physique de l'Ordre était rongé, miné par le deuxième principe. Le pilier microphysique de l'Ordre s'était effondré. L'ultime et suprême pilier, celui de l'ordre cosmologique, s'effondre à son tour. En chacune des trois échelles où nous considérons l'univers, l'échelle macrocosmique, l'échelle microphysique, l'échelle de notre « bande moyenne » physique, le désordre surgit pour revendiquer audacieusement le trône qu'occupait l'Ordre (Edgar Morin 1981, p. 40).

La déchéance de l'Ordre-Roi n'implique cependant pas le rejet du principe épistémologique de l'ordre, mais son assouplissement et son articulation à un autre principe : celui de désordre, donnant ainsi lieu au *principe dialogique* jugé apte à montrer et à faire comprendre les liens entre

Ordre ↔ Organisation ↔ Désordre ↓
 ▼ ←————→

propres à la *physis*, au *bios*, à la *societas*.

La science classique s'est acharnée à éliminer l'incertain, l'indéterminé, l'imprécis, la complexité, pour mieux contrôler et dominer le monde par la pensée et l'action. Par ses avancées, cette science n'a pas abouti à la brique simple, à tout jamais insécable, mais plutôt à la problématisation du monde déterminé, statique. Elle a conduit à la

découverte non plus du simple et de la simplicité, mais de la complexité essentielle du réel qui manifeste l'incertain, l'indéterminé.

IV. D'une métaphysique à l'autre

Le contexte épistémologique, marqué par les avancées des sciences physiques et biologiques, a favorisé l'élaboration de diverses métaphysiques des sciences qui, à rebours de la philosophie cartésienne qui engage à penser contre la nature, s'emploient à unir les connaissances pour construire une vision cohérente et complète du monde et de l'homme qui se représente celui-ci. Parmi les théoriciens de la métaphysique des sciences, il faut mentionner, entre autres, Alfred North Whitehead (1998), Michael Esfeld (2007), Joseph Mabika Nkata (2009 ; 2013), Nicolas De Rauglaudre (2010), Claudine Tiercelin (2011 ; 2016). En s'appuyant sur les connaissances scientifiques ou sur les philosophies des sciences, ils établissent, selon leurs postures dans le champ philosophique, que l'univers, loin d'être statique, est un tout dynamique organismique, un tout organisé, dans lequel les choses fluent, les réalités sont en interaction sous formes potentielles ou actualisées. Dans cet univers qui a conçu l'homme, produit l'homme et continue de produire l'homme qui le produit, les formes actualisées sont appelées « entités actuelles » (Whitehead 1998 ; Mabika Nkata 2009) ou « événements » (Edgar Morin 1981).

Selon N. De Rauglaudre (2010, p. 111), qui s'appuie sur Morin et Whitehead, entre autres, pour esquisser une philosophie de la créativité, de la complexité et de l'interactivité de toutes entités de la nature, la notion d'événement exprime l'intrusion du hasard dans un système ordonné, stable, déterminé. Morin n'élabore pas une théorie métaphysique, mais son épistémologie non-cartésienne basée sur les sciences contemporaines comporte un insu qui décline une métaphysique des sciences du type pluraliste et dialogique. Au-delà de son ancrage scientifique contemporain, cette métaphysique trouve ses principes dans la philosophie occidentale, notamment celle d'Héraclite d'Éphèse, de Lucrèce, de Nicolas de Cues, et dans la philosophie orientale, le taoïsme, qui invite à la reliance, à la solidarité infinie, à « *l'Esprit de la vallée* qui reçoit toutes les eaux qui se déversent en elle » (Edgar Morin 1981, p. 24). Pour E. Morin, l'univers est un tout organisé. Si pour M. Serres (1977, p. 170), cité par ailleurs par Morin (1981, p. 75), le désordre y produit l'ordre et travaille, dans le tourbillon, à le disséminer, Morin pense que l'ordre émerge du désordre antérieur à l'ordre par la turbulence ou les tourbillons incessants. Il formule ainsi l'axiome (que nous avons déjà mentionné) selon lequel *ce qui est « seul réel » dans l'univers, c'est la conjonction de l'ordre et du désordre*. Il y a du désordre dans l'ordre. Le désordre produit l'ordre et l'organisation à partir des contraintes initiales et des rencontres. L'ordre et l'organisation produisent du désordre à partir des transformations, c'est-à-dire de la morphogénèse,

rupture et formation des formes dans un univers thermogénésique. D'où l'axiome suivant : « *c'est en se désintégrant que le cosmos s'organise* » (p. 45), considéré par Morin comme celui qui est à même de fournir la trame d'une théorie plausible de la formation du monde physique. Une telle représentation retrouve non seulement celle de Lucrèce, penseur à qui Morin rend hommage en sous-titrant le premier tome de *La Méthode*, « *La nature de la nature* », sous-titre qui fait écho à *De natura rerum* (De la nature des choses), mais aussi et surtout celle de Héraclite d'Éphèse, philosophe qu'il considère comme le plus grand dialecticien de l'Occident dont il a transformé la dialectique en dialogique par laquelle il exprime de façon à la fois complémentaire, concurrente et antagoniste la relation tétralogique ordre/organisation/désordre au cœur de la *physis*.

La *physis* émerge, se déploie, se constitue, s'organise à travers les jeux de la cosmogénèse qui sont ces jeux tétralogiques mêmes. Du coup, on entrevoit que cette *physis* est bien plus ample et riche que ne l'était l'ancienne matière : elle dispose désormais d'un principe immanent de transformations et d'organisation : la boucle tétralogique que nous avons vue à l'œuvre (pp. 56-57).

En effet, la philosophie matérialiste constitue la base de la représentation du monde élaborée par E. Morin. Celui-ci reprend, outre les notions d'événement, ordre, désordre, chaos, interaction, organisation, entropie, chaleur, celle d'« autopoïèse », développée par Humberto Maturana et Francisco Varela, signifiant la capacité d'un système à se produire lui-même et à se maintenir, voire à évoluer, dans une interaction permanente avec son environnement, pour rendre compte de la complexité de l'univers. La caractéristique d'un système auto-poïétique est le tourbillon, né de la rencontre aléatoire d'un obstacle néguentropique et de l'entropie. Le tourbillon advient de lui-même et auto-entretient son mouvement rotatif tant que perdurent les conditions nécessaires de son environnement. Il est une machine naturelle, un moteur, qui exerce une action sur son écosystème. La boucle récursive constitue l'une des caractéristiques de ce phénomène d'autoproduction par lequel naissent des êtres-machines. Les étoiles sont des êtres-machines qui naissent à partir des turbulences, en raison d'interactions gravitationnelles, électromagnétiques et nucléaires. Elles sont devenues machines, lorsque la rétroaction gravitationnelle a déclenché l'allumage, lui-même déclenchant une rétroaction antagoniste dans le sens centrifuge (1981, p. 162). Ces « êtres machines » naturelles, E. Morin les conçoit comme des « êtres-sujets » ou des « individus du premier degré ».

En s'appuyant sur la biologie moléculaire qui a repris et théorisé la notion cybernétique d'information pour construire l'information génétique et son engrammation dans les opérations physicochimiques qui produisent la vie dans l'univers, l'épistémologie morinienne en vient à montrer qu'il n'y a

pas continuité, mais gradation de complexité entre les êtres-machines, ou « individus du premier degré », et les organismes vivants, « individus du second degré ». Dès lors, écrit E. Morin (1985, p. 284) :

Nous avons tenté d'opérer le déplacement de l'idée de sujet de la métaphysique à la biologie, de la conscience humaine à l'être cellulaire ou organismique, du je mathématique au je du pour-soi, de la première personne du singulier au *computo* vivant. Il ne s'agit pas seulement d'arracher le sujet au ciel transcendantal : il faut lui redonner vie, lui restituer sa vie, le rendre au monde de la vie. Du coup, il n'y a plus de pur sujet (...) je dis toujours « être-sujet », « individu-sujet » ; au lieu de les disjoindre, je rends inséparables la notion de sujet et celle de machine vivante. Le sujet n'est plus un concept anthropocentrique ».

L'épistémologie de Morin renverse le paradigme cartésien de la disjonction entre le sujet et l'objet, en proposant le concept de *computo* comme révision révolutionnante du *cogito* cartésien. Celui-ci isole le « je » du « moi » et du « soi » biologique et le définit comme transcendance désincarnée de la *res extensa* : « il disjoint la machine vivante et la subjectivité du "je pense". Par contre, « le *computo* opère l'unité fondamentale du physique, du biologique, du cognitif. Il compute dans la même unité multidimensionnelle l'être, la machine, le sujet. *Il nous montre non seulement que l'idée du sujet n'est pas isolable de l'individu vivant, mais aussi que l'individu vivant n'est pas isolable de l'idée de sujet* (Edgar Morin 1985, p. 190). L'individu-sujet est conçu comme émergence biologique de la physis, de l'univers.

Pour E. Morin, l'être humain est un individu du second type qui a émergé sous forme d'organisation en système complexe des « individus du premier degré » et qui rétroagit sur ceux-ci. Il est une organisation de cellules constituées des molécules organisées en systèmes, incidemment produites et modifiées par la nature, les circonstances et les stratégies du sujet de second type dont elles sont partie intégrante. De même,

le phénomène social émerge lorsque les interactions entre individus de second type produisent un tout non réductible aux individus et rétroagissant sur eux, c'est-à-dire lorsqu'ils se constituent en système (Morin, 1985, p. 237).

Ainsi, les sociétés sont des « individus du troisième degré » (p. 205) qui dépendent des individus du deuxième degré, émergences des individus du premier degré. S'inspirant de la cosmologie poppérienne qui, selon lui, « avait divisé l'univers humain en trois mondes : 1. Le monde des choses matérielles extérieures ; 2. Le monde des expériences vécues ; 3. Le monde constitué par les choses de l'esprit, produits culturels, langages, notions, théories, y compris les connaissances objectives » (Edgar Morin, 1995, p. 159), E. Morin range les idées, les mythes, les religions, les dieux dans la catégorie d'« individus-sujets du troisième degré ». Il pense que pour être des

produits de l'esprit humain, ces êtres possèdent une autonomie et exercent un pouvoir sur celui-ci et sur les « individus-sujets du deuxième degré ».

Une telle vision du monde et de nous-mêmes dans le monde révèle le fonctionnement des principes dialogique, récursif et hologrammatique proposés par l'épistémologie morinienne qui articule les sciences humaines et sociales sur les sciences biologiques articulées sur les sciences physiques, lesquelles ont un enracinement anthropo-social. Le principe dialogique pose que les réalités (voire deux logiques) concurrentes, antagonistes sont complémentaires. Le principe récursif pose que dans un tout organisé, les effets produisent des causes qui refluent sur les effets. Selon le principe hologrammatique, la partie n'est pas seulement dans le tout, mais aussi le tout est présent, de certaine manière, dans la partie qui est en lui.

Par-delà le rappel de l'idéal épistémologique de la science classique, ce texte montre que l'épistémologie complexe d'Edgar Morin critique la science classique dont les axiomes et principes procèdent de la métaphysique moniste. Cette épistémologie assouplit le postulat de l'Ordre-Roi et propose une « *complexologie* » sous-tendue par la métaphysique pluraliste et dialogique qui révèle les contraires parfaits au cœur problématique de la physis, de l'univers. Il y a lieu de penser que cette épistémologie opère le passage de la métaphysique moniste de l'ordre, du simple, de la substance, à la métaphysique pluraliste et dialogique articulée sur les sciences contemporaines et nourrie par les philosophies occidentales et orientales. Cela implique que l'épistémologie morinienne plaide pour la constitution des sciences de la complexité (du complexe), sciences *non-aristotélienne* et *non-cartésienne*. La science du complexe ne signifie pas une *science prométhéenne*, mais complexifiante et compréhensive. Le complexe, pour autant qu'il soit un défi à l'intelligence humaine, il est la clé de compréhension de la contemporanéité et d'entrée dans le futur.

Références bibliographiques

- AMSTERDAMSKI, S. et Alii (1990), *La querelle du déterminisme. La philosophie des sciences aujourd'hui ?* Paris, Gallimard.
- BACHELARD, G. (1986), *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF/Quadrige.
- BENKIRANE, R., « Complexité(s), lien, nœud, pli. Le mot du siècle », texte disponible dans [<http://www.intelligence-complexite.org/fileadmin/docs/1311reda.pdf>]. Consulté le 29 janvier 2014.
- BRISSON, L. et MEYERSTEIN, W. (1991), *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et le modèle cosmologique*, Paris, Les Belles Lettres.

- D'ESPAGNAT, B. (1993), « L'incertain et le non local », in B. d'Espagnat, et É., Klein, *Regards sur la matière. Des quanta et des choses*, Paris, Fayard.
- DE RAUGLAUDRE, N. (2010), « Quelle philosophie de la nature pour une écologie politique ? », *Étopia*, 2010, pp. 79-122.
- EKLAND, I. (2000), *Le meilleur des mondes possibles. Mathématiques et destinée*, Paris, Seuil.
- ESFELD, M. (2007), « La philosophie comme métaphysique des sciences », in *Studia Philosophica*, n° 66, pp. 61-76.
- HEISENBERG, W. (1955/2000), *La nature dans la physique contemporaine*, traduit de l'allemand par U. Karvelis et A. E. Leroy, nouvelle édition introduite par C. Chevalley, Paris, Gallimard.
- MABIKA NKATA, J. (2009), *Whitehead et la cosmologie africaine*, Lubumbashi, PUL, 2009.
- MABIKA NKATA, J. (2013), « L'interprétation de Copenhague. Une approche de l'épistémologie contemporaine », *Cahiers de Philosophie et des Sciences du travail*, n° 10, Vol.2, pp. 69-138.
- MORIN, E. (1977/1981), *La Méthode 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil.
- MORIN, E. (1980/1985), *La Méthode 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil.
- MORIN, E. (1990), « Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre », *La Querelle du déterminisme. La philosophie des sciences aujourd'hui*, Paris, Gallimard, pp.79-101.
- MORIN, E. (1991/1995), *La Méthode 4. Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil.
- MORIN, E. (2008), *La Méthode* (2 vol), Paris, Seuil.
- MORIN, E. (2010), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil.
- MORIN, E. (2011), *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard.
- MORIN, E. et KERN, A.-B. (1993/1996), *Terre-Patrie*, Paris, Seuil.
- MORIN, E. et LE MOIGNE, J.-L (1990), *Intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan.
- PLATON (1950/1985), *Timée*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- PRIGONINE, I. (1947), *Étude thermodynamique des phénomènes irréversibles*, Paris, Dunod.
- PRIGOGINE, I. et STENGERS, I (1986), *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard.
- SERRES, M. (1972), *Hermès II : L'interférence*, Paris, Minuit.
- SERRES, M. (1977), *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Paris, Minuit.
- THOM, R. (1972). *Stabilité culturelle et morphogénèse. Essai d'une théorie génétique des modèles*, Paris, Édiscience.
- THOM, R. (1980/3), « Halte au hasard, silence au bruit », in Amsterdamski, S. et alii, *La querelle de l'indéterminisme. La philosophie des sciences aujourd'hui*, Paris, Gallimard, pp.119-132.

- THUAN, T.X (1984), « Le Big Bang aujourd'hui », in *La Recherche*, n° 15/154.
- TIERCELIN, C. (2011), *La connaissance métaphysique*. Leçon inaugurale du 5 mai 2011 au Collège de France, Paris, Fayard.
- TIERCELIN, C. (2014), *La métaphysique et les sciences : les nouveaux enjeux*, Paris, Collection numérique « La philosophie de la connaissance du Collège de France » et *Revue de la Société de philosophie de sciences*, n° 1, Vol. 3 (2016). www.uclouvain.be/latosensu/index.php/latosensu.
- WHITEHEAD, A.N. (1998), *Le concept de la nature*, Paris, Vrin.

Présentation des contributeurs

Banywesize Mukambilwa, Emmanuel

Docteur en Philosophie (Université de Lubumbashi) et en Sciences sociales (Sorbonne Paris 5), il est Professeur Ordinaire à l'Université de Lubumbashi (en RDC) où il enseigne entre autres l'épistémologie, l'épistémologie des Sciences humaines et les Questions approfondies de Sociologie. Il enseigne aussi la sociologie à l'Ecole Supérieure de la Gouvernance Economique et Politique (EcoPo). Ancien Chercheur associé au Centre Edgar Morin (IIAC-EHESS-CNRS/France), il est Chercheur au Centre d'Etudes Transdisciplinaires Stratégiques (CETRAS). Il a publié des essais individuels et contribué à des livres collectifs dont (i) *Les sciences de l'information et de la communication en RDC : les traces ignorées d'un champ de recherche*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; (ii) *Julien Kilanga Musinde, une parole en itinérance*, Paris, L'Harmattan, 2015 ; (iii) *Vivre-ensemble : quelles perspectives au Congo ?* Paris, L'Harmattan, 2016. Il est auteur de plusieurs articles (i) dans *Cahiers épistémo-logiques* (sous la direction de Marcel Nguimbi, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo) : « L'épistémologie appliquée de Karl Popper : une épistémologie de la reliance restreinte », 2016 et « La part bachelardienne et poppérienne dans la construction de l'épistémologie d'Edgar Morin », 2017 ; (ii) dans la Revue *Nunya* (Université de Lomé, Togo) : « Interculturalité et vivre-ensemble en Afrique. Reprendre une question par l'épistémologie du complexe », 2016 ; (iii) dans la Revue *Notes scientifiques, homme et société* (Université de Lomé, Togo) : « Paradigme de simplicité et représentations binaires de l'Afrique », 2016 ; puis (iv) dans la Revue *Europeae, Studia Universitatis* (Université Babeş-Bolyai, Roumanie). Téléphone : +243 813715054.

E-mail : emmabanywesize2016@gmail.com

Mba, Edgar Mervin Martial

Attaché de recherche à l'Institut de Recherche en Sciences Humaines (IRSH)/Centre de Recherche en Philosophie du Développement (CEPHIRD), Philosophie des sciences, épistémologie, logique, rhétorique. Auteur de plusieurs articles sur la méthodologie de l'épistémologie poppérienne, de l'épistémologie générale et de l'épistémologie africaine dans plusieurs espaces de publication (*Cahiers épistémo-logiques, Controverse, L'envol, Sophos, Revue africaine de philosophie des sciences, Revue gabonaise de sociologie, Revue de l'IRSH, Ethiopiques*). On lui doit

principalement : (i) *L'intérêt épistémologique de la thèse poppérienne du monde 3*, Thèse de Doctorat de philosophie, Université Bordeaux 3, 2005 ; (ii) « Les épistémologies logiques : origine, unité et pluralité », in *Cahiers épistémo-logiques* N°1/2013 ; (iii) « Popper ou la gnoséologie voilée », in *Cahiers épistémo-logiques* N°2/2014 ; (iv) « Ontologie et épistémologie chez Popper », in *Cahiers épistémo-logiques* N°4/2016 ; (v) « Karl Popper ou l'historicisme minimal », in *Sophos* N°1/2015 ; (vi) « De la critique poppérienne du positivisme au positivisme critique poppérien », in *Controverse* N°1/2016 ; (vii) « L'arithmétique fang à la lumière de l'arithmétique antique et moderne », in *Ethiopiennes* N°91 ; (viii) « Critique de la critique de la mathématique égyptienne antique », in *Revue de l'IRSH*, 2006. E-mail : nzembamilam@gmail.com; Téléphone : 00241 05399625.

Mfoutou, Pierre Hubert

Ancien professeur certifié des lycées (Option : philosophie), Pierre Hubert Mfoutou a soutenu une thèse de doctorat unique en philosophie sur *La mort au cœur de la métaphysique platonicienne*, en 2014, à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville. Il est chercheur associé au Centre de Recherche en Sciences Sociales et de l'Homme (CRSSH), et Enseignant-chercheur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi où il enseigne la philosophie antique et médiévale. Il est auteur de plusieurs articles en histoire de la philosophie et métaphysique dont principalement (i) « Platonisme, christianisme et euthanasie », in *Revue de la Faculté protestante de Brazzaville*, Pointe-Noire, Editions LMI, 2016 ; (ii) « Philosophie de la vie » (A paraître).

Téléphone : +242 06 963 16 25. E-mail : hubertmfoutou@gmail.com

Ngalebaye, Didier

Ancien professeur certifié des lycées (Option : philosophie) et titulaire d'une Thèse de Doctorat Unique en Philosophie sur le thème : « *Le projet de philosophie de la rigueur : Avatars historiques, actualité et devenir* », il est Maître-assistant (CAMES) à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo. Il assure les enseignements de philosophie générale, d'épistémologie, d'épistémologie de la psychologie, de philosophie de la connaissance, philosophie des sciences sociales, philosophie du langage et méthodologie de la recherche aux Parcours Licence et Master de Philosophie. Ses recherches portent essentiellement sur les domaines de l'épistémologie, de la méthodologie des sciences, de la philosophie du langage, de la philosophie morale et politique, de la philosophie du développement, de l'herméneutique prospectiviste des traditions des sociétés en contexte d'oralité et de l'épistémo-éthique. On lui doit les travaux suivants : (i) *Otwere. La judicature traditionnelle Mbozi face aux défis de la modernité congolaise*, Paris, Publibook, 2010, 178 p. ; (ii) *Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique*

prospectiviste, Paris, Edilivre, 2011, 206 p. ; et (iii) *Philosophie de la rigueur et développement, I*, Paris, Publibook, 2016, 358 p. ; puis des articles tels que : (i) « La fonction éducative dans la musique traditionnelle mbosi au Congo-Brazzaville », in Charles Binam Bikoï (dir.), *Musiques traditionnelles d'Afrique. Lien entre générations*, Yaoundé, Editions du CERDOTOLA, 2011 ; (ii) « La philosophie : l'une des sciences humaines ? », in Marcel Nguimbi (dir.), *Penser l'épistémo-logique. Hommage à Charles Zacharie Bowao*, Paris, L'Harmattan, 2014 ; (iii) « Les politiques de l'émergence dans les pays du Bassin du Congo : enjeux, impasse et quelles perspectives ? », in Jean Didier Boukangou (dir.), *Emergence de l'Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2015 ; (iv) « Structure et fonction épistémo-éthiques de l'argument persuasif dans le discours de Twere », in Bienvenu Boudimbou (dir.), *La parole publique*, Brazzaville, Revue CLASH n°1, Les Editions Hémar, janvier-février 2016 ; (v) « Analytique du langage, techniques et expériences de gestion durable de conflits en contexte d'oralité africaine », in Jean-Félix Yékoka (dir.), *Société et savoirs endogènes*, Brazzaville, Revue CLASH n°2, Les Editions Hémar, juillet-août 2016. Téléphone : +242 05 724 07 41 ; +242 06 670 43 56.
E-mail : otwere_ossouh@yahoo.fr

Nguimbi, Marcel

Professeur Titulaire des Universités (Philosophie analytique et Logique formelle) depuis juillet 2016. Responsable de la Formation Doctorale de Philosophie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville. Rédacteur-en-Chef des *Cahiers épistémo-logiques* du Laboratoire de Logique, Epistémologie et Histoire des Sciences de la Formation Doctorale de Philosophie et Directeur de publication du *Cahier du Jeune Chercheur* de la FDP de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville. Membre de la Société de Philosophie des Sciences (SPS), Paris 5, France. Chercheur associé au Laboratoire STL-CNRS UMR 8163 Axe C, Université de Lille-SHS, Lille, France. Trois fois Boursier Erasmus Mundus-Acp2 : MA11A1003MN. Il est auteur de plusieurs articles en logique, philosophie de la logique, philosophie du langage, épistémologie et histoire des sciences, puis de nombreux ouvrages dont principalement (i) *La catégorie de l'espace chez Descartes. Pour une épistémologie non classique de la physique*, Paris, L'Harmattan, Collection « Logique-Sciences-Philosophie des sciences », 2011 ; (ii) *Penser l'épistémologie de Karl Popper*, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2012 ; (iii) *Penser l'épistémologie de Karl Raimund Popper*, Deuxième édition revue et corrigée puis augmentée d'une note sur la « beleaf revision » et la « rhétorique de l'ontologique », 2016 ; (iv) *Robert Boyce Brandom. Penser le pragmatisme analytique*, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2015 ; (v) avec Clarisse Okandzi Mouandéké : *L'arbre de la connaissance. Popper versus Descartes*, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture

philosophique », 2017. Il a coordonné la rédaction de (vi) *Penser l'épistémologie. Hommage à C. Z. Bowao*, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2013; (vii) *Karl Raimund Popper. Une épistémologie sans visage et sans rivage*, Cahiers épistémologiques N°4/2016, volume 1 : *Critique(s), Controverse(s) et Confrontation(s)*, Paris, L'Harmattan ; et (viii) *Karl Raimund Popper. Une épistémologie sans visage et sans rivage*, Cahiers épistémologiques N°5/2017, volume 2 : *Analyses perspectivistes*, Paris, L'Harmattan. Préfacier de plusieurs ouvrages dont (i) *Entre l'orature et l'écriture. Relations croisées* (de C. Z. Bowao et S. Rahman, mai 2014) ; (ii) *La Grammaire de la signification. Querelle des fondements de la philosophie contemporaine du langage* (de Auguste Nsonsissa, avril 2016) ; (iii) *Penser l'épistémologie non classique des mathématiques chez Imré Lakatos* (de Fabrice Moussiessi, juillet 2016); (iii) *Karl Popper ou le rationalisme pluraliste* (de Giscard Kevin Dessinga, mars 2017). Participant avec communication au XXIIIe Congrès mondial de Philosophie sur *Philosophy as inquiry and way of life*, Thematic Section n°75 : « Theories of knowledge and epistemology », du 04 au 10 août 2013, University of Athens, University Campus, Zografos-Athens, Greece. Participant avec communication au Congrès mondial de Philosophie sur *The Philosophy of Aristotle*, Thematic Section n°23 : « Aristotle's philosophy of language », du 10 au 15 juillet 2016, University of Athens, University Campus, Zografos-Athens, Greece. Téléphone: +242 055586133. E-mail : nguimarc@gmail.com

Nsonsissa, Auguste

Maître de Conférences (CAMES) en Philosophie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Habilité à Diriger des Recherches (HDR) de l'Université Paul Valéry, Montpellier 3 (France). Responsable du Parcours-Type Master Sciences Humaines et Sociales (Mentions Philosophie-Psychologie-Sociologie) de l'Université Marien Ngouabi. Il enseigne la logique, l'histoire et la philosophie contemporaine des sciences à l'Université Marien Ngouabi. Membre associé au Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ), Université Paris V Descartes, Paris-Sorbonne, Axe « Epistémologie du complexe et Crisologie ». Membre du Centre Edgar Morin (CEM), Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC, UMR 8177/CNRS/EHESS), Laboratoire de Transdisciplinarité et Pensée de la complexité. Membre de la Société de Philosophie des Sciences (SPS, Paris 5), de la Société Congolaise de Philosophie (SOPHIA) et du Laboratoire de Logique, Epistémologie et Histoire des Sciences de l'Université Marien Ngouabi. Participant avec communication au Congrès mondial de Philosophie sur *La philosophie d'Aristote (The Philosophy of Aristotle)*, Thematic Section n°27: « Aristotle's philosophy of nature », du 10 au 15 juillet 2016, University of Athens, University Campus, Zografos-Athens, Greece. On lui doit (i)

Transdisciplinarité et transversalité épistémo-logiques chez Edgar Morin, Paris, L'Harmattan, 2010 ; (ii) *Réflexions épistémologiques sur la crisologie*, Paris, L'Harmattan, 2014 ; (iii) *Pensée et composition des pensées chez Frege*, Dianoïa, 2014 ; (iv) *Recherches philosophiques sur les théories des formes complexes*, Paris, L'Harmattan, 2015 ; (v) *Le simple et le complexe chez Edgar Morin*, Editions Universitaires Européennes, 2016 ; (vi) *La Grammaire de la signification*, Paris, L'Harmattan, 2016 ; et plusieurs articles en logique, philosophie de la logique, épistémologie et histoire des sciences dont « Esquisse d'une bio-épistémologie poppérienne : racines et pistes », in Marcel Nguimbi (dir.), *Karl Raimund Popper. Une épistémologie sans visage et sans rivage*, volume 2 : *Analyses perspectivistes*, Cahiers épistémo-logiques N° 5/2017, pp. 177-209, Paris, L'Harmattan. Téléphone : +242 055483909. E-mail : nsonsissa_auguste@yahoo.fr

Nzaba, Michel Wilfrid

Docteur en Philosophie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo). Il est professeur certifié des lycées (Option : Philosophie). Il signe, avec Auguste Nsonsissa, *Réflexions épistémologiques sur la crisologie* (Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2014) et est auteur de plusieurs articles en histoire et philosophie des sciences dont (i) « Rationalité et rationalités », in Marcel Nguimbi (dir.), *Penser l'épistémo-logique. Hommage à C. Z. Bowao*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 93-98 ; (ii) « Le normativisme est-il persistant ? Cas de l'épistémologie de Paul K. Feyerabend », in C. Z. Bowao et M. Nguimbi (dir.), *Cahiers épistémo-logiques N°2/2014*, pp.159-176 ; (iii) « Le renouvellement de la pensée comme expression de la complexité scientifique chez Paul Feyerabend », in C. Z. Bowao et M. Nguimbi (dir.), *Cahiers épistémo-logiques N°3/2015*, volume 1, pp. 117-127 ; (iv) « Karl R. Popper : une épistémologie normative ? », in Marcel Nguimbi (dir.), *Karl Raimund Popper. Une épistémologie sans visage et sans rivage*, volume 2 : *Analyses perspectivistes*, Cahiers épistémo-logiques N° 5/2017, pp. 297-309. Il prépare un ouvrage sur *Paul Karl Feyerabend et l'épistémologie normative*. Téléphone : +242 066314269. E-mail : nzabamichel@gmail.com

Sangaré, Abou

Maître de Conférences en Philosophie à l'Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire. Domaine de recherche : Métaphysique, Ethique et Droits de l'homme. Membre de l'Internationale Hegel-Gesellschaft et de l'Association des germanophiles de Côte d'Ivoire (AGERMACI). Il est auteur de plusieurs travaux dont (i) « La ruse de la raison dans les Relations Internationales », in *Implications philosophiques*, 02 octobre 2012 : www.implications-philosophiques.org; « Au-delà de la Raison dans l'histoire : Hegel et la fin du contentieux africain », in

Chrysippe, Revue internationale d'études sociales, de philosophie, d'éducation et d'éthique, volume 2, N° 2, Cotonou, juillet 2016.
Téléphone : +225 07737802. E-mail : abou_sangare02@yahoo.fr

Souleymane, Mahamane

Maître-Assistant (CAMES) en Philosophie à l'Université Abdou Moumouni de Niamey, au Niger, il est Chef de Département Adjoint de Philosophie et Directeur Adjoint du Service national des examens du baccalauréat. Son domaine de recherche porte sur la philosophie politique et sociale axée sur les grandes questions de philosophie contemporaine en Europe et en Afrique. Il est auteur de plusieurs travaux dont (i) « Le machiavélisme, une philosophie de la sincérité », in *Perspectives philosophiques de Bouaké* N°007/2014 ; (ii) « Analyse phénoménologique du machiavélisme », in *Territoires, sociétés et environnement* N°003/2014. Téléphone : +227 96497786. E-mail : mahamanesouleymane@yahoo.fr

Tobanguï, Alexis

Docteur en Sociologie et Maître-Assistant (CAMES) à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, il est spécialiste de Sociologie de l'éducation et de Sociologie urbaine, puis auteur entre autres de : (i) « Enfance au bord de l'Oubangui », in S. Guth, *L'intimité des cultures*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 227-233. ISBN : 978-2-343-01914-7 ; (ii) *Défense Deuxième Chance et la socialisation des jeunes en difficulté*, Paris, L'Harmattan, 2014 ; (iii) « Lien social entre les vivants et les morts : expérience d groupe Notre Dame du Suffrage de Brazzaville Congo », in *Revue du Centre Congolais de Recherche en Littérature Française* (Cahiers du CRLF N° 8/2015, Editions Universitaires Européennes, pp. 105-120. ISBN : 978-3-8416-7085-4 ; (iv) *Regard sociologique sur l'autorité en milieu militaire*, Editions Universitaires Européennes, 2016. ISBN : 978-3-8416-1041-6 ; (v) « Les Religions de l'éveil dans la recomposition des identités urbaines à Brazzaville (Congo) », in *Les Cahiers de l'Interdisciplinaire Groupe de Recherche sur l'Afrique Contemporaine* (IGRAC) numéros 13 et 14, juin-décembre 2016. ISSN : 18186998. Téléphone : +242 057012292. E-mail : alexistobanguï@gmail.com.

Table des matières

Remerciements	9
Éditorial :	
Reliance de la science et de la métaphysique	11-18
Avant-propos	19-22
Présentation de l'ouvrage.....	23-28
Le monde 3 poppérien est-il une hypostase ?	29-42
<i>Edgar Mervin Martial Mba</i>	
La mort : félicité et punition chez Platon.....	43-59
<i>Pierre Hubert Mfoutou</i>	
Les lieux théoriques de la disjonction contingente entre science et métaphysique : Contribution à la critique d'une illusion épistémique.	61-81
<i>Didier Ngalebaye</i>	
Pour l'éthique universelle : le sens de l'humain	83-98
<i>Marcel Nguimbi</i>	
Métaphysique des valeurs et science des faits	99-134
<i>Auguste Nsonsissa</i>	
La conception feyerabendienne de la science	135-154
<i>Michel Wilfrid Nzaba</i>	
Le droit pénal hégélien : au cœur d'une théorie punitive équivoque..	155-169
<i>Abou Sangaré</i>	
Le machiavélisme et la métaphysique	171-178
<i>Mahamane Souleymane</i>	
Des Négrilles aux peuples autochtones congolais: une relecture de l'Afrique ambiguë de Georges Balandier	179-198
<i>Alexis Tobangui</i>	
« L'Ordre-Roi ». Un postulat de la science classique à l'épreuve de l'épistémologie d'Edgar Morin.....	199-222
<i>Emmanuel Banywesize Mukambilwa</i>	
Présentation des contributeurs	223-228

PHILOSOPHIE
AUX ÉDITIONS L'HARMATTAN

Dernières parutions

CITOYENNETÉ ET DÉMOCRATIE

Fleury Philippe

La citoyenneté, dans le monde gréco-romain, a de multiples sens, allant du cosmopolitisme (Diogène) aux lois d'Athènes (Socrate). La démocratie, née en Grèce, se métamorphosera jusqu'à s'imposer comme une évidence politique (Tocqueville). Mais depuis le XIXe siècle, ce modèle montre ses limites avec la globalisation. Elle se transforme sans cesse, avec la montée des populismes, le rejet des élites et des partis politiques. Soulignant de nouveaux enjeux contemporains, les nouvelles revendications citoyennes vont-elles bouleverser la démocratie actuelle ?

(Coll. Ouverture Philosophique, 13,00 euros, 112 p.)

ISBN : 978-2-343-12378-3, ISBN EBOOK : 978-2-14-004098-6

CONVERSION ET SPIRITUALITÉS DANS L'ANTIQUITÉ ET AU MOYEN ÂGE

Fattal Michel

Comment comprendre le phénomène particulier de la conversion au sein de différentes formes de spiritualités issues de milieux culturels et linguistiques variés ? Le présent ouvrage procède à une lecture philosophique et à une analyse précise de la notion de conversion dans la philosophie grecque païenne de Platon et de Plotin, dans certains textes fondateurs du judaïsme et du christianisme, chez le Pseudo-Macaire et chez Augustin d'Hippone, ainsi que dans la philosophie arabo-musulmane représentée par Al-Farâbi et Al-Ghazâli.

(Coll. Ouverture Philosophique, 27,00 euros, 258 p.)

ISBN : 978-2-343-12582-4, ISBN EBOOK : 978-2-14-004303-1

PROBLÈME DE L'EXISTENCE

Kong Robert

Les guerres, les attentats, le terrorisme, la tuerie en séries, la prise du pouvoir par la force entraînant la désorganisation sociale, etc., sont des paradoxes qui affaiblissent l'existence humaine et son environnement. Ce livre est une philosophie de l'existence, un examen de conscience ou une expérience de l'absurde qui propose à l'homme du XXIe siècle le changement et une paix durable.

(Coll. Études africaines, 14,00 euros, 122 p.)

ISBN : 978-2-343-11756-0, ISBN EBOOK : 978-2-14-004136-5

RENÉ GIRARD, «COW-BOY TEXAN»

Au fil de ses exploits

Dubouchet Paul

L'esprit de René Girard, esprit de pionnier, d'aventurier, est celui d'un cow-boy qui ne se déplace jamais sans sa Bible sous le bras. À la Bible sont empruntés les plus beaux titres de ses livres. Cet ouvrage met en valeur les jalons d'un itinéraire qui reflète, du passé le plus lointain à l'actualité la plus récente, l'épopée tragique de l'espèce humaine. Sans jamais oublier la possibilité et l'espérance de son salut.

(Coll. Ouverture Philosophique, 18,50 euros, 176 p.)

ISBN : 978-2-343-12503-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-004231-7

LA SATISFACTION DES ASPIRATIONS HUMAINES

Ce passage obligé vers la maturité dans la vie consacrée

Mwenge Ngoie Jean-Paul

La parcellisation de l'humain en une dimension immatérielle et matérielle a beaucoup d'impact dans la vie du sujet. Cette opposition entre les deux sphères constitue un véritable obstacle dans l'envol de l'homme vers la pleine réalisation, plombant carrément son élévation vers l'accomplissement plénier. Vu son impact dans ce processus, le vocable de maturité nous a permis de bien appréhender que devenir mature dans la vie consacrée repose sur la réponse aux besoins et aux aspirations humaines.

(20.00 euros, 194 p.)

ISBN : 978-2-343-12375-2, ISBN EBOOK : 978-2-14-004344-4

LE SENS DE LA VIE

De la monstruosité à la déité

Andrieu Gilbert

Chaque fois que nous voulons étudier la vie ou la mort, nous oublions que l'homme qui les étudie est aussi l'objet de ses études. Parce que nous voulons être responsables de tout, ne sommes-nous pas enclins à vouloir donner un sens à la vie ? L'Homme peut-il changer des comportements jugés monstrueux par des comportements vertueux ou divins ? Tout changement voulu peut-il dépasser le paraître et se répercuter sur le plan de l'être ?

(27.50 euros, 276 p.)

ISBN : 978-2-343-12351-6, ISBN EBOOK : 978-2-14-004088-7

VIOLENCE, CONSCIENCE, NON-VIOLENCE

Lorsqu'il se libère de la violence, l'être humain peut prendre son envol

(nouvelle édition mise à jour)

Moal Philippe - Préface de Federico Mayor Zaragoza

L'auteur témoigne et analyse les *a priori* et les croyances qui permettent de justifier et légitimer la violence. L'intervention de la conscience permet d'aller à la racine de sa propre violence, engage à résister à ses différentes formes d'expression dans la société et incite à faire le choix de la non-violence qui est la générosité du cœur. La non-violence, c'est l'espoir, la non-violence, c'est la vie !

(18.00 euros, 182 p.)

ISBN : 978-2-343-12486-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-004163-1

L'AMBIVALENCE DE LA MODERNITÉ

Habermas vis-à-vis de Derrida

Nabwani Khaldoun

Cet ouvrage revient sur la querelle philosophique autour de la question de la modernité qui a été animée dans les années 1980. À cette époque, certains penseurs allemands se sont mis à critiquer la pensée française d'après 68 en la qualifiant de postmoderniste. Jürgen Habermas critiqua sévèrement la déconstruction derridienne et les disciples de Derrida aux États-Unis. Critiques auxquelles ce dernier répondit sans jamais consacrer une contre-critique directe à Habermas (comme s'il n'accordait pas beaucoup d'attention aux attaques du philosophe allemand).

(Coll. Ouverture Philosophique, 30.00 euros, 296 p.)

ISBN : 978-2-343-12246-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-003910-2

COMMENTAIRE DE L'EUTHYPHRON DE PLATON

Samb Djibril

Aux États-Unis, *L'Euthyphron* est un dialogue très prisé au point de servir d'introduction à des enseignements de logique. Ce morceau «logique» revêt également une dimension «théologique», dans la mesure où une tendance significative du commentarisme voit dans le dilemme l'expression d'un débat théologique général : le Bien est-il le Bien parce que Dieu le commande ou bien Dieu commande-t-il le Bien parce qu'il est le Bien ? Le but de ce travail est de combler le retard de la France par rapport au monde anglo-saxon dans le commentarisme de *L'Euthyphron*.

(Coll. Ouverture Philosophique, 46.00 euros, 462 p.)

ISBN : 978-2-343-11895-6, ISBN EBOOK : 978-2-14-004000-9

CE QUI PASSE

Pour une théologie plurielle

Maalouf Jihad

Quelque chose qui passe dans ce qui se passe... Un passant, malgré les impasses, s'en rend compte... Le passant devient passeur, parfois malgré lui, et laisse passer ce qui passe en et à travers lui... Vigilant et zélé, le passeur se dépasse dans ce qui se passe... On ne cesse d'entendre ce chuchotement, ce tressaillement intérieur, parfois tel un cri, à travers la passe des chapitres. Ceux-ci essaient de témoigner diversement d'une expérience spirituelle personnelle. L'ouvrage développe une théologie plurielle du passage. Une phénoménologie de la vigilance et du zèle s'en dégage au fur et à mesure de ce qui se passe.

(Coll. Théologie Plurielle, 14.00 euros, 122 p.)

ISBN : 978-2-343-12134-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-003911-9

DELEUZE ET LE TEMPS

Bellos Stavroula

Face à la dispersion de la pensée, à cause et grâce aux nouvelles technologies, la puissance du temps de la pensée de Gilles Deleuze manifeste son actualité. Les objets virtuels des nouvelles technologies, par exemple, mais aussi l'ensemble des nouvelles technologies du numérique, nous forcent à repenser les notions de mouvement, d'espace et de temps. Gilles Deleuze a donc conceptualisé une philosophie qui actualise la virtualité de la pensée.

(Coll. Philosophies-Artistes, 12.00 euros, 86 p.)

ISBN : 978-2-343-12033-1, ISBN EBOOK : 978-2-14-004049-8

LE DUALISME ANTIRÉALISTE ET SEMI-EMPIRIQUE DE BERNARD VIDAL

De l'apeiron d'Anaximandre aux maîtres de la quantique et à l'empirisme de van Fraassen

Kaltcharel Fallander

Bernard Vidal axiomatise l'Être, l'Indéterminé, en deux hypostases, métaphore athée du monothéisme trinitaire. Elles s'imprègnent, donnant le réel, dont l'esprit qui détermine l'Être en divers. Esprit et matière se forment l'un l'autre. Il n'y a donc pas d'en soi, pas de rationnel absolu, pas d'unicité du modèle en recherche : au terme de sa quête l'esprit se retrouve lui-même.

(Coll. Ouverture Philosophique, 28.00 euros, 284 p.)

ISBN : 978-2-343-12048-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-003897-6

L'EMPIRE DU MÊME

Après la diversité

Rouget Patrice

Le processus industriel, qui introduit dans le monde naturel des choses d'un genre nouveau, les exemplaires, parfaitement identiques et interchangeables, est le signe et l'instrument d'une reconfiguration radicale de la nature, qui tend à la soumettre au principe du Même. Ainsi, l'évolution naturelle, comme source de nouveauté imprévisible, se trouve progressivement remplacée par l'innovation comme mode de devenir contrôlé.

(Coll. Ouverture Philosophique, 16.50 euros, 154 p.)

ISBN : 978-2-343-12174-1, ISBN EBOOK : 978-2-14-003948-5

EN MÉMOIRE DE GILBERT SIMONDON

Philosophe et psychologue français (1924-1989)

Jalley Emile

Gilbert Simondon (1924-1989) est un philosophe français qui appartient à la dernière génération, à l'articulation des années 1960, de ceux encore attachés au paradigme d'une démarche d'allure dialectique en philosophie (Bachelard, Merleau-Ponty, Sartre). L'ouvrage examine ici de ce point de vue les trois derniers titres parus de G. Simondon : *Sur la technique* (2014), *Sur la psychologie* (2015), *Sur la philosophie* (2016), avant de faire la revue des 17 ouvrages parus sur la pensée de G. Simondon entre 1993 et 2016.

(28.00 euros, 270 p.)

ISBN : 978-2-343-12222-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-003891-4

GENÈSE ET STRUCTURE

Déplacements post-structuraux, I – Deleuze, Derrida, Lyotard AU-DELÀ DES STRUCTURES

Déplacements post-structuraux, II – Deleuze, Derrida, Lyotard

Smith Claude

Ce travail tente de prendre la mesure de certaines des évolutions les plus significatives qui, sous le nom de « post-structuralisme », ont pu affecter la philosophie et la culture contemporaine dans son ensemble. Sont privilégiées des lectures suivies d'œuvres de Deleuze, Derrida et Lyotard, qui servent de fil directeur tout au long de l'étude. Dans le premier tome, c'est le couple « genèse et structure » qui est étudié. Dans le second tome, ce sont les points d'inflexion et les limites de ces trajectoires de pensée inédites qui sont étudiés, ouvrant de nouveaux champs de réflexion.

(Tome 1, Coll. Ouverture Philosophique, 24.50 euros, 242 p.)

ISBN : 978-2-343-11555-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-004002-3

(Tome 2, Coll. Ouverture Philosophique, 28.00 euros, 282 p.)

ISBN : 978-2-343-11556-6, ISBN EBOOK : 978-2-14-004003-0

L'HYPOTHÈSE PLATONICIENNE

Panopoulos Dimitra

Pour Deleuze et dans la postérité de Nietzsche, « la tâche de la philosophie moderne a été définie : renversement du platonisme ». Cet antiplatonisme aura culminé dans l'espace contemporain : à travers les multiples tentatives d'approprier Socrate à ce qui en serait la postérité morale adéquate, contre Platon. On oppose alors la méthode éthique et réfutative d'un Socrate réel, au dogmatisme de maîtrise du Socrate fictionné par Platon. Pourtant, c'est à une toute autre subjectivation qu'invite aujourd'hui une telle dialectique, pour une pensée renouvelée de l'absolu et de l'émancipation.

(Coll. Ouverture Philosophique, 30.00 euros, 298 p.)

ISBN : 978-2-343-11534-4, ISBN EBOOK : 978-2-14-003857-0

LE PASSAGE DU MUSÉE

Déotte Jean-Louis

Les récentes destructions d'œuvres au sein du musée de Mossoul, les attaques menées devant le Bardo à Tunis et la destruction partielle de Palmyre viennent rompre une certitude ancrée en Europe depuis la fin du XVIIIe siècle : celle de l'irréversibilité du mouvement « d'éducation esthétique de l'humanité ». Car le Musée, cette invention européenne, a donné une nouvelle assiette à l'art, qui de culturel est devenu culturel, qui de communautaire et devenu public, qui de réservé est devenu exposé au jugement de tous. Le musée est cet appareil démocratique qui a inventé l'esthétique moderne.

(Coll. Esthétiques, 13.00 euros, 106 p.)

ISBN : 978-2-343-12369-1, ISBN EBOOK : 978-2-14-003966-9

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT (1807)

Hegel Georg Wilhelm Friedrich - Traduction de Marc Géraud – Présentation d'Émile Jalley

La phénoménologie de l'esprit est le texte le plus traduit de Hegel depuis 75 ans, comme si cette œuvre exerçait une fascination liée à la recherche d'un « secret ». La nouvelle traduction de Marc Géraud diffère des précédentes en ce qu'elle tente d'approcher le texte de la manière la plus littérale possible, ce qui semble le seul moyen d'en améliorer l'accès encore aujourd'hui discuté. Une postface d'Émile Jalley s'efforce de contribuer à une compréhension encore meilleure du texte.

(Coll. Civilisation allemande, 39.00 euros, 480 p.)

ISBN : 978-2-343-12221-2, ISBN EBOOK : 978-2-14-003865-5

L'HARMATTAN ITALIA

Via Degli Artisti 15; 10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'HARMATTAN HONGRIE

Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN KINSHASA

185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala
Kinshasa, R.D. Congo
(00243) 998697603 ou (00243) 999229662

L'HARMATTAN CONGO

67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE

Almamy Rue KA 028, en face
du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 657 20 85 08 / 664 28 91 96
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN MALI

Rue 73, Porte 536, Niamakoro,
Cité Unicef, Bamako
Tél. 00 (223) 20205724 / +(223) 76378082
poudiougopaul@yahoo.fr
pp.harmattan@gmail.com

L'HARMATTAN CAMEROUN

TSINGA/FECAFOOT
BP 11486 Yaoundé
699198028/675441949
harmattancam@yahoo.com

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE

Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31
etien_nda@yahoo.fr

L'HARMATTAN BURKINA

Penou Achille Some
Ouagadougou
(+226) 70 26 88 27

L'HARMATTAN SÉNÉGAL

10 VDN en face Mermoz, après le pont de Fann
BP 45034 Dakar Fann
33 825 98 58 / 33 860 9858
senharmattan@gmail.com / senlibraire@gmail.com
www.harmattansenegal.com

