

Ouverture philosophique

*Collection dirigée par Aline Caillet, Dominique Chateau,
Jean-Marc Lachaud et Bruno Péquignot*

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes « professionnels » ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Joël BALAZUT, *Heidegger une philosophie de la présence*, 2013.

Sophie ASTIER-VEZON, *Sartre et la peinture. Pour une redéfinition de l'analogon pictural*, 2013.

Jordi COROMINAS, Joan Albert VICENS, Xavier Zubiri. *La solitude sonore (Tome 2 1931-1940)*, 2013.

Mara Magda MAFTEI, *Cioran et le rêve d'une génération perdue*, 2013.

Lou FERREIRA, *Oscar Wilde. Une esthétique de la tragédie, tome 2*, 2013.

Lou FERREIRA, *Oscar Wilde. Une philosophie de la provocation, tome 1*, 2013.

Denise MODIGLIANI, *Fragments pour une poétique du discours historique*, 2013.

Alain MULLER, *Pensée dialogique et langage dans la philosophie de Franz Rosenzweig*, 2013.

Jean-Jacques BAILLY, *Éros et infini. Tome 1 : le monde, le sujet, le sens*, 2013

Jean-Jacques BAILLY, *Éros et infini. Tome 2 : le sens, le signe, l'éros du bien et du mal*, 2013.

Éléonord WILLOT, *Light-Shows psychédéliques de San Francisco. LSD, art & rock'n'roll*, 2013.

PENSER
L'ÉPISTÉMO-LOGIQUE

© L'HARMATTAN, 2013
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

www.harmattan.fr
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-01220-9
EAN : 9782343012209

Sous la direction de
Marcel NGUIMBI

PENSER
L'ÉPISTÉMO-LOGIQUE

Hommage à Charles Zacharie Bowao

Préface du professeur Jean-Luc Aka-Evy

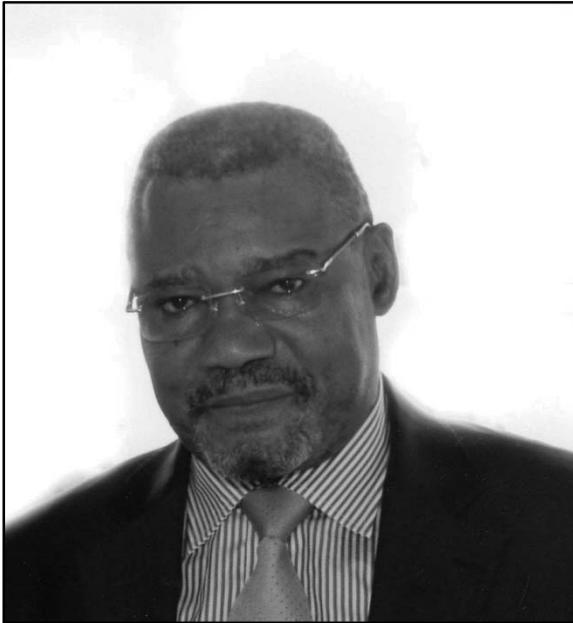
L'HARMATTAN

Du même auteur

La catégorie de l'espace chez Descartes. Pour une épistémologie non classique de la physique, Préface du Professeur Charles Zacharie Bowao, Paris, L'Harmattan, 2011, Collection « Logique-Sciences-Philosophie des sciences », 194 p.

Penser l'épistémologie de Karl Popper, Paris, L'Harmattan, 2012, Collection « Ouverture philosophique », 190 p.

*Nous remercions les éditeurs et les évaluateurs anonymes
pour leur précieuse expertise.*



Professeur Charles Zacharie BOWAO

Préface

Le présent ouvrage, intitulé *Penser l'épistémologique*, première production scientifique de la Formation Doctorale de Philosophie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, est l'œuvre d'un ensemble de chercheurs avertis aux jeux et enjeux de la philosophie, surtout dans ses multiples applications à la vie.

Produites sous la coordination du Professeur Marcel Nguimbi, Responsable du Master de Philosophie au sein de cette Formation Doctorale, les contributions au présent ouvrage relèvent entre autres de la première génération des Docteurs en Philosophie de l'Université Marien Ngouabi, dont nous présentons ci-après le titre de la Thèse et la date de la défense de celle-ci :

1. Nguimbi Marcel, *Karl Raimund Popper et le symbolisme logique*, 25 février 2006 ;
2. Nsonsissa Auguste, *Transdisciplinarité et transversalité épistémologiques chez Edgar Morin*, 10 juin 2006 ;
3. Gankama Laurent, *Rationalité, communication et droits de l'homme chez Jürgen Habermas*, 7 juin 2008 ;
4. Boboto Evariste Dupont, *Rationalité et irrationalité chez Gilles Gaston Granger*, 8 juin 2008 ;
5. Ndounia Amen Krishna, *Le mythe, l'homme et le monde : de la rationalité à la complexité du mythe chez Platon*, 7 février 2009 ;
6. Ampa Norbert, *Science et humanisme chez Karl Marx*, 28 février 2009 ;
7. Ngalebaye Didier, *Le projet de philosophie de la rigueur : avatars historiques, actualité et devenir*, 25 février 2012.

Par ailleurs, l'ouvrage bénéficie des contributions des *Doctorants* qui, pour la plupart, sont sur le point de boucler et défendre leurs thèses, à savoir :

1. Maguessa Ebomé Ghislain Thierry, *De la critique de la preuve à la théorie de l'argumentation chez Chaim Perelman* ;
2. Ondzé Yandza Miser, *La signification philosophique des paradoxes logiques chez Frege* ;
3. Dakoyi Toli Gildas, *L'accroissement des connaissances chez Jean Piaget* ;
4. Nzaba Michel Wilfrid, *Du relativisme des normes au réalisme dans l'épistémologie de Paul Karl Feyerabend* ;
5. Moussiessi Fabrice, *L'épistémologie non classique des mathématiques chez Imre Lakatos : présupposés ontologiques*.

L'ouvrage ouvre aussi une brèche à la contribution d'un ancien étudiant du Département de Philosophie, tout aussi moulé à la discipline de l'Ecole de Brazzaville, et, nourri à la métaphysique ; il s'agit du Docteur Maxime Akanis Akanokabia, aujourd'hui Assistant au Département de Philosophie, sur la base de sa thèse : *Le jeu comme procédé d'élaboration philosophique* (Paris I Panthéon-Sorbonne, 2009).

Dans le cadre de la coopération interuniversitaire, la formation de ces premières générations de Docteurs en Philosophie de l'Université Marien Ngouabi a bénéficié et continue de bénéficier de l'apport des formateurs des Universités du Sénégal, de France, du Burkina Faso, du Bénin, de Côte d'Ivoire, du Togo, du Cameroun, du Gabon et de la République Démocratique du Congo. Il s'agit notamment des Professeurs Sémou Pathé Guèye, Jean Loup Amselle, Nicolas Martin Granel, Shahid Rahman, Christian Berner, Cyrille B. Koné, Mahamadé Savadogo, Paulin Jidenu Hountondji, Yaovi Akakpo, Ebénézer Njoh-Mouellé, Emmanuel Malolo Dissakè, Pierre Nzinzi, Jean-Chrysostome Kapumba Akenda, Elie P. Ngoma-Binda, etc.

Ainsi, ces ressources humaines arrivent à maturité dans un contexte culturel marqué par la prévalence de *l'oralité*, qui appelle la nécessité de « *documenter* » les études pour les laisser à la disposition de la postérité, la faiblesse de la production scientifique locale, la forte demande des étudiants de disposer de la production scientifique de leurs « *professeurs* », en complément de la production internationale, faisant exigence.

De ce point de vue, *Penser l'épistémologie* signe et marque l'acte de naissance des productions de l'Ecole épistémologique de Brazzaville, ainsi que son engagement à contribuer désormais à la prise en charge conceptuelle de l'espace public national et à l'approvisionnement de la bibliothèque philosophique internationale, à partir d'une démarche problématologique consistant globalement à prendre triplement acte du *renoncement endogène de la science au déterminisme absolu* (tel qu'on peut le lire à travers les travaux de physique quantique, de physique ondulatoire et de physique relativiste, comme dans les figures non aristotéliennes de la logique chez Kurt Gödel...), de la *mort du positivisme logique*, constatée par Pierre Jacob¹ et du *surgissement du métaphysique au cœur même de la démarche scientifique*, ainsi que le relève Bernard d'Espagnat².

Par-delà ses ancrages problématologiques, l'Ecole de Brazzaville travaille à définir sa posture épistémique au moyen du concept principal d'« *épistémologie* », qui consacre transversalement et dialogiquement la complexité du discours philosophique contemporain, qu'elle déploie methodo-logiquement sur les problématiques abordées, les méthodes

¹ Pierre JACOB, *L'Empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Minuit, 1982.

² Bernard D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1980.

investies, les objectifs scientifiques poursuivis et les attentes parascientifiques placées dans cette démarche philosophique par la société.

Celle-ci a pour *ambition majeure* de re-questionner les rapports entre science et philosophie aujourd'hui, dans la perspective de *l'éthique* (universelle ?), envisagée comme horizon prospectif du sens historique de toutes les *activités* (intellectuelles/pratiques) et *techniques* humaines menées dans un monde désormais unifié en un « *village planétaire* » par les nouvelles technologies de l'information et de la communication, elles-mêmes appuyées sur les progrès constants de la *techno-science*.

Procéduralement, ce re-questionnement consiste en la « *dialogisation* » éthique de la finitude de la raison humaine face à la complexité croissante du réel (tant naturel que social), avec la conscience de la « *mort du positivisme* » et de la nécessité de poursuivre la « *chasse au réel* » (Platon), en capitalisant l'« *incertitude vertueuse* », sous la forme de la « *serendipity* », qui définit en dernière approximation le paradigme de *l'épistémologie de la complexité*, dans un entrelacement méthodologique qui est, en fait, *l'épistémologie-logique*, dont le présent livre est un plaidoyer constitutif.

Penser « *épistémologiquement* » le réel, c'est tenir l'éthique pour instrument précieux, permanent, récurrent, transversal et mondial, en vue de la construction d'une Humanité où la « *mondialisation* » vire intelligemment vers la « *mondialité* », en articulant la *tolérance trans-culturelle* vers un progrès partagé et désabusé du genre humain, sans cesse en construction.

Tels sont le contexte, l'esprit, l'objet et les attentes du présent ouvrage, dont la nature est de toujours « *oser penser, bousculer les certitudes établies, pour susciter quelques pistes nouvelles de réflexion* »³, en veillant à ce que les partenaires à cette aventure philosophique complexe se remettent perpétuellement en question face à une science qui se renouvelle et se réajuste en fonction de la complexité croissante des problématiques qu'elle aborde, qui appelle des investissements toujours colossaux, au regard desquels les Nations qui ne sauront pas consentir cet effort de financement de la Recherche risqueront d'aller au *commerce mondial des idées* uniquement pour acheter, sans avoir de quoi vendre. Là est, en somme, le défi majeur des nations dites « *en développement* ».

Toutefois, il s'impose de rappeler *hic et nunc*, que la tradition de l'enseignement de la logique, de l'épistémologie et de l'histoire des sciences remonte à la création même du Département de Philosophie, avec des enseignants tels que Marquety, Charles Stanislas Batthéas-Molomb, Prosper Martin N'gakegni, Oswald Gatoré, Patrice Boukaka, Sévère Sianard. En ce sens, l'actuelle Formation Doctorale de Philosophie est l'aboutissement de

³ Charles Zacharie BOWAO, *La mondialité entre histoire et avenir*, Paris, Paari, 2004, p. 15.

cette belle tradition. Et, si elle compte aujourd'hui trois Options⁴, c'est justement parce que d'énormes compétences se sont concomitamment déployées depuis la naissance du Département de Philosophie. Nous pensons, notamment, à Joseph Kouka Campo, Théophile Obenga, Madame Dumont, Père Mbvez, Durand Abel Mintsontsa (pour son Cours de Psychanalyse), Madame Didillon (en Initiation à la Psychologie), Messieurs Olassa et Antoine Ndinga Oba (pour le Cours de Linguistique).

Aujourd'hui, la Formation Doctorale de Philosophie compte six enseignants de rang magistral, que sont les Professeurs Théophile Obenga, Charles Zacharie Bowao, Jean Luc Aka Evy, Charles Thomas Kounkou, Marcel Nguimbi et Jean Claude Bayakissa ; elle devra en compter davantage bientôt.

*Jean Luc Aka Evy,
Professeur titulaire de Philosophie,
Brazzaville (Congo), juin 2013.*

⁴ Les trois Options sont ainsi dénommées : *Histoire de la philosophie et Métaphysique, Philosophie africaine et Esthétique, Logique, Epistémologie et Histoire des sciences.*

Présentation de l'ouvrage

Ceci est le premier ouvrage collectif produit au sein de la Formation Doctorale de Philosophie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville. Il est le fruit de la réflexion de quelques Enseignants-Chercheurs et de quelques Etudiants de cette Formation Doctorale, en hommage au Professeur Charles Zacharie Bowao, son initiateur. Comme des *Mélanges*, l'ouvrage est ouvert aux contributions scientifiques allant dans le sens vectoriel, d'une part, du centre d'intérêt du Laboratoire de Logique, Epistémologie et Histoire des Sciences, et d'autre part, de la recherche en Histoire de la philosophie et Métaphysique, notamment, sur le re-questionnement historique des rapports entre la science et la philosophie. Les contributeurs se reconnaissent, en d'autres termes, comme auteurs de toute réflexion qui s'inscrit en droite ligne, d'une part, de la problématique du Séminaire consistant en une réévaluation critique de la thématique traditionnelle et classique sur les rapports entre la philosophie et la science, à partir de ce qu'il est convenu de considérer comme étant d'ores et déjà le paradigme non classique d'une épistémologie de la complexité, et d'autre part de grands enjeux historiques de la pensée philosophico-métaphysique.

L'ouvrage porte le titre « *Penser l'épistémologie* ». Et pour cause ? C'est en reconnaissance à la direction rigoureuse de notre Maître, le Professeur Charles Zacharie Bowao, initiateur ici du concept d'« *épistémologie* », qui renvoie à une somme de considérations méthodologiques et théoriques devant être des appréhensions d'ordre à la fois épistémologique et logique, sur la diversité des régions épistémiques, telle qu'elle ouvre à des présupposés métaphysiques. Les productions, ici présentées, tiennent compte des exigences principielles du Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur (*CAMES*), en termes de systématisation et de capitalisation des résultats atteints par les uns et les autres depuis l'ouverture effective des activités de la Formation Doctorale, dans les années 2000-2001, d'une part, et des activités d'encadrement de la carrière des jeunes collègues, d'autre part.

Autour de C. Z. Bowao, nous avons voulu célébrer la philosophie comme un « questionnement » et un « mode de vie », à l'instar de la problématique du XXIII^e Congrès mondial de Philosophie tenu à Athènes (Grèce), du 4 au 10 août 2013. William L. McBride⁵ rappelait déjà une telle célébration comme cette atmosphère qui devrait être celle d'une célébration mutuelle de chacun, célébration de l'amour de cette sagesse appelée « la

⁵ Président du XXIII^e Congrès mondial de Philosophie.

philosophie » ; et, analogiquement pour nous, célébration de cet amour de l' « épistémo-logique » dans la rigueur du Maître.

Penser l'épistémo-logique est, à cet effet, l'œuvre d'un ensemble de chercheurs avertis aux jeux et enjeux de la philosophie, surtout dans ses multiples interactions avec la science, pour avoir compris que *science sans philosophie et philosophie sans science sont amputation du sens à la pensée et à la vie*.

L'ouvrage, qui comporte trois parties complémentaires, se présente ainsi qu'il suit :

1. Première Partie : Contributions sur « L'épistémologique ».

Ici, les contributeurs portent leurs réflexions sur les aspects gnoséologiques, méthodologiques, et donc épistémologiques de leurs recherches suivant l'orientation de la Thèse doctorale (pour les uns) ou du D.E.A. (pour les autres).

2. Deuxième Partie : Contributions sur « Le logique ».

Ici aussi, tout en obéissant à l'orientation de la Thèse ou du D.E.A., les contributeurs s'efforcent à axer leurs réflexions sur un ensemble de problématiques logiques incluant ce qu'il est convenu d'appeler « *le méta-logique* », en tant que procédé –certainement le plus efficace– pour étudier, clarifier, signifier et formaliser la vérité et la conséquence logiques, dans une modélisation logique dont les raisonnements peuvent être aussi bien monotoniques que non-monotoniques.

3. Troisième Partie : Contributions sur « L'Histoire de la philosophie et métaphysique »

Ici encore, les contributeurs orientent leurs réflexions sur des problématiques ressortissant de l'Histoire de la philosophie et Métaphysique, option de leurs recherches depuis le DE.A. ou le Master et la Thèse doctorale.

Chacune de ces trois parties est constituée d'un ensemble d'articles qui, pour certains, ouvrent à des pistes nouvelles dans le cheminement de leurs recherches, ou plutôt confortent leurs *idées* depuis la défense de la Thèse, et pour d'autres, est un re-travail critique, heuristique et holistique à la fois dans le cheminement de la recherche à mener depuis la production de la Maîtrise et/ou du Diplôme d'Etudes Approfondies/Master.

L'examen de ces différents articles devrait permettre au lecteur –de qui nous attendons de précieuses suggestions– de suivre critiquement le niveau des recherches que mènent leurs auteurs depuis un certain temps au sein de la Formation Doctorale de Philosophie, coordonnée par le Professeur Charles Zacharie Bowao, à qui nous dédions *methodo-logiquement* cette production de « *l'épistémo-logique* », pour avoir rendu possible

l'encadrement et libéré, à ce jour, six (6) Thèses doctorales d'Option « *Logique et Histoire des sciences* », puis deux (2) Thèses doctorales d'Option « *Histoire de la Philosophie et Métaphysique* ».

A propos du concept d'« *épistémo-logique* », le lecteur conviendra certainement avec nous que, dans ses travaux : *La Mondialité, entre histoire et avenir* (Préface de Souleymane Bachir Diagne, Paris, Editions Paari, Collection « Germod », 2004, 103 p.) ; *La Tolérance* (initialement leçon inaugurale prononcée à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, le 16 novembre 2006, à l'occasion de la Journée mondiale de la Philosophie, Brazzaville, Les Editions Hemar, Collection « Travaux et Conférences », 2007, 69 p.) et *Critique (s). 1. Ethique, Marx et Développement* (Brazzaville, Les Editions Hemar, Collection « Horizons critiques », 2007, 95 p.), Charles Zacharie Bowao inscrit toute sa production philosophico-scientifique sur une posture méthodologiquement constante, dans laquelle il combine nécessairement et critiquement des éléments conjoncteurs de quelque phénomène possible de la pensée, dans une argumentation aux raisonnements non-monotoniques. On en prendra, d'ailleurs, pour preuve cet extrait de la Préface de S. B. Diagne à *La Mondialité* lorsqu'il écrit : « *Charles Zacharie Bowao sait bien que la véritable question devant un monde qui devient un et où tout non seulement va vite mais va de plus en plus vite, est une question éthique. Elle est (...) dans l'attitude à adopter pour voir loin, voir large afin d'agir au présent sur nos conditions d'existence, pour faire advenir un autre monde* » (p.12).

Comment, donc, verrait-on « *loin* », « *large* », pour « *agir au présent* » (*hic et nunc* !), si tant est que l'on n'argumente pas *a priori* et « *ouvertement* », j'allais dire « *incertainement* », vu que les arguments utilisés sont non-monotoniques, s'attendant toujours à être « *corrigés* », en confrontation avec le point de vue de l'interlocuteur ? Ce sont des arguments qui s'attendent toujours à être « *(re) mis à jour* », lorsque surviennent des informations précédemment ignorées sur une situation existentielle quelconque. Des arguments, de nature complexe, produits pour évaluer et tester la pertinence d'une (des) affirmation (s), et qui sont des processus souvent analysés sous le terme commun de « *defeasible argumentation* ». C'est bien ici l'une des leçons fondamentales qu'enseigne la théorie poppérienne de la discussion rationnelle, comme une figure de la Logique des « *dialogues intelligents* ».

La preuve corollaire viendrait de l'auteur de *La Mondialité* lui-même, qui introduit son ouvrage par les mots suivants : « *Il en est de la nature comme il en est de l'histoire, personne ne peut, à propos, et quelle que soit la finesse de l'érudition manifestée, prétendre dire ou avoir le dernier mot. Il faut pourtant oser penser, oser bousculer les certitudes établies, pour susciter quelques pistes nouvelles de réflexion* » (p. 15).

Comment comprendrait-on autrement la substance de sa Thèse de Doctorat d'Etat sur *L'argumentation logique : dédale et pistes* (UCADD,

1995-1996), si ce n'est comme une masse critique des théories de/sur l'argumentation logique, depuis les formes de rhétorique argumentative gréco-latine, jusqu'aux formes contemporaines ponctuées par des théories du genre poppérien et perelmanien ?

L'« *épistémo-logique* » s'exprime avec prégnance, d'une thèse à l'autre, d'une théorie à une autre, d'une argumentation à une autre, d'un argument vers un autre, et cela, au cœur même de la pensée de C. Z. Bowao, comme une *interface* active et activée, pour finalement pousser vers plus d'ouverture d'esprit, en sortant davantage de la clôture identitaire. Au cœur de la pensée du philosophe logicien se modélise, donc, comme un point d'ancrage éthique, le concept d'« *épistémo-logique* » de façon qu'épistémologiquement et logiquement l'on en vienne à comprendre que, pour reprendre S. B. Diagne paraphrasant Papa Amadou Ndiaye, je ne suis que parce que ouvert à l'autre, puisque « *l'identité ne s'affirme pas à part soi, volets clos, mais est dans la relation à l'autre* » (*ibid.*, pp. 13 et 83). En voici là une « *argumentation without arguments* » que produit C. Z. Bowao par le moyen méthodo-logique (c'est-à-dire un canevas d'argumentation aux aspects à la fois méthodologiques et logiques) de la mise en œuvre de la notion d'« *épistémo-logique* ». C'est une argumentation dont les arguments sont en permanence défauts, avec des raisonnements par défaut qui, comme il en est de la procédure de démonstration par l'absurde, donnent perpétuellement l'occasion à l'argumentateur de se (re) mettre en question tout en (re) mettant à jour ses informations, lorsque cela s'impose. On pourrait en dire davantage sur l'« *épistémo-logique* »...

Ce rappel informatif est loin, sans doute –j'en conviens– d'être suffisamment pertinent aux yeux de ceux-là qui voudraient se spécialiser sur l'œuvre de C. Z. Bowao. Mais, eût-il été plus circonstancié, qu'il ne permettrait même pas de déterminer ce qui justifie sur nous l'énorme influence du Maître.

Les textes qui suivent dans cet essai collectif de réflexion abordent indifféremment des problématiques bien répertoriées dans la méthodologie, et suffisamment topiques, pour circonscrire l'impact de la pensée du Maître autour de ce qu'il appelle de tous ses vœux le *re-questionnement des « rapports philosophie-science », dans le cadre théorique bien pensé du paradigme non classique d'une épistémologie de la complexité*. L'ouverture ici faite, par exemple, au « *renversement de la métaphysique* » par un retournement discursif du penser nietzschéen est vraiment osée. Et, pour cause ?

Un projet en appelant un autre, nous élargirons davantage la pensée dans les productions futures, peut-être en la resserrant dans des réflexions thématiques.

Les études que nous présentons ici, rassemblées sous le chef de l'« *épistémo-logique* », ont été élaborées de la manière suivante :

Première Partie : L'épistémologique

1. Esquisses dialogiques entre causalité et complexité à partir de l'histoire et la philosophie des sciences

Pour *Auguste Nsonsissa*, au fur et à mesure que la pensée humaine évolue, l'homme se trouve confronté à de sérieux problèmes qui exigent de lui réflexion critique et prise de conscience. Les événements dans l'univers se succèdent, s'harmonisent et se créent suivant un ordre éternel et ininterrompu. L'homme, parce qu'il est fini, est incapable de changer le cours de l'histoire. Tout dans le cosmos poursuit un enchaînement successif de causes et d'effets. Rien n'arrive à l'existence sans que la cause première en soit à l'origine. C'est finalement le règne de la *causalité*. Celle-ci, en effet, se donne à comprendre comme une relation qui s'instaure entre la cause et l'effet, entre ce qui engendre et ce qui est engendré. Cette notion de causalité a été, et demeure au cœur des débats actuels, tant dans le domaine scientifique que dans celui philosophique. Toujours est-il que, les philosophes et les scientifiques arrivent difficilement à s'accorder sur le rôle, la portée, le statut et surtout la valeur de cette notion transversale et pluridisciplinaire. D'innombrables philosophes, à l'instar de Platon et bien d'autres, trouvent en la causalité la marque sinon la concrétisation de l'Idée, du Dieu-moteur. Ils pensent, en effet, que l'univers obéit à une puissance causale que l'homme ne peut en aucun cas changer. Or la causalité simple s'expose à la *complexité épistémologique*. C'est l'objet visé par cette réflexion.

2. La rationalité scientifique est-elle toujours déterminée ?

Dans cette contribution, *Laurent Gankama* tente de clarifier le rapport critique qui existe entre la tradition classique, fondée sur une approche déterministe de la rationalité scientifique, et la tradition non classique, tournée vers l'indéterminisme. Il s'agit non seulement de cerner la mutation qui a traversé l'esprit scientifique à partir des Temps contemporains, avec le changement de paradigme qui fait passer la recherche scientifique de la quête de la certitude à l'ouverture à l'incertitude, mais aussi de caractériser l'incertitude comme une vertu et une marque dominante de la science contemporaine, qui tend à s'éloigner des tendances absolutistes et dogmatistes pour s'ouvrir à la réfutabilité, au pluralisme et à la quête inachevée de sens.

3. La philosophie : l'une des sciences humaines ?

Ici, *Didier Ngalebaye* part du constat de la *variabilité* du statut et de la place institutionnels que les Etats du Monde font occuper à la Philosophie, dans le cadre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche scientifique,

en général ; *variabilité* aux termes de laquelle la Philosophie jouit d'une *autonomie institutionnelle* dans quelques rares Universités du Monde, comme l'Université Jean Moulin de Lion III, en France, où existe une *Faculté de Philosophie*, tandis que dans la plupart et le reste des cas, la recherche et l'enseignement philosophiques sont dilués dans le cadre des *Facultés des Lettres et Sciences Humaines*. Au regard de ce constat, et dans le but de comprendre la nature du lien et les raisons de la mise en contexte institutionnel de collaboration de la Philosophie avec ces autres formes de culture et d'expression de la pensée humaines que sont les *Lettres et Sciences Humaines*, d'une part, et de vérifier la pertinence épistémologique de ce positionnement institutionnel de la Philosophie, d'autre part, l'article déroule son enquête et conclut à la nécessité de l'autonomisation de la Philosophie, à travers la création de Facultés de Philosophie, afin de tenir compte de sa différence onto-logique d'avec les sciences humaines/sociales.

4. *Rationalité et rationalités*

La présente réflexion de *Michel Wilfrid Nzaba* vise à montrer combien la notion de « rationalité » est sujette à plusieurs interprétations, c'est-à-dire que la réflexion consiste à dégager le caractère transversal de la rationalité. La notion de rationalité touche à plusieurs champs de la connaissance. Ce qui lui assure une vision fondamentalement large et complexe. L'enjeu, c'est de dire le passage de la *rationalité* aux différentes formes de *rationalités* qui ressortissent par-delà le champ proprement philosophique.

5. *La science chez Gilles Gaston Granger*

Cette étude de *Gildas Dakoyi Toli* montre que, de nos jours, le caractère nécessaire de la science semble bien être le souci prédominant de tout amoureux du savoir. Mais, les réflexions relatives à sa nature et son étendue sont très multiples, en raison des motivations et enjeux qui animent le chercheur. Pour éviter de réfléchir sans repère, ce texte qui porte sur la *science* chez Granger n'a pas la prétention de dresser le portrait total de l'œuvre de Granger, encore moins sa conception de la science, mais plutôt de rendre compte de la portée épistémologique de quatre aspects essentiels qui relèvent de son ouvrage intitulé : *La Science et les sciences* (Paris, P.U.F., 1993).

6. *La théorie de l'émergence chez Karl Raimund Popper : une épistémologie dialogique ?*

L'épistémologie poppérienne est ici étudiée comme une philosophie de l'émergence scientifique. C'est une théorie évolutionniste qui est mise en jeu par *Fabrice Moussiessi* pour expliquer la manière dont les théories

émergent face aux problèmes auxquels elles sont confrontées. Puisque les théories sont considérées comme des produits artificiels semblables aux produits animaux, elles doivent s'adapter au monde en dépit des mutations, des bouleversements qui prennent corps dans le progrès scientifique. L'adaptation des théories implique directement leur résistance aux bouleversements scientifiques. Ainsi, l'effort à consentir et à investir pour promouvoir une épistémologie non classique de l'émergence se localise dans l'idée que les théories sont éliminées à partir de l'expérience qui constitue leur base empirique. Cela ouvre à une épistémologie de la discussion rationnelle dans la compréhension du monde 3, le monde du langage complexe de l'homme, monde des idées dans leur sens objectif. Le sujet connaissant, constructeur des théories, doit questionner le monde, tout en se demandant si une telle épistémologie sans sujet connaissant ne pourrait figurer comme une épistémologie dialogique. Cela explique que c'est l'argumentation logique qui se donne à lire comme une théorie émergentiste à partir de la discussion critique.

Deuxième Partie : *Le logique*

1. L'intelligence humaine face aux enjeux de l'Intelligence Artificielle

Après avoir rappelé que l'intelligence humaine (IH) est plus complexe que l'Intelligence Artificielle (IA), du fait que l'homme possède un « langage complexe » qui, contrairement aux animaux ou même à la machine (l'ordinateur, par exemple), lui permet d'accéder à de nombreux paramètres nouveaux dans ses raisonnements, ce que la machine ne saurait faire, puisque limitée aux paramètres de sa programmation par l'IH, *Marcel Nguimbi* montre l'utilité de l'IA en tant que forme d'inventions de l'être humain. En effet, en dépit de ce que les systèmes de l'IA dans leurs modélisations respectives servent à résoudre un certain nombre de problèmes existentiels de l'homme, ils aident aussi l'être humain à évoluer, à devenir une espèce humaine à intelligence évoluée : la robotique, par exemple, en fournirait bien la preuve. Mais, au-delà, les machines peuvent-elles penser ? Les ordinateurs peuvent-ils penser ? La question demeure prégnante.

2. La question de la référence chez Frege

Pour *Evariste Dupont Boboto*, la question de la référence est une question qui traverse plusieurs domaines de l'activité humaine. Mais, concernant le domaine philosophique ou strictement logique, Frege est l'un des penseurs modernes ayant abordé cette question. Sa principale source d'inspiration c'est la philosophie aristotélicienne de la logique. Cependant, à travers une étude analytico-critique, nous avons montré qu'en s'inspirant

d'Aristote, Frege ne lui est pas resté fidèle. Mais, sa nouvelle approche de la référence n'est pas non plus exempte de reproches car en voulant dépasser Aristote en élevant cette question à la dimension langagière, Frege n'a pas pour autant résolu le problème car le langage est une activité référentielle.

3. *Sur les chemins de Perelman*

Pour *Ghislain Thierry Maguessa Ebomé*, cette contribution doit se lire comme des prolégomènes à la pensée du philosophe belge. L'article rend compte et dégage les fondamentaux de la théorie de l'argumentation comprise comme critique du positivisme et de la rationalité classique, et fondement d'un nouvel humanisme porté par le dialogue. C'est le sens de la nouvelle rhétorique.

4. *La critique du langage chez Ludwig Wittgenstein*

Pour *Miser Ondzé Yandza*, le primat que la tradition métaphysique avait jusque-là accordé à l'Être, comme le seul objet d'étude de la philosophie, a permis à Wittgenstein de constater que les contradictions qui naissent en philosophie proviennent d'un *mauvais usage du langage*. C'est ainsi que Wittgenstein va procéder à une analyse logique du langage philosophique afin de montrer que ce langage souffre d'un défaut logique lié à son caractère trop abstrait. Pareille analyse permet de comprendre que, loin de n'être qu'un simple moyen de communication, le langage est ainsi un objet d'étude de la philosophie. Ce changement d'objet d'étude de la philosophie constitue un renversement épistémologique qui conduit Wittgenstein à considérer la philosophie comme une activité de clarification des énoncés. La critique du langage que nous examinons ici permet de retenir que celle-ci a pour souci majeur de rendre le langage philosophique plus clair, plus précis et plus rigoureux. Cette critique du langage se focalise donc sur deux axes : l'axe de la philosophie de la logique, qui étudie le langage scientifique, et l'axe de la philosophie du langage ordinaire en tant que théorie des jeux de langage. Tout cela a pour but de rendre le langage plus clair quel que soit le contexte de son usage.

Troisième Partie : *Histoire de la philosophie et Métaphysique*

1. *Du carré logique au carré magique. Parallélisme entre la pensée mythique et la pensée rationnelle*

De l'ordre mathématique, le carré traduit la quadruplicité : une représentation de l'unicité ou de l'association de quatre éléments suivant le principe à la fois de l'égalité et de l'équidistance. Ainsi, selon *Amen Krishna Ndounia*, ne devant être entrevu que du point de vue de la pensée, le carré est

essentiellement de l'univers de la logique. Or, en tant que forme, le carré conjugue à la fois la dimension algébrique (celle de nombre) et la dimension géométrique (celle de figure). Aussi peut-il être envisagé sous diverses formes. Et, de l'histoire de la pensée logique, deux figures du carré exigent quelque attention particulière : le « carré logique » et le « carré magique » comme deux types de langage. En effet, si, se limitant à la dimension formelle, le « *carré logique* » constitue une possibilité de matérialisation des quatre types de propositions en dehors desquelles aucun discours logique ne saurait se construire, à savoir : l'universelle affirmative, l'universelle négative, la particulière affirmative et la particulière négative, le « carré magique », lui, sur la base du principe d'identité, rend compte de l'équidistance entre la forme et le contenu et paraît, de ce fait, essentiellement « carré », donnant ainsi la possibilité d'une lecture pluridimensionnelle. Cette équidistance du carré magique entre sa forme et son contenu est sans doute ce sur quoi repose sa valeur métaphysique. Aussi les Anciens s'en sont-ils servis, entre autres, non seulement comme moyen de communion avec l'Univers, mais aussi comme principe symbolique de réalisation de leurs activités spirituelles ou matérielles, notamment les grandes merveilles antiques.

2. *Nietzsche et l'inversion de la métaphysique*

Ce texte se donne pour tâche de comprendre le projet ambitieux de Nietzsche dans son rapport à la question métaphysique. Comment dépasser la question des oppositions bien/mal, faux/vrai, Sensible/intelligible, tout en réhabilitant l'ici-bas ? Pour *Maxime Akanokabia Akanis*, le projet nietzschéen est simple et ambitieux car il s'agit de dépasser la métaphysique classique, et de redonner de l'épaisseur au sensible, à l'apparence contrairement au platonisme qui ne surestime que l'au-delà. L'ambition est donc d'opérer ce que l'on appelle par renversement, inversion sinon par achèvement de la métaphysique. Cet achèvement ne peut nullement se faire sans un travail généalogique, d'où l'intérêt pour nous de dialoguer avec la tradition métaphysique, afin de mettre en place une métaphysique de la vie, c'est-à-dire de la volonté de puissance.

3. *L'Histoire*

Pour *Norbert Ampa*, si l'homme est considéré à juste titre comme un être naturel parce que mû par la même nécessité biologique que les autres animaux, il s'en distingue foncièrement par l'inscription de ses pratiques et ses connaissances dans la temporalité ou dans l'histoire. L'histoire, la

relativité historique, devient la détermination essentielle de l'être humain, sa vérité. C'est au cours de son développement historique que l'homme est parvenu à s'élever progressivement à la culture. Ainsi, penser l'histoire c'est chercher à mieux comprendre la réalité humaine dans son historicité ou son devenir. En d'autres termes, l'histoire est un concept qui a un contenu tridimensionnel, ontologique, épistémologique et méthodologique. Car, elle entend donner une réponse à la question liée à la nature de l'homme, au sens de son existence. Elle se propose par ailleurs d'être une connaissance scientifique des faits humains passés, présents et futurs et une méthode d'analyse des sociétés existantes en vue de leur progrès.

*Marcel Nguimbi,
Maître de Conférences de Philosophie,
Athènes (Grèce), août 2013.*

Première Partie
L'épistémologique

Esquisses dialogiques entre causalité et complexité à partir de l'histoire et la philosophie des sciences

Auguste Nsonsissa

Introduction

Dans *La Physique*⁶, Aristote dénombre quatre types de causes : la cause *matérielle*, qui renvoie à l'idée d'un marbre, pour le cas d'une statue ; la cause *efficiente*, assimilable à la force exercée sur le marbre par les instruments du sculpteur ; la cause *formelle* qui, quant à elle, est la forme idéalisée de l'objet final, et la cause *finale*, qui indique le motif en vue duquel est produite l'œuvre. Ces quatre types de cause sont effectivement à l'origine de tout mouvement et de tout changement. La notion de causalité est ainsi attirante et passionnante. Elle a été thématifiée par des historiens et philosophes des sciences. Pour ma part, j'ai choisi de l'interroger à partir de *La Méthode 1. La Nature de la nature*⁷ d'Edgar Morin, qui consacre la deuxième partie de cet ouvrage à la *notion de causalité*, sans la rejeter en bloc comme l'ont fait certains positivistes, mais sans non plus adhérer à la conception classique : « *telle cause, tel effet* ». Pour ce faire, il dénonce le caractère linéaire, statique, rigide et unidirectionnel de la *relation cause-effet*, qui mutile, dénature et dérange la science du complexe et son concepteur qu'est le sujet. Morin considère la causalité comme un véritable problème épistémologique⁸.

Il faut, dès lors, mieux reconsidérer, dans toute sa profondeur, la notion de causalité, dans l'objectif principal de dégager sa *valeur* et sa *portée complexe* au cœur de la philosophie contemporaine des sciences. Et, *l'unique* moyen de la reconsidérer est de concevoir l'univers en rapport avec le désordre. L'urgence s'impose au philosophe contemporain des sciences de considérer l'ordre et le désordre à la fois comme *antagonistes* et *complémentaires*. Le désordre, l'incertitude, l'aléa, doivent cesser de demeurer des bruits, des manquements pour devenir des éléments constitutifs de l'harmonie et de l'organisation. Aussi, la meilleure causalité est, et surtout, sera celle qui accrédite le sujet, le remet au centre de la réflexion scientifique. La succession des événements, la relation causale doivent être interprétées par ce dernier. Tout doit partir de son *intérieurité*, conçue comme instance positive, devant faire fi de tout ce que lui produit l'extérieur, en tant que faisant signe vers l'erreur. Comme telles, *la valeur et la portée de la causalité ne seront effectives que lorsque le sujet prendra*

⁶ ARISTOTE, *Leçons de physique*, tr. fr. de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Press Pocket, 1990, p. 19.

⁷ E. MORIN, *La Méthode 1. La Nature de la nature*, op. cit. p. 257.

⁸ *Ibid.*, p. 9.

conscience du véritable paradoxe qui règne entre la cause et l'effet. Morin parle effectivement d'une *causalité complexe*⁹, où la cause cesse d'être la cause de l'effet pour devenir elle-même effet. Et, celui-ci, au nom du désordre, parvient à donner naissance à plusieurs causes. Il faut s'attendre, dans cette causalité complexe, à des éléments hautement complexes. Il n'y a plus à concevoir la cause comme première par rapport à l'effet. Pour Morin, la causalité n'est plus linéaire, immobile, mais plutôt trans-directionnelle et mouvante.

Au double point de vue épistémologique et philosophique, j'ai choisi de souligner l'importance de l'article de Jacques Bouveresse intitulé : « *Déterminisme et causalité* »¹⁰ où, renvoyant directement à Moritz Schlick, ce texte montre comment la tâche de la philosophie de la nature n'est pas de *se prononcer sur la validité du principe de causalité*, mais de *clarifier son sens*, par la réduction de la notion de causalité à celle de « *nomicité* ». Cette réflexion épistémologique tirée de la conception de la causalité humienne s'est trouvée au centre des sujets qui ont aussi préoccupé des épistémologues qui ont signé *l'ouvrage collectif*¹¹ que j'ai exploité. Il s'est agi principalement d'une orientation théorique et principielle de la causalité. C'est ce que suggère également l'hypothèse structuraliste vérifiée par Jean C. Kapumba Akenda¹².

La *question directrice* qui se pose en tout état de cause est la suivante : *la causalité peut-elle ne pas être universelle ?* Je me propose de vérifier la spécificité de trois éléments de complexité épistémologique selon Morin : l'endo-causalité, l'exo-causalité et la reliance-endo-exo-causalité. Après les avoir examinés, il me reviendra de penser la causalité complexe comme quête d'un nouveau postulat d'intelligibilité de la nature dont l'idée première est dans la nature de la nature.

Seulement, il n'existe pas une théorie de la causalité complexe chez Morin, si ce n'est à titre de perspectives pour un nouveau paradigme. Deux constats s'imposent : d'abord, Morin s'est préoccupé de la causalité beaucoup plus dans les sciences physico-chimiques que dans les sciences anthropo-sociales. Cela confère à cette notion une portée à la fois philosophique et épistémologique. L'idée de nature rend intelligible le mouvement de la causalité : du simple au complexe.

C'est pourquoi, je me suis intéressé à ce principe qui donne accès à la réflexion philosophique de Morin dont l'œuvre semble être réduite, à tort par

⁹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰ J. BOUVERESSE, « Déterminisme et causalité », in *Les Etudes philosophiques, Schlick et le tournant de la philosophie*, Revue trimestrielle, n° 3, Paris, PUF, 2001, pp. 303-348.

¹¹ Th. S. KUHN, « Les notions de causalité dans le développement de la physique. » *Les théories de la causalité*, Bibliothèque scientifique internationale. Etude d'épistémologie génétique, Paris, P.U.F, 1971, p. 16.

¹² J. C. KAPUMBA AKENDA, *Epistémologie structuraliste et comparée*, Kinshasa, Faculté catholique, 2004, p. 182.

certaines critiques, uniquement à la sociologie et à l'anthropologie de la connaissance, sous le prétexte que le contenu philosophique qu'il donne aux concepts mis en avant dans sa méthode de la complexité ne serait pas pertinent. Or, sa théorie rationnelle de la causalité débouche donc sur une « *organisationnologie* »¹³. J'ai choisi d'appliquer à ce travail la méthode de la complexité qui est au cœur même de l'œuvre de Morin¹⁴.

I. *Causalité et simplicité*

Vouloir traiter de la notion de causalité sans au préalable remonter l'histoire de la philosophie, ce serait méconnaître les multiples traitements auxquels elle a été soumise. Pour cela, il sera question dans cette partie, de dégager ses différentes approches, en vue d'en indiquer la genèse et la structure.

I. 1- *Considérations philosophiques de la causalité simple*

La certitude de nos rapports avec le monde se fonde sur la connaissance de la causalité. Celle-ci se donne à voir comme l'origine de tout phénomène, dans le but duquel une chose, c'est-à-dire la cause, engendre nécessairement une autre, et donc l'effet. C'est précisément la particularité de la causalité qui consiste dans l'engendrement et la détermination d'un phénomène par un autre. Il serait absurde de concevoir un phénomène, un élément qui arrive à l'existence sans l'appui d'un autre. Tout se passe comme si la relation causale relevait d'un *caractère universel*, puisqu'aussi longtemps que la cause apparaît, l'effet s'ensuit inévitablement. Il ressort de là l'hypothèse selon laquelle la cause est ce qui donne nécessairement naissance à l'effet. On parlerait finalement d'une *liaison médiate* qui se résume dans le procédé suivant : Si A est la cause de B et B la cause de C, A peut être considéré comme la cause de C. L'on se rend compte, à travers ce procédé qu'en étant la cause de B, A a aussi une influence sur C qui, d'ailleurs, dans la logique de la liaison nécessaire, a été engendré par B. Mais, comme tout est parti de A, C subit la pression de A.

Ainsi, la relation causale, justifiée par l'influence de la cause sur l'effet, a préoccupé d'innombrables philosophes classiques qui trouvent en la causalité la marque effective d'une rationalité scientifique. Ils conçoivent le monde comme le reflet d'une harmonie, d'une organisation divine. En effet, la nature obéit à un ordre éternel, qui fait que tel événement arrive nécessairement et que rien n'arrive à l'effet sans l'accord de la cause agissante. Le hasard, semble-t-il, est écarté, au point où toute attente et

¹³ E. M. BANYWESIZE, *Le complexe. Contribution à l'avènement de l'organisation chez Edgar Morin*, Préface d'Edgar Morin, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 185.

¹⁴ E. MORIN, *L'intelligence de la complexité* ; en collaboration avec J.-L. Le Moigne, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 163.

aspiration humaines regorgent d'un sens caché. Cependant, *l'hypothèse de la téléologie et celle d'une éventuelle finalité sont vérifiées*. Comme tel, le processus par lequel la cause donne naissance à l'effet poursuit les différentes étapes temporelles¹⁵. La causalité est un acte lié à un autre, et qui appelle à la vie quelque chose de nouveau en transformant une éventualité en réalité. La cause intervient toujours comme principe actif et premier par rapport à l'effet.

Par ailleurs, la conception rationnelle de la causalité a été au cœur, d'ores et déjà, des écrits des *présocratiques*. Ceux-ci ont fait des éléments naturels des causes suprêmes de toute apparition. L'*eau* pour *Thalès* est la source de toute chose, l'organisatrice et le fondement de tout phénomène. Tout part d'elle et se termine par elle. Mais, il reste que l'eau reçoit une puissance intrinsèque d'un être surnaturel qui fait d'elle le moteur de toute chose¹⁶. *Héraclite* de son côté prône le *feu* comme étant l'élément éternel et le garant de l'harmonie¹⁷. Il reste que ce qu'il faut rechercher dans la relation cause-effet, c'est la cause éternelle, suprême. Cela fait que l'effet soit ce qu'il est effectivement, et non autrement. Il faut, au préalable, comprendre le "*pourquoi*" de tel ou tel avènement, avant de prétendre en faire une analyse profonde. Sous ce prisme, *Platon*¹⁸ va également faire du principe de causalité son principal champ de réflexion, en orientant principalement ses critiques à l'endroit d'Anaxagore, et en pensant, en effet, que ce dernier n'a pas réellement compris le principe de causalité. Le *déterminisme mécanique* d'Anaxagore ne se situe pas au rang de la spécificité pure. En prônant l'intelligence suprême comme cause de tout phénomène, Anaxagore n'a pas rendu explicite la *notion d'intelligence*, et, il n'a pas donné la raison des choses. Alors, Platon va déplorer le fait qu'*Anaxagore* n'ait pas pu distinguer les causes physiques des causes véritables.

Or, les causes physiques, telles que l'émission de l'air, l'articulation des os, ne sont elles-mêmes que des effets, parce qu'elles sont incapables de démontrer "*pourquoi*" le fondement ontologique de l'émission de l'air ou de l'articulation des os. Tout ce que produit le déterminisme mécanique n'est, somme toute, qu'illusion, par le simple fait que ses réalisations ne sont que des pseudo-causes. Et, la nature, quoiqu'il arrive, suit un ordre établi d'avance. L'effet n'est que le reflet de la cause, puisque les véritables causes, celles qui sont intelligentes, sont des causes finales, qui s'expriment dans le *principe du meilleur*. Elles disent pourquoi tel ou tel événement arrive¹⁹. L'intelligence d'Anaxagore ne saurait donner une explication

¹⁵ A. SPIRKINE, *Le matérialisme dialectique*, trad. du russe par Alexandre Karamanov et Alexandre Khaïtsman, Moscou, Progrès, 1986, p. 104.

¹⁶ J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 46.

¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸ PLATON, *Phédon*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, tome 1, p. 825.

¹⁹ *Ibid.*

correcte de la notion de causalité. Affirmer que la terre est ronde, que le soleil est le centre de toutes choses, par exemple, n'est pas justifié par Anaxagore qui n'a pas pu donner les raisons véritables qui font que celles-ci soient ainsi. En effet, la notion de causalité a été également thématifiée par Aristote²⁰. Dans son œuvre, cette notion aura une portée considérable. La relation cause-effet touche presque toutes les sphères de la vie. Cette relation se donne à voir aux yeux d'Aristote comme une nécessité. Rien ne (se) meut qui ne soit au préalable mû par quelque chose d'autre de supérieur. L'effet n'apparaît que suivant la cause.

Aristote procède au dénombrement des *quatre principales causes*²¹. Morin dénonce ainsi qu'il suit l'influence d'Aristote sur la science classique : « *Le principe d'explication de la science classique voyait dans l'apparition d'une contradiction le signe d'une erreur de pensée et supposait que l'univers obéissait à la logique aristotélicienne* »²². Cette logique simplifiante a été au centre du *paradigme de simplicité*. Elle implique la conception d'un univers cohérent, ordonné, accessible à la pensée, et surtout à l'abri de toute contradiction. C'est le règne de la *rationalité close*, de l'objectivité pure. Aucune découverte ne pouvait être possible sans qu'elle ne prenne pour modèle la science aristotélicienne. C'est non sans raison que Morin va considérer *Athènes et Paris*²³, c'est-à-dire Aristote et Descartes comme deux sites fondateurs de la science classique. D'ailleurs, Aristote conçoit la cause comme « *l'élément intrinsèque dont une chose est faite ; c'est en ce sens qu'on peut dire de l'airain qu'il est cause de la statue, ce dont il est la matière ; de l'argent qu'il est cause de la coupe qui en est faite* »²⁴. Aristote accorde une place de choix à la cause par rapport à l'effet. Il la conçoit comme la marque originale, primitive et essentielle d'une chose. C'est à partir d'elle que tel ou tel phénomène vient à l'existence. Parce qu'elle est primordiale par rapport à l'effet, la cause, selon Aristote, s'approprie le statut d'essence, de principe²⁵. La cause est ce qui donne vie et sens à la chose qui apparaît. Grâce à elle, le mouvement et le changement se font sentir. La connaissance initiale renvoie à la connaissance essentielle, organisatrice. *La cause est, donc, la garante de l'ordre, de l'harmonie*. Elle est aussi la source du repos. Un tel privilège échoit à la science classique²⁶. Il s'ensuit que la conception aristotélicienne de la causalité n'est pas trop éloignée de celle de Platon, avec lequel, il a en commun la recherche du "pourquoi" de tel ou tel avènement. "Pourquoi il y a-t-il eu ceci ou cela" ?

²⁰ ARISTOTE, *Leçons de physique*, op. cit., p. 19.

²¹ *Ibid.*

²² E. MORIN, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1990, p. 28.

²³ E. M. BANYWESIZE, *Le complexe. Contribution à l'avènement de l'organisation chez E. Morin*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 32.

²⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction française J. Barthélémy, Paris, Pocket, 1991, p. 162.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 163.

Telle est la sempiternelle interrogation qu'il faut poser, si l'on veut rechercher la cause d'une chose²⁷.

Cette *question du "pourquoi"* exige du philosophe et du scientifique qu'on suive une chaîne, et qu'on remonte de manière à ce qu'on arrive jusqu'à la cause qui cause les autres causes sans qu'elle ne soit elle-même causée. Une telle cause s'identifie au « Dieu-moteur ». C'est à dessein qu'Aristote témoigne d'une certaine critique à l'égard de ses *prédécesseurs*. Dans le livre Δ de la *Métaphysique*, en effet, Aristote reproche à ces derniers leur manque de sérieux, pour avoir adulé quelques éléments naturels qu'ils considéraient comme principe premier, mais sans pour autant donner le pourquoi de leur existence²⁸. *La loi de causalité obéit à un rythme éternel, à telle enseigne qu'aucun système ne peut s'en échapper*. Il se passe qu'en prônant l'amour comme étant le principe du bien, sinon le bien comme principe, *Empédocle*, d'après Aristote, n'apprend rien de nouveau sur la façon dont cet amour peut être. Aristote va, pour ce faire, reprocher Anaxagore qui, pense-t-il, confond l'intelligence avec ce qui la produit, mieux, avec ce qu'est la cause suprême. *Une telle façon de faire est manifeste chez presque tous les philosophes présocratiques*²⁹.

Quoiqu'il en soit, Aristote recherche dans la relation cause-effet, le principe suprême, la cause éternelle qui rende possible l'effet. On parlerait finalement d'une nécessité imposante entre la cause et l'effet. Le pourquoi des choses dont parle Aristote donne lieu à un présupposé métaphysique. Il suffit seulement d'obéir à cette succession causale pour voir les lois de la nature s'offrir au savant. L'on peut comprendre les réalités intelligibles à partir de l'acceptation de la cohérence et de l'ordre naturels. Edgar Morin déplore cette attitude simpliste de la science classique. Il affirme : « *La science classique dissolvait la complexité apparente des phénomènes pour révéler la simplicité cachée des Lois immuables de la Nature* »³⁰. A en croire Morin, *la science classique, telle que conçue par Aristote, a cru rendre la nature accessible, et surtout compréhensible par tous, tout en ignorant la complexité qui commande cette nature*. Telle est la raison pour laquelle Morin s'est donné pour tâche de *relativiser ce principe classique, dans l'objectif principal de mettre fin au postulat d'universalité*. Quoique Morin n'élabore pas directement une théorie rationnelle de la causalité, néanmoins, il l'annonce en termes de perspectives, afin d'éviter de tomber dans le piège de la simplification systématique : « *Ainsi, non seulement je n'exclus pas, mais je pressens que la vision du monde devra encore se transformer et se relativiser. Comme toujours, le changement théorique viendra de la dialectique entre des découvertes stupéfiantes et une nouvelle façon de*

²⁷*Ibid.*, p. 164.

²⁸*Ibid.*, p. 427.

²⁹*Ibid.*, p. 427.

³⁰E. MORIN, *Science avec conscience*, Nouvelle édition, op. cit., p. 8.

concevoir les évidences »³¹. Cette nouvelle façon de concevoir les évidences n'aura qu'à éviter la saisie immédiate de la vérité. Mais, Aristote pense, en effet, qu'une fois la cause véritable dénichée, on peut cependant atteindre la vérité³².

Il ressort que la cause est toujours première par rapport à l'effet. C'est effectivement grâce à elle que la vérité d'un raisonnement est possible. Sur ce, *le principe de causalité chez Aristote se fonde sur la nécessité*, pour laquelle l'œuvre d'Aristote sera chaleureusement accueillie et interprétée aussi bien par les philosophes que par les hommes de sciences. Pour preuve, Léon Robin va consacrer des réflexions entières à la conception aristotélicienne de la causalité. Pour Robin, en effet, la notion de cause assure la même fonction que le moyen-terme dans la syllogistique aristotélicienne. Dans la mesure où le moyen-terme apparaît aussi bien dans la mineure que dans la majeure, Aristote le considère comme ce qui coordonne tout le syllogisme. Tout se passe comme si le moyen-terme, tout comme la cause, requérait un caractère métaphysique. Mieux, le moyen-terme devient ce à partir de quoi le syllogisme devient possible. Ce moyen-terme donne sens et valeur au syllogisme. Il oriente, commande et domine la syllogistique³³. L'idée qui ressort de cet aphorisme est qu'Aristote, selon Robin, concède au moyen terme, dans sa syllogistique, le même rôle que celui de la cause par rapport à l'effet. Le moyen-terme devient la cause qui s'identifie à celle-ci, en ceci qu'il donne sens et valeur à toute la syllogistique³⁴.

On peut prendre pour exemple le syllogisme catégorique de la première figure, BARBARA, où le moyen-terme est sujet-prédicat. Et, les propositions de cette première figure sont universelles et affirmatives. Ici, la première figure apparaît comme un axiome, puisqu'elle est parfaite. L'on se rend finalement compte que Léon Robin reconnaît la place de la cause dans le principe. Et, c'est justement parce que la cause est première, essentielle, primordiale par rapport à l'effet, que le moyen-terme aura aussi la même fonction. C'est dire, à cet effet, que le moyen-terme est aussi premier, essentiel, et bien sûr primordial par rapport aux grand et petit termes. Le moyen-terme devient en un moment l'intermédiaire explicatif de la spécification d'un sujet et de l'attribution d'un prédicat à ce sujet³⁵. Ainsi, la syllogistique aristotélicienne, à y regarder de plus près, est la manifestation de la vérité. Aucune affirmation n'est prise en compte sans qu'elle ne soit au préalable vérifiée par le moyen-terme.

³¹ E. MORIN, *La Méthode I. La Nature de la Nature*, op. cit., p. 66.

³² ARISTOTE, *La Métaphysique*, op. cit., p. 86.

³³ L. ROBIN, *Pensée hellénique. Des origines à Epicure*, Paris, PUF, 1941, p. 427

³⁴ *Ibid.*, p. 426.

³⁵ *Ibid.*, p. 430.

Léon Robin considère la fonction essentielle du savoir chez Aristote comme la connaissance du pourquoi. Or, le *pourquoi* signifie recherche de la cause, de l'essence. Car, cette recherche n'est réservée qu'aux syllogismes de la première figure. Et cette priorité dévolue aux syllogismes de la première figure s'explique³⁶. La cause joue le même rôle que le moyen-terme dans le syllogisme catégorique. La cause, tout comme le moyen-terme, renvoie à l'essence, à la substance.

De même, la conception aristotélicienne de la causalité a été aussi commentée par Miguel Espinoza. Pour lui, ce qui caractérise la causalité chez Aristote, c'est son caractère nécessaire et éternel. Tout ce qui arrive, arrive par nécessité. Et, l'effet, en lui-même, n'a de sens que par rapport à la cause, sans laquelle on ne saurait penser l'effet. La nature est, pour ce faire, réglementée, ordonnée³⁷. La causalité a, non seulement, une dimension nécessaire, mais aussi et surtout une dimension métaphysique. La nature est régie par un ordre auquel obéit toute application. Dans la mesure où la nature est intelligible, la raison, la signification, et la vérité sont des propriétés intrinsèques des systèmes naturels, la métaphysique apparaît comme le lieu d'intelligibilité de toute cause³⁸. Ici, la métaphysique est un moment rationnel de la connaissance, tout en étant une instance à partir de laquelle on pense la nature, qui devient ainsi accessible à l'esprit humain, du moment où le cours des choses devient clair³⁹. Les quatre causes aristotéliciennes ne trouvent leur sens que dans la forme de la nature. La relation cause-effet fonctionne dans un espace donné. *C'est pourquoi Aristote s'est opposé à son maître Platon, qui avait un mépris pour le monde sensible ou physique. L'on peut dire que tout, pour Aristote, part du phénomène, du réel avant d'échouer dans les confins de l'abstrait. Comme tel, le réel se manifeste dans les phénomènes concrets et son unité intelligible, son logos, est saisi par les lois de la nature. L'effet n'apparaît pas fortuitement sans l'accord de la cause. La nature revêt un ordre intrinsèque.*

Cependant, le principe de causalité, parce qu'il commande tout le processus naturel, a attiré l'attention critique de David Hume³. Pour lui, la causalité ne saurait être une entité métaphysique et téléologique. Mieux, la relation cause-effet n'obéit à aucun ordre transcendant, mais plutôt à une simple nécessité inhérente et intrinsèque à tout phénomène. Dans la mesure où tel ou tel événement arrive *très souvent*, et parce que cela s'était déjà produit, on peut *par habitude* connaître l'apparition future. *L'expérience des choses passées peut conduire à déduire l'existence prochaine.* Aussi, la nature n'est qu'un chassé-croisé entre ce qui était arrivé et ce qui arrivera.

³⁶ *Ibid.*, p. 431.

³⁷ M. ESPINOZA, *Théorie de l'intelligibilité*, Toulouse, Ed. Universitaire du Sud, 1994, p. 44.

³⁸ *Ibid.*, p. 43.

³⁹ *Ibid.*, p. 23.

Une telle harmonie temporelle va le pousser à privilégier l'expérience, l'accoutumance, l'habitude⁴⁰. Hume accorde une place de choix au principe de causalité. Un tel crédit n'explique en rien que les actions des hommes soient gouvernées par un Dieu, justement parce que ceux-ci savent d'avance ce qui adviendra. C'est une véritable *absurdité*, pense Hume, que de croire que le présent est naturellement étranger à l'homme, et, le passé n'est qu'illusion, puisqu'il ne le retrouvera jamais⁴¹.

Par ailleurs, Hume s'insurge contre ceux qui pensent que tout ce que révèle l'expérience, les sens n'est qu'illusion. Pour lui, en effet, c'est par le biais de l'expérience, que l'homme peut déceler les merveilles, les miracles de la nature. Qui pis est, Hume demeure sous le joug de la logique ou de la cause aristotélicienne. En considérant la nature comme expérimentale, il semble ignorer la place de l'aléa, de l'incertitude. Or, la nature est si changeante, si complexe qu'il paraît complexe d'inférer à l'avènement de quelque chose. A cet effet, Morin pense que « *Le milieu, c'est le lieu de rencontres et interactions événementielles d'où vont découler disparition ou promotion des espèces* »⁴².

Par conséquent, fonder sa réflexion sur l'expérience, par-delà tout le milieu, revient à donner droit aux multiples événements, tant bénéfiques que dérangeants. Il est évident que connaître, c'est faire route, travailler, marcher et cohabiter avec l'inconnu. *Au nom de l'expérience, de l'accoutumance, Hume croit être à l'abri de l'erreur, des imprévus*⁴³. Hume conçoit le principe de causalité comme quelque chose de positif. En cherchant à rendre moins complexe la nature par le biais de l'habitude, de l'expérience, Hume s'est rapproché de Descartes qui a cru, lui aussi, simplifier le complexe. Et pourtant c'est une « *erreur de sous-estimer l'erreur* »⁴⁴. Dans la mesure où la nature humaine est glissante, incertaine, il se peut que l'expérience induise l'homme en erreur. Parce que trop habitué à ne voir que cette réaction, tel événement, l'expérience peut se révéler finalement faillible. D'ailleurs Hume lui-même a reconnu la place de l'erreur⁴⁵. Cependant, Hume a prolongé ses analyses jusque dans la médecine. Il appert que les mêmes découvertes, les mêmes conclusions auxquelles sont parvenus les chercheurs sur l'homme, se soient révélées vraies sur n'importe quelle espèce naturelle. La nature est si bien faite qu'une étude comparative, commune, peut se faire entre différentes créatures⁴⁶.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 152.

⁴² E. MORIN, *Science avec conscience. op. cit.*, p. 221.

⁴³ D. HUME, *Enquête sur l'Entendement Humain*, traduction française M. Beyssade, Paris, Flammarion, 1983, p. 153.

⁴⁴ E. MORIN, *op. cit.*, p. 153.

⁴⁵ D. HUME, *Enquête sur l'entendement humain, op. cit.*, p. 184.

⁴⁶ *Ibid.*

Il a fallu attendre Emmanuel Kant⁴⁷ être réveillé de son « sommeil dogmatique » par Hume dans *L'enquête sur l'entendement humain*. Notons que Kant a, non seulement réparé son erreur d'avoir identifié le monde phénoménal au monde nouménal, erreur commise dans sa *Dissertation de 1770*, mais il a aussi apporté sa contribution quant à la saisie de la causalité dans sa *Critique de la raison pure*. En effet, Kant va consacrer, à l'instar de Hume, des pages entières au traitement sinon, à la compréhension de la notion de causalité. Une chose est certaine, c'est que Kant n'est pas tout à fait d'accord avec Hume, lorsque celui-ci conçoit la causalité comme une simple fiction de l'esprit, manipulée par l'expérience. On parlerait finalement d'une véritable digression entre Hume et Kant. Cet éloignement est dû au fait que Kant attache du prix, non seulement à l'expérience, mais aussi et surtout à l'organisation et à l'agencement des phénomènes. Tout dans la nature est coordonné, ordonné de façon à rendre compte de l'existence d'une causalité suprême. Le hasard, la contingence vont pour ce faire céder la place à la nécessité, à la prédilection. Le principe de causalité devient le fruit d'une nécessité⁴⁸.

Or, l'existence de ce quelque chose dont parle Kant, n'est autre que l'existence d'un Etre suprême, comme l'a voulu une fois de plus Aristote. Tout se passe comme si la relation cause-effet était alimentée par une transcendance⁴⁹. Toute recherche sur la causalité doit suivre un certain nombre de critères. Il faut au préalable, avant de comprendre la venue de telle ou telle chose, saisir sa cause suprême, sa cause première. Rien n'arrive et rien ne s'en va sans l'accord de cette cause parfaite. Une telle cause n'a rien à recevoir de son effet, des accidents, du dehors. Elle est absolument nécessaire et vraie⁵⁰. *Le principe de causalité, sous le prisme kantien, s'éloigne de celui de Hume*. Les rapports temporels qui, pour Hume, n'étaient que des simples relations habituelles, expérimentales, apparaissent aux yeux de Kant comme des moments forts de la connaissance, dans la mesure où toute apparition, tout mouvement causal s'inscrivent dans le temps, mais aussi dans l'espace. Alors, le présent, le passé et le futur deviennent des conditions *sine qua non* à partir desquelles l'homme peut connaître. De plus, Kant critique Hume pour avoir pris ou considéré la relation causale comme une simple habitude subjective, dénuée de toute objectivité⁵¹. Toute théorie, sinon presque, fondée sur la subjectivité, se révèle d'avance comme fausse. C'est pourquoi Kant s'insurge contre Hume

⁴⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, traduction française A. Tremesaignes et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, p. 421.

⁴⁸ E. KANT, *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 424.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

qui croit devoir fonder la nécessité causale sur l'interprétation, l'analyse subjective⁵².

1.2- Critique de la théorie classique de la causalité

La causalité, parce qu'elle s'efforce de rechercher la cause suprême de tel effet, de telle apparition, se révèle être incertaine. Il est démontré qu'en recherchant la cause suprême de telle ou telle venue, on tend vers la métaphysique. La relation cause-effet n'obéit dorénavant, non plus à un ordre éternel, mais plutôt à une suite naturelle et fortuite où rien n'est joué d'avance. Le déroulement des événements devient naturel et inconditionnel. La question du '*pourquoi*' est écartée en faveur de la question du '*comment*'. Tel est finalement le point nodal sur lequel se focalise Auguste Comte, pour qui, la philosophie, la métaphysique et la téléologie doivent disparaître pour céder la place à la physique chimie, la biologie, et bien sûr, la physique sociale. Ces sciences sont fondées parce qu'elles sont démontrables et expérimentales. Or, une théorie est scientifique quand elle dérive de l'observation de la réalité, et non point des images fantaisistes de la religion. Auguste Comte va alors s'arc-bouter derrière les mathématiciens, les physiciens, les naturalistes... pour bien critiquer la méthode philosophique.

Cependant, il va mettre en exergue son *Cours de philosophie positive*⁵³, dans l'idée de l'opposer à une autre philosophie qualifiée cette fois-ci de philosophie négative. Aux yeux de Comte, une telle philosophie, parce qu'elle est négative, s'efforce de répondre à la question du pourquoi. Il est évident que plus on recherche le pourquoi des choses, mieux on se rapproche de l'irréel, de la fantaisie. C'est, effectivement, la traditionnelle question que pose la causalité : pourquoi il y a-t-il eu ceci ou cela ? Pourquoi telle chose arrive à l'existence ? Pourquoi telle chose est comme cela plutôt qu'autrement ? Ainsi de suite jusqu'à remonter à la cause première.

Par ailleurs, Comte va établir une différence entre la "*description*", et la "*prescription*". Pour lui, en effet, les hypothèses doivent se rapporter exclusivement à la description des lois des phénomènes sans jamais questionner sur le monde⁵⁴. Tout se passe comme si Auguste Comte revendiquait une science, surtout une physique sociale purifiée de tout corps étranger. Une science qui n'a plus besoin de s'interroger sur l'essence, encore moins sur la substance profonde d'une chose. Et, le sujet, parce qu'il croit en la causalité, à la métaphysique, à l'avenir bienheureux, s'efface pour faire place à l'objet. La causalité en ce moment perd de sa valeur d'antan. Alors, l'objectivité, l'expérimentation, la vérification deviennent des

⁵² F. LAUDISA, « Le principe de causalité entre empirisme logique et néokantisme. » *Causalité*, tr. fr. de Françoise Longy et Max Kistler, Paris, Ed. de Minuit, n° 89, 2006, p. 82.

⁵³ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Paris, Aubier-Montaigne, 1986.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

modèles de la science. Rien n'est joué, encore moins prévu d'avance. De ce qui précède, Auguste Comte élabore le *positivisme sociologique*, mieux le sociologisme. En prenant le modèle de la physique classique, Auguste Comte a cru fonder une sociologie positive qui met de côté la causalité, la valeur, et par-dessus tout, le sujet⁵⁵.

Conséquemment, le principe de causalité, tel que conçu par les auteurs classiques, a été également critiqué par Edgar Morin pour qui, la causalité ne saurait se résumer à une simple relation de cause à effet, une relation qui, non seulement inutile, appauvrit la science et son concepteur, mais de plus dysharmonise l'univers. Il se trouve que le cosmos est étranger à l'homme et à lui-même. C'est dire que rien ne peut se produire, et se reproduire de façon précise et concise, dans un même endroit et au même moment, parce que la nature ne fait rien en série. Par ces arguments, Morin discute les thèses des philosophes classiques qui croient trouver en la nature un ordre éternel, dans les termes suivants : « *Le principe de déterminisme causal qui commandait la science classique ne cessait de l'assouplir en causalité probabilitaire, de caractère statistique, l'idée même de causalité demeurait rigide, linéaire, stable, close, impérative : partout, toujours dans les mêmes conditions, les mêmes causes produisent les mêmes effets* »⁵⁶. Morin veut se départir de l'ancienne conception de la causalité dans le but ultime de lui donner une nouvelle orientation. Il est animé par le désir de refonder, de retravailler le sens profond de la causalité. Celle-ci, une fois dénouée de toute pensée confuse, mutilante, cessera d'être close, pour finalement s'ouvrir vers d'autres horizons. C'est le règne du hasard, de l'éternelle apparition et de la disparition, aussi de la création. Morin le dit si bien : « *C'est effectivement parce qu'il se crée un cycle causal bouclé qu'il y a disjonction relative entre la cause externe et l'effet apparu* »⁵⁷. On parlerait donc d'une incompatibilité entre la cause et l'effet. La cohérence, la logique naturelle, semble céder la place à l'incohérence et à l'illogique.

Bertrand Russell va aussi abonder dans le sens de Morin. En effet, Russell part effectivement d'un constat amer en déplorant le statut finalitaire et projectif de la causalité que lui assignent nombre de philosophes et scientifiques. Afin, justement, de rendre cohérent son propos, il va commencer par critiquer la notion de cause, qui doit être écartée du jargon philosophique⁵⁸. Bertrand Russell veut sortir la causalité de l'abîme téléologique dans laquelle l'avaient placée d'innombrables philosophes. De ce fait, la téléologie, le déterminisme apparaissent comme des notions erronées, parce qu'elles rendent stérile, incomplète la science. Il se passe que

⁵⁵ E. MORIN, *Sociologie*, édition revue et augmentée par l'auteur, Paris, Fayard, 1994, p. 40.

⁵⁶ E. MORIN, *La Méthode I. La Nature de la nature*, op. cit., p. 257.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁸ B. RUSSELL, "Sur la notion de crise", in *Causalité*, traduction française C. Bourgin, Paris, Minuit, n° 89, 2006, p. 3.

la science ne saurait répondre aux attentes humaines, si elle ne s'attelait qu'à résoudre les problèmes métaphysiques. C'est une absurdité que de vouloir considérer la cause comme statique et, partant, comme étant à l'origine de tout mouvement. Rien dans la nature n'est prévu d'avance, et la cause ne peut être de façon directe et précise à l'origine de tel ou tel effet. Il s'insurge, à cet effet, contre ceux qui pensent qu'il y aurait un intervalle de temps précis, dicté, entre la cause et l'effet⁵⁹.

Ainsi, la causalité, aussi longtemps qu'elle s'efforcera de répondre à la question du "pourquoi" au détriment du "comment", n'accèdera jamais au statut de science. Et, d'ailleurs, il faut même proclamer sa fin. Elle doit, comme la monarchie, être considérée comme quelque chose de dépassé⁶⁰. Russell se rend compte que la causalité cause des dégâts de la même manière que la monarchie. Plus les gens croient à la succession invariable de tel ou tel événement, à la venue de telle chose, plus ils deviennent passifs, oisifs, projectifs. La probabilité, la contingence ont progressivement pris la place de la nécessité, du déterminisme. Dans la mesure où le désordre rivalise avec l'ordre, il est impossible de parler d'une cohérente relation entre la cause et l'effet : « Certes, le désordre n'a pas totalement remplacé l'ordre dans l'univers, mais il n'y a plus un secteur de l'univers où il n'y ait du désordre. »³ Toujours est-il que l'univers est envahi par le désordre. Morin pense, en effet, que la notion de désordre comporte en elle les notions de collision, de dispersion et d'agitation, en ce qu'elle a un caractère positif. On ne saurait croire que la cause et l'effet soient simultanément inclus dans le temps. Et, celui-ci cesse d'être infini et éternel. Tout se passe comme si l'homme ne peut être sûr de l'effet attendu que lorsqu'il s'est rassuré qu'il n'y a rien aux alentours qui puisse faire obstacle à ce processus⁶¹. Dans la mesure où la cause supposée n'est pas apte à assurer l'effet, comme le souhaitent les rationalistes, la causalité doit céder sa place à la science. Une chose est certaine. C'est que Russell ne nie pas l'existence du mouvement des corps, mieux la loi de la gravitation. Il est naturellement sûr, que quand une pierre de plus d'une certaine masse se déplace avec une certaine vitesse vers un panneau de verre, celui-ci se casse automatiquement. C'est pareil pour tout corps qui tombe de tendre toujours vers la terre. Et, c'est justement cette théorie qui constitue la genèse de la science⁶².

Mais, le principal reproche que fait Russell à l'endroit des tenants de cette science classique est de considérer ces séquences, ces manifestations comme absolues, statiques et bien sûr inchangées. En recherchant en vain avec quelle vitesse ces corps tombent, la science retombe dans un certain

⁵⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 7.

³ E. MORIN, *Science avec conscience*, Nouvelle édition, *op. cit.*, p. 185.

⁶¹ B. RUSSELL, « Sur la notion de cause. », in *Causalité. op. cit.*, p. 7.

⁶² *Ibid.*, p. 8.

vague. Raison pour laquelle Russell taxe la relation causale d'inutile et la notion de cause de source d'abondants sophismes⁶³. Cependant, contrairement à Auguste Comte, Bertrand Russell a donné une seconde chance au principe de causalité. Pour mener à bien cette perspective, Russell va alors plaider pour une conception éliminativiste du principe de causalité. Comme le mot l'indique d'ailleurs, Russell va commencer par éliminer toute appellation, tout recours aux dogmes, à la métaphysique. En effet, pour Russell, il faut abandonner le principe de causalité au profit des lois de la nature et non de la pensée. Il est contre Kant qui ramène la conception causale à son "*apriorisme*".

Or, l'*a priori* annonce un fondement métaphysique. Sur ce, Russell va donc refonder, retravailler l'"*a priori*" kantien en l'écartant de toute proposition analytique en vue de lui faire une place aux propositions synthétiques qui admettent le vrai et le faux. Il reste à constater que Russell veut donner une nouvelle orientation à la notion de causalité. Pour ce faire, le principe de causalité doit céder sa place aux lois de la nature pour prétendre accéder à la scientificité. Toute question liée à la pensée pure, à la métaphysique, et dument toute question orientée vers le "pourquoi" doit être écartée du langage de la volition, puisqu'il doit y avoir un lien intelligible entre la cause et l'effet.

Par ailleurs, c'est tout justement à ce niveau qu'il y a imperfection. Cela, parce que tout ce que procure l'intelligible est sujet à discussion, quoique l'intelligence s'identifie à l'imagination⁶⁴. A travers cet aphorisme, l'on comprend avec véhémence la différence qu'établit Russell entre le principe de causalité et les lois de causalité dans une science telle que la physique. Pour lui, en effet, il serait absurde, en physique, de rechercher, de façon intelligible, le lien qui existe entre deux événements ; de s'interroger sur ce qui serait la cause de tel effet. Il fait des lois de la nature son principal terrain de réflexion⁶⁵. En science, on recherche moins ce qui a donné naissance à tel ou tel effet, mais on tient tout simplement compte de la formule. Il est scientifiquement démontré qu'un corps qui tombe tend toujours vers la terre. Ce serait redondant de rechercher la cause d'une chose au moment où la nature, en elle-même, est uniforme, que les lois de la nature sont elles aussi uniformes et conformes⁶⁶. L'on peut dire que la critique russellienne aboutit à une refondation du principe de causalité.

Par ailleurs, à la suite de Russell, je peux me référer à Hanson. En considérant la nature comme processus au devenir ininterrompu des causes et d'effets, la causalité apparaît chez Hanson comme un simple dédale de pensée. Un éternel dédale où sont imbriquées confusion et incertitude.

⁶³*Ibid.*

⁶⁴*Ibid.*, p. 9.

⁶⁵*Ibid.*, p. 11.

⁶⁶*Ibid.*, p. 12.

Hanson identifie pour ce faire la causalité à un arbre généalogique d'une interminable famille. Tout laisse à croire que personne ne peut avec précision remonter toute l'histoire de sa famille jusqu'à la septième génération. C'est dire aussi qu'on ne peut, faute d'observation, accéder à la cause première de toute apparition. Il y a finalement une véritable incompatibilité entre ce qui était arrivé et ce qui arrivera⁶⁷. La réécriture de la philosophie, sous le prisme de Hanson, se fera de manière à rejeter tout événement fortuit ou accidentel. Comme Auguste Comte, Hanson a aussi pris pour modèle la science physique, en ce qu'elle prône l'objectivité et l'authenticité⁶⁸.

Par cette occurrence, Hanson veut établir une différence entre la physique, qui est objective et la causalité qui se fonde sur les enquêtes, et partant subjective. Il est évident que toute science qui se donne pour tâche d'interroger, d'enquêter les populations, est révélée comme fautive d'avance. Effectivement, il est à démontrer que tout rationaliste qui croit au principe de causalité, interprète tout événement nouveau à partir de l'ancien. Et cela de façon dogmatique. Car la prédiction renvoie, qu'on le veuille ou non, à la finalité, au destin. Il reste que tout aspect prédictif n'est jamais expérimental, encore moins vérifiable⁶⁹.

Moritz Schlick, pour sa part, ne remet pas totalement en cause l'existence de la causalité. D'ailleurs, il trouve en celle-ci, la marque certaine d'un progrès. A partir de la prédiction d'un événement, l'homme peut comprendre l'authenticité d'une loi de la nature. Mais ce que déplore Schlick, c'est que cette prédiction ne donne pas avec toute la rigueur possible, des valeurs de grandeurs exactes des lois physiques. Le principe de causalité, bien que prédictive, ne dévoile que l'univers du possible, et non de la vérité. La prédiction fait miroiter le monde de l'imagination, de l'à peu près. En somme, il a été question dans ce chapitre de dégager la conception rationnelle du principe de causalité, et de montrer les imperfections auxquelles cette conception a été vouée. Il sied de retenir que le principe de causalité requiert une portée considérable. Seulement, il faut se départir de la conception traditionnelle de la causalité qui conçoit l'effet comme nécessairement subordonné à la cause. Telle est donc l'invite d'Edgar Morin, qui, certes, n'a pas encore fondé une conception de la causalité, si ce n'est en termes de perspectives. La causalité pour Morin, serait celle qui considérerait la cause et l'effet comme complémentaires et dépendants. Raison pour laquelle il n'est plus surprenant de voir l'effet devenir la cause de la cause, et la cause se transformer en plusieurs effets. Morin veut alors

⁶⁷ HANSON, *Modèles de la découverte*, tr. fr. d'Emboussi Nyano, Chennevières-sur-Marne, Ed. Dianòia, 2001, p. XIV.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁹ M. SCHLICK, « La causalité dans la physique contemporaine. », in *Causalité*, cité par Frederico Laudisa, *op. cit.*, p. 88.

réhabiliter le principe de causalité, dans l'objectif de lui donner une nouvelle orientation. Une orientation qui prendrait en ligne de compte l'ordre et le désordre, et surtout revaloriserait le sujet connaissant. Tels sont les points qui feront l'ossature de mon deuxième point.

II. Causalité et paradigme de la complexité

Il s'est agi dans la section précédente de comprendre la relation qui existe entre l'ordre et le désordre dans la saisie de la complexité. Une relation dialogique où l'ordre ne fonctionne que par rapport au désordre. Le second moment de cette section a été consacré à la réhabilitation du sujet connaissant, en tant qu'il participe à la construction de l'objectivité scientifique. Une telle problématique a eu comme portée la saisie de la structure complexe de la causalité. Dans la mesure où le sujet participe à la construction de l'objectivité scientifique, il devient le seul à pouvoir concevoir la causalité. Autrement dit, la relation causale doit être l'apanage propre du sujet, de son intériorité. Ce dernier n'a plus d'ordre à recevoir de l'extérieur, encore moins de la tradition. Le principe de causalité a cessé d'être un enchaînement ininterrompu de causes et d'effets, où l'effet suit inévitablement la cause. Telle est finalement l'orientation précise et précieuse que donne Morin à la notion de causalité.

II.1- Articulation du sens de l'endo-causalité et l'exo-causalité

Les notions de causalité, d'ordre et du sujet ont été maladroitement conçues et interprétées par la science classique. Celle-ci est animée par le désir ardent de rendre continuel et simpliste l'univers. Il y a selon elle, un ordre éternel auquel obéit la nature toute entière. C'est le règne de la causalité linéaire. Une causalité où l'effet n'a de sens que par rapport à la cause première, et/ou la cause reçoit sa puissance de la transcendance.

Il faut se départir, d'après Morin, de cette façon de voir les choses. Il faut mettre de côté ce que Morin appelle « l'exo-causalité » pour faire place à « l'endo-causalité. » Pour lui, en effet, toute causalité qui obéit aux ordres de l'extérieur, de la transcendance, est taxée d'exo-causalité. Pour le dire mieux, c'est que Morin privilégie l'endo-causalité, en ce qu'elle est interne au sujet et gouvernée par ce dernier. L'exo-causalité, quant à elle, est externe au sujet, et partant, elle est moins porteuse. La nouvelle théorie de la causalité, c'est-à-dire l'endo-causalité, accrédite le sujet en tant qu'il est porteur d'informations et source de toutes découvertes scientifiques. Ce sujet est aussi chez Morin celui qui est apte à comprendre la relation causale, celui à qui incombe la charge d'attribuer telle cause à tel effet. Morin considère la causalité externe, c'est-à-dire l'exo-causalité comme une causalité négative. La causalité interne, quant à elle, est positive, participative, et surtout productrice de soi. En produisant le « soi », la causalité interne donne au sujet la chance de devenir lui-même. Il s'agit là d'une invite à la réflexion pure de soi, d'une prise de conscience complexifiée, capable de résister aux

attaques de l'exo-causalité. Le sujet, en étant lui-même, produit et reproduit aussi bien son être que celui d'autrui.

Par ailleurs, Morin conçoit l'endo-causalité comme l'unique moyen qui est donné au sujet de mener la recherche de la vérité. Toute apparition, tout effet, sera aux yeux du sujet non pas comme des successions magiques et éternelles mais plutôt comme des moments fortement originaux, intérieurs et bien sûr naturels. La causalité ici devient source de progrès et d'authenticité : « *L'endo-causalité implique production-de-soi. Dans le même mouvement que le soi naît de la boucle, naît une causalité interne qui se génère d'elle-même, c'est-à-dire une causalité-de-soi productrice d'effets originaux. Le soi est donc la figure centrale de cette causalité interne qui se génère et se régénère d'elle-même* »⁷⁰.

Cependant, en refusant d'être sous l'emprise de l'exo-causalité, le sujet acquiert une certaine autonomie spirituelle et devient par-dessus tout flegmatique. Aussi, il devient moins dubitatif, moins émotif devant tout événement étranger. Toujours est-il que Morin réhabilite dès lors la notion d'autonomie que la science classique avait rejetée, parce qu'elle véhicule en elle la dose de la subjectivité. Ce n'est qu'à travers l'autonomie que le sujet peut s'affirmer et cesse d'être sous la dictature des autres. Il peut dire non au temps et au moment voulus. Morin le dit si bien : « *L'autonomie organisationnelle détermine une autonomie causale, c'est-à-dire crée une endo-causalité non réductible au « jeu normal » de causes/effets* ». Dans la mesure où l'autonomie caractérise et donne sens au sujet, le jeu cyclique de causes et d'effets va alors céder sa place à la triade *sujet-cause-effet*. Cette triade va dorénavant fonder et orienter l'univers. Celui-ci suivra non plus les désirs déterministes, mais plutôt les explications rationnelles et subjectives. Quoi qu'il arrive, les tentatives déterministes de vouloir anéantir le sujet autonome et ses projets ne seront que vaines. Il y a un paradoxe, pense Morin, dans la vision des sociologues classiques, qui se targuent d'interpréter la société sous l'angle déterministe. Une interprétation qui ne cadre pas avec la société : « *Le paradoxe est que si nous appliquons la vision scientifique « classique » sur la société, alors nous ne voyons que des déterminismes. Ce type de connaissance exclut toute idée d'autonomie chez les individus et chez les groupes, exclut l'individualité, exclut la finalité, exclut le sujet* »⁷¹. Les critiques acerbes auxquelles font face les tenants de la causalité, sont dues au fait que la science classique ramène toute explication à la rétroaction, c'est-à-dire à la mauvaise interprétation du passé. Les classiques ont toujours cru, à tort d'ailleurs, à l'avènement d'un effet prochain en s'appuyant sur l'événement passé. Ils fonctionnent en fait par

⁷⁰ E. MORIN, *La Méthode 1. La Nature de la nature*, op. cit., p. 259.

⁷¹ E. MORIN, *Science avec conscience*, Nouvelle édition, op. cit., p. 256.

analogie dégoûtante et désorganisatrice. Un passé immobile, qui ignore l'interrelationnalité avec le présent actif et réactif ne sera qu'en butte aux critiques morinéennes. Il est évident que « *La seule idée de rétroaction affecte, et beaucoup plus profondément qu'il ne le semble au prime à bord, l'idée classique, simple, extérieure, antérieure, impériale, de causalité* »⁷².

Ce propos de Morin se fonde sur l'idée de rétroaction. De la même manière que la causalité négative renvoie à l'exo-causalité, c'est de même que la rétroaction évoque la négative. Or, avec l'endo-causalité, la rétroaction cesse d'être classique, simpliste, aveugle pour devenir non classique, positive et complexe. La meilleure rétroaction, c'est celle qui passe en revue toutes les sphères temporelles. Conçue finalement de la sorte, « *La boucle rétroactive peut produire des réactions, contre-actions, qui, en annulant l'exo-causalité, protègent et entretiennent l'endo-causalité* »⁷³.

Morin pense, en effet, qu'avec la causalité interne, le sujet devient un sujet d'actions, de contre-actions et de réactions. Il agit et produit des actes authentiquement humains. L'agir humain devient alors une herméneutique des enchainements à la fois historiques et socio-culturels. La causalité accède, dès lors, au stade de la rationalité, de l'acte pur du jugement. Cette analyse sera d'ailleurs faite par Jean Kapumba Akenda⁷⁴ qui conçoit la causalité comme l'acte concret de l'agir humain. Il considère les sciences de la culture comme des sciences à partir desquelles on peut aboutir à une explication rationnelle.

De fait, l'agir, en tant qu'il fait émerger le sujet, apparaît comme le fondement de toute explication causale⁷⁵. L'explication complexe serait donc celle qui donnerait les causes réelles et exactes de l'action subjective et de son agir. Contrairement aux sciences de la nature, qui partent du général pour le particulier, les sciences de la culture, elles, mettent l'accent sur le comportement. L'auteur met en exergue quatre éléments constitutifs pour caractériser l'agir humain. Le premier élément est le Sujet, à qui incombe la charge de l'agir. Arrive l'Intention, qui anime le sujet pour faire telle ou telle chose. Cette intention doit être accompagnée d'une Action forte pour pouvoir atteindre un Effet concret. Il résume ce schéma de la sorte : « *Ce sujet S a une intention déterminée I, qu'il réalise dans ou par une action A. L'action a produit à son tour l'effet E* »⁷⁶. C'est là toute la consistance de la notion de l'endo-causalité. L'endo-causalité donne le plein pouvoir au sujet, en tant qu'être pensant et agissant, productif et combatif. Le sujet raisonnable, c'est celui qui a une intention fondatrice et déterminante, et sait

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ J.C. KAPUMBA AKENDA, *Epistémologie structuraliste et comparée, op. cit.*, p. 177.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

avec pertinence ce qu'il est et ce qu'il cherche. En remettant en cause les affirmations causales et déterministes de Newton, qui stipulent qu'on peut calculer à l'avance le mouvement d'un système, il y a lieu de reconnaître la place et le rôle de l'agir humain. Il pense, en effet que l'homme, en agissant, donne une orientation au cours de l'univers.

Il ressort de cette analyse toute la force de l'aspect interne du sujet, et surtout l'urgence qui s'impose, quant à sa réhabilitation⁷⁷. Dans la mesure où le tout passe dorénavant par son agir propre, le sujet peut rêver à une éventuelle finalité, réfléchir à une quelconque fin. Réintroduite au cœur même de la vie, la finalité se donne à penser comme une structure fondamentale de l'endo-causalité. Et, cette finalité est très loin d'être religieuse, puisqu'elle est compréhensive, explicative et explicante. A ce niveau, Morin indique fondamentalement que « *C'est par le truchement de la cybernétique* », comprise ici comme science des processus de contrôle, de commande et de régulation des êtres vivants, des systèmes socio-économiques, que la finalité a cessé d'être obsolète, extérieure et mystique. Morin constate, en effet, que « *La causalité finalitaire, à la différence du déterminisme classique qui n'est que contrainte, exprime activement et praxiquement la vertu de l'endo-causalité : produire de l'autonomie et, au-delà, des possibilités de libertés. Elle est justement ce qui permet de comprendre le développement de stratégies et de décisions, qui n'ont de sens que par rapport à une/des finalités* »⁷⁸.

L'idée qui ressort de cet aphorisme est celle de comprendre que la finalité dont parle Morin ici renvoie à la praxis, à la liberté et à la prise de décision. En projetant sa vie vers un futur bienheureux, le sujet devient libre, et peut, à partir de cette liberté, prendre des décisions. Celles-ci, une fois prises, les différentes solutions viendront d'elles-mêmes. L'homme ne s'affirme qu'à partir du moment où il peut dire « je », « non »⁷⁹. Les décisions font avancer la science, quoi que les révolutions scientifiques puissent remettre en cause ces avancées. Ces décisions permettent au sujet d'exprimer à fond sa pensée, ses convictions morales et politiques. D'ailleurs, la décision n'est en filigrane que le sujet. Autrement dit, reconnaître la place du consensus en science, accréditer la décision de tel ou tel penseur, c'est privilégier au fond le sujet et ses projets. Comme telle, la régulation finalitaire rend accessibles toutes les programmations et informations au sujet. Son intériorité devient le socle de tout fondement causal : « *Dès lors la finalité devient non seulement explicable, elle devient*

⁷⁷ M. NGUIMBI, *La catégorie de l'espace chez Descartes. Pour une épistémologie non classique de la physique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 26.

⁷⁸ E. MORIN, *Science avec conscience*, 1^{ère} édition, *op. cit.*, p. 179.

⁷⁹ A. NSONSISSA, « L'intersubjectivité chez Edgar Morin comme paradigme de construction de l'objectivité scientifique », *op. cit.*, p. 6.

explicative, c'est-à-dire causale. La finalité est une causalité intérieure qui se dégage de façon de plus en plus précise, active, déterminante là où il y a information/programme pour commander les performances et les productions »⁸⁰. La causalité est interne au sujet. Sa compréhension dépend de l'homme, de sa détermination. Mais sur quoi l'homme fonde-t-il sa réflexion ?

Ce faisant, la relation causale sera comprise comme une relation à plusieurs causes et effets. On ne saura, dès lors, connaître ce qui va donner naissance à l'autre. L'effet va prendre la place de la cause, en faisant venir à l'existence plusieurs causes, et *vice versa*. Le paradoxe, c'est que la cause et l'effet peuvent devenir tous les deux, incertains et inexistants. C'est le règne de la causalité complexe.

II.2- De la causalité complexe comme paradigme de la refondation épistémologique

Il est impérieux pour moi de rappeler et surtout de reconnaître que le principe du déterminisme scientifique, lié à la connaissance de l'objectivité et de l'universalité, a joué un rôle considérable dans l'évolution de la science. Toute découverte scientifique avait pour cheval de bataille, l'analyse selon laquelle tous les événements naturels et spirituels sont intimement liés entre eux. Et cela de façon stable, logique et continue. Ce fut alors le triomphe de la causalité linéaire. Aucune science ne pouvait voir le jour sans qu'elle ne se serve du modèle déterministe scientifique. De manière ininterrompue, les mêmes causes produisaient les mêmes effets.

Or, à y regarder de près, les causes n'étaient pas aussi authentiques comme on pouvait l'imaginer. Aussi, elles n'étaient pas toujours premières par rapport aux effets. Il a fallu ces derniers siècles pour s'en rendre compte qu'il y avait confusion totale entre la cause et l'effet. Morin parle, pour ce faire, d'une causalité complexe où l'effet attendu ne vient pas de la cause confusément conçue, mais plutôt du néant, du hasard. De même, la cause ne s'origine que de l'univers, qui, lui-même, devient désordonné. Pour éviter le pire, la cause et l'effet sont obligés de faire route ensemble. Morin parle d'une interrelationalité, d'une discontinuité, où ni l'un ni l'autre se targuera d'être plus puissant que l'autre. De la sorte, « *La causalité complexe n'est pas linéaire : elle est circulaire et interrelationnelle ; la cause et l'effet ont perdu leur substantialité ; la cause a perdu sa toute puissance, l'effet sa toute dépendance. Ils sont relativisés l'un par et dans l'autre, ils se transforment l'un dans l'autre* »⁸¹. Morin pense, à travers cette occurrence que, la causalité complexe a redoré le blason à l'effet. Celui-ci a cessé d'obéir et de recevoir les ordres de la cause. Il peut dire non aux recommandations de la cause, tout en cherchant à s'affirmer lui aussi. Quant

⁸⁰ E. MORIN, *La Méthode I, op. cit.* p. 261.

⁸¹ *Ibid.*, p. 270.

à la cause, elle a cessé d'être l'essence, la substance première d'effet. C'est donc l'éternelle cohabitation, puisque l'un ne devient compréhensif qu'à partir de l'autre. Ils s'inter-dépendent l'un dans et à partir de l'autre. Ainsi, l'intercommunication entre la cause et l'effet fera à ce que leur communication se brouille, se relativise. Bientôt il y aura une kyrielle de causes et un tas d'effets qui viendront remettre en cause cette cohésion. Certaines causes sont plus petites, d'autres par contre sont plus grandes ; qui plus est, cela est aussi vrai pour les effets⁸². C'est une confusion due au fait qu'on ne sait plus si c'est la cause qui joue le vrai rôle entre la grande et la petite. Les petits effets donnent à leur tour des grands effets et des petites causes à la fois.

Cependant, la causalité complexe ne sera effective que si elle prend en ligne de compte à la fois l'endo et l'exo-causalité. C'est dire, à cet effet, que l'intériorité et la positivité doivent faire route avec l'extériorité et la négativité. Le sujet doit reconnaître en lui aussi bien ses réactions positives que ses limites. On parlerait finalement d'une dualité constructive, développante entre l'endo et l'exo-causalité. Morin milite d'ailleurs pour cette conjonction. Il affirme : « *La causalité complexe embrasse un complexe de causalités diverses d'origine et de caractère (déterminismes, aléas, générativité, finalité, circularité rétroactive, etc.) et comporte toujours une dualité fondamentale endo-exo-causalité* »⁸³. La causalité n'est plus comme une simple production-de-soi mais aussi comme une éco-auto-causalité. Ici la causalité quitte le stade du soi pour passer à celui de l'auto, conçu comme fondamental. Trouve-t-il que l'endo-causalité tend ou doit s'étendre vers l'éco-système, vers l'environnement pris dans son sens profond ? La causalité apparaît comme un système ouvert, orienté vers l'extérieur et se nourrissant de toutes les informations que lui fournit l'environnement. Le sujet demeure dépendant de ses pairs et de l'environnement, quoi qu'il soit autonome. En effet, la notion d'autonomie n'a de valeur que par rapport aux dépendances, quelles qu'elles soient. Cela ne veut en aucun cas dire que le sujet devient autonome en étant dépendant, mais plutôt il est dépendant parce qu'il est autonome. Autrement dit, il ne s'agit pas, pour le sujet, d'être un éternel dépendant pour devenir autonome.

Mais, c'est parce qu'il est d'abord autonome qu'il peut avoir besoin des autres et de l'environnement. Il est clair que le sujet ne construit et donne un sens à sa vie que grâce aux différentes dépendances acceptées. Le sujet ne peut se passer de l'apport ou de l'appui de l'autre. Il est partout sous l'emprise de quelque chose : de sa famille, de l'école, de l'habillement, etc. Morin est lui-même reconnaissant envers l'environnement lorsqu'il affirme : « *Ainsi, je nourris l'autonomie de mon organisme par des aliments, mais il est évident que m'alimenter est une dépendance à l'égard de*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

l'environnement et, si l'environnement ne me nourrit plus, je meurs »⁸⁴. On peut concevoir la causalité comme une combinatoire entre l'intérieur et l'extérieur. Dans la mesure où la causalité est une complémentarité entre la cause et l'effet, le sujet doit insérer dans son champ l'endo et l'exo-causalité. La rétroaction conduit, dès lors, à la saisie des causes positives et des effets négatifs. Il reste à noter que l'organisme ne trouve sa forme que par rapport aux conditions biologiques, chimiques et sociologiques. Les cellules humaines se dégradent, se régénèrent et se dilatent. On parlerait d'un fonctionnement dysfonctionnel, où l'organisme meurt: « *Ainsi, vivre est à la fois subir la dégradation ininterrompue de molécules de nos cellules, des cellules de nos organismes, et produire leur régénération/reproduction ininterrompue* »⁸⁵ Il est évident que l'organisme humain est un véritable mystère. Les vieilles cellules sont obligées de céder leur place aux nouvelles. Celles-ci ne demeurent pas éternelles, puisqu'elles s'éclipsent avant même qu'elles ne vieillissent. De même, des nouvelles sciences voient le jour et réclament leur autonomie. Chacune à sa manière aspire au développement.

Et pourtant, selon Morin, « *La causalité rétroactive permet de concevoir la constitution d'une causalité interne ou endo-causalité qui, d'une certaine manière, émancipe l'organisme par rapport aux causalités extérieures* »⁸⁶. Une telle récursivité entre l'endo et l'exo-causalité, entre l'organisme et la cellule va pousser Morin à résumer sa problématique dans « *Les trois causalités* », de manière à montrer toute la complexité qui existe dans les sphères les plus complexes de la vie. En prenant l'image d'une entreprise, Morin place en premier stade la *causalité linéaire* où la circularité des biens et produits est unidirectionnelle. Cette causalité est bien sûr classique. Au deuxième niveau arrive la *causalité circulaire rétroactive*, où l'entreprise commence à joindre les besoins et les efforts à la fois internes et externes. La complicité devient petit à petit à l'ordre du jour entre les anciens et nouveaux produits. L'entreprise adopte des nouvelles stratégies. Les employés et les employeurs peuvent s'échanger, discuter. Le troisième stade est celui de la *causalité récursive*, où l'interaction, la rétroaction, la régularité font leur entrée dans l'entreprise. Tout dans l'entreprise devient production et reproduction, génération et régénération, harmonie et dysharmonie. Les produits financés peuvent ou ne peuvent pas produire des résultats escomptés. Le non bénéfique ou la perte apparaissent comme des stimuli pour l'entreprise. Il n'y a plus à concevoir l'entreprise indépendamment des employés, encore moins la société de l'individu : « *Il n'y a pas d'un côté l'individu, de l'autre la société, d'un côté l'espèce, de l'autre les individus, d'un côté l'entreprise avec son diagramme, son programme de production, ses études de marché, de l'autre ses problèmes*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁸⁵ E. MORIN, *Science avec conscience*, Nouvelle édition, *op. cit.*, p. 260.

⁸⁶ E. MORIN, *Ibid.*, p. 259.

de relations humaines, de personnel, de relations publiques. Les deux processus sont inséparables et interdépendants »⁸⁷.

Cette inséparabilité, mieux cette uni-multiplicité entre l'endo et l'exocausalité, la société et l'individu, la vie et la mort, le chaud et le froid..., donne sens et valeur à la causalité complexe. Celle-ci embrasse la finalité tout en la rendant incertaine et complexifiante. Pour Morin, en effet, avec l'émergence de la causalité complexe, la finalité a cessé d'être le but poursuivi par l'homme, pour se transformer en une boucle close et fermée. La finalité ici s'identifie à l'incertitude, puisqu'il lui manque de support consistant. Elle ne fait plus miroiter le futur bienheureux, parce qu'elle s'échappe au contrôle du sujet. Tout se passe comme si la finalité n'est plus seulement l'apanage de l'endo-causalité, repliée sur elle-même, mais plutôt l'affaire commune de l'endo et de l'exocausalité »⁸⁸.

Par ailleurs, une telle finalité, pace qu'elle est instable, incertaine, se garde de proclamer la fin d'une chose, puisqu'il y a dorénavant confusion entre le moyen et la fin d'un événement. On ignore cependant le sens profond du moyen, encore moins de la fin poursuivie par l'homme. De ce fait, « *Il n'y a pas une fin d'une part, un moyen de l'autre, mais le circuit vivant où tout est à la fois fin et moyen* »⁸⁹. Aussi la causalité complexe est-elle inhérente à la vie. Rien n'est à préférer entre la vie et la mort, encore moins entre vivre et survivre. La vie ne saurait être à elle seule la cause de la mort, mais les deux doivent simultanément être la cause et l'effet de l'une et de l'autre⁹⁰. Et pourtant la réalité n'est pas ce qu'il pense. C'est une absurdité que de vouloir rechercher le modèle parfait de science. Aucune réalité ne peut être épargnée du joug de la complexité. Aussi, toute complexité n'a de valeur que dans une réalité donnée. Il n'y a pas de modèle en science, puisqu'aucune science ne se suffit à elle-même. Les sciences naturelles ne s'appliquent que dans une société donnée. Pour ce faire, elles auront toujours besoin de l'expertise des sciences antro-po-sociales. Encore que, l'univers dans lequel s'opèrent ces sciences devienne catastrophique et chaleureux. Comme tels, les résultats qui découlent de ces recherches ne pourront qu'être catastrophiques. Aussi, l'homme de science n'a pas le monopole de la vérité. D'innombrables réalités échappent à son entendement.

Par conséquent, il ne peut avoir la parfaite maîtrise de la nature. Celle-ci est non seulement étrangère à elle-même, mais aussi à l'homme de science. Pour éviter que ce dernier demeure dans cette assurance aveugle, Morin va l'inviter à concevoir le cosmos comme une lutte et surtout comme une dualité incessante. Il doit aussi concevoir l'Un comme faisant partie

⁸⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁸ E. MORIN, *La Méthode I. La Nature de la nature*, op. cit., p. 268.

⁸⁹ E. MORIN, *Science avec conscience*, op. cit., p. 292.

⁹⁰ E. MORIN, *La Méthode I*, op. cit., p. 265.

intégrante du Multiple, et le Tout comme le prolongement direct des Parties. Il est clair que si le Multiple est parvenu à l'existence, c'est parce qu'il y'a eu au préalable l'Un. Cela est aussi vrai pour le Tout où les Parties apparaissent comme des conditions *sine qua non* de sa survie. Et cela, nonobstant le fait que ces Parties se révèlent comme contradictoires, incertaines entre elles. Morin plaide, dès lors, pour une éternelle complicité entre ces parties pour éviter de léser telle ou telle partie. Morin ne remet pas totalement en cause le mérite de la science classique⁹¹.

Par ailleurs, ce mérite cache en filigrane ses faiblesses. En pensant que tout était éclairé, et qu'il avait lui-même un esprit éclairé, le scientifique a fini par éteindre la lumière laissée par Aristote et Descartes⁹². Il est démontré que la croyance n'est en rien la réalité. C'est dire qu'on peut se tromper tout en étant en groupe. Autrement dit, le consensus ne dit toujours pas la vérité. Raison pour laquelle Thomas Kuhn a toujours plaidé pour une véritable révolution scientifique et surtout un changement de paradigme. Pour lui, il faut quitter l'ancien paradigme où le scientifique pense toujours avoir raison et se donne pour moyen de connaître cette raison. Et pourtant l'énigme n'est jamais à première vue facile à résoudre. Mais, en étant héritier de la méthode cartésienne, le scientifique croit qu'il peut contourner la difficulté en la rendant plus simple à jamais. Tout lui paraît plus simple, plus traitable et plus démontrable. C'est le règne de la simplification réductionniste.

Au terme de cette analyse, disons que Morin n'a pas résolu la notion de causalité en tant que telle. En évitant de tomber dans le piège du système classique, Morin a thématiqué cette notion en termes de perspectives ou d'horizons. Autrement dit, il a annoncé comment serait ou doit-on concevoir la causalité. Dans la mesure où l'univers n'est ni ordonné ni logique ni simple encore moins certain, l'homme de science doit comprendre, mieux doit s'efforcer à comprendre que l'ordre va toujours de pair avec le désordre, la logique avec l'illogique, le certain avec l'incertitude, le sujet avec l'objet, et que le simple a cédé sa place au complexe. Toute cette combinatoire forme une relation dialogique. Tous ces moments, considérés comme négatifs par la science classique, ne sont que des ingrédients constitutifs de la science complexe : « *L'incertitude, l'indétermination, l'aléa, les contradictions apparaissent non comme des résidus à éliminer par l'explication, mais comme des ingrédients non éliminables de notre perception/conception du réel, et l'élaboration d'un principe de complexité nécessite que tous ces ingrédients, qui ruinaient le principe d'explication simplifiante, nourrissent désormais l'explication complexe* »⁹³.

⁹¹ E. MORIN, *Science avec conscience*, op. cit., p. 15.

⁹² A. NSONSISSA, « L'intersubjectivité chez Edgar Morin comme paradigme de construction de l'objectivité scientifique », op. cit., p. 5.

⁹³ E. MORIN, *Science avec conscience*, 1^{re} édition, op. cit., p. 186.

Conséquemment, la causalité doit être pensée sous le prisme de cette relation dialogique entre la cause et l'effet. A mesure que l'univers devienne désordonné, sinon fait route avec le désordre, il n'est plus surprenant de voir l'effet prendre la place de la cause. Il arrive que la relation n'ait plus lieu, parce qu'il y a eu un événement dérangeant. En fondant la science du nouveau ou la nouvelle science, Morin souhaite que celle-ci soit pensée ou conçue en termes de quête. La nouvelle science sera donc celle qui fera abstraction de toute abstraction intellectuelle, simpliste et absolue, une science qui va reconsidérer les *sciences anthropo-sociales*, en ce qu'elles donnent sens et force aux *sciences naturelles*, celle qui va penser le sujet connaissant, en tant qu'il contribue à la construction de l'objectivité scientifique. Comme telle, elle aura pour tâche d'étudier l'individu dans et à travers la société, et celle-ci comme l'endroit par excellence où l'individu se réalise et s'affirme. Cela se justifie par le fait que « *Le monde est présent à l'intérieur de notre esprit, lequel est à l'intérieur de notre monde* »⁹⁴. Aussi, une science qui redore le blason aux réalités rejetées et cachées. Celle qui va considérer la cause comme agissant sur l'effet et l'effet rétroagissant sur la cause. Bref, c'est une nouvelle science qui donne naissance au paradigme de complexité.

Conclusion

La causalité demeure une fois de plus ouverte, mouvante et complexe. Les développements qui précèdent m'ont permis de retenir que la notion de causalité se donne à penser en relation dialogique avec celle de la complexité épistémologique. Dans la mesure où l'effet n'est que le reflet, si ce n'est la concrétisation de la cause première. La relation causale ici obéit à une puissance transcendante et éternelle. Le cosmos qui apparaît comme le lieu où s'accomplit cette relation, est régi par un ordre, une harmonie inchangée et interchangeable. L'homme, parce qu'il fait partie intégrante de ce cosmos, obéit également à cet ordre. Il doit, pour ce faire, considérer la succession des événements comme la manifestation de l'Idée, de la cause suprême. Il faut, dès lors, inférer que la venue d'un effet est toujours possible, chaque fois qu'il y a apparition de la cause première. Et cela, de façon répétitive et ininterrompue. Les philosophes de la science classique pensent, en effet, que l'univers ne fonctionne que sur les fondements de cette causalité simple.

Et pourtant, la science évolue, les nouvelles méthodes et conceptions voient le jour. De plus en plus, l'autorité de la science classique, enveloppée par la puissance d'objectivité pure, est remise en cause aujourd'hui. La science de la complexité, celle qui tient compte de « *l'incertitude vertueuse* » des idées, commence à prendre corps. Les progrès de cette science du complexe, conduisent à rejeter la notion d'objectivité absolue. Dès lors, l'on ne saurait demeurer dans cette explication traditionnelle, rigide et mutilante

⁹⁴ E. MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, éditeur, 1990, p. 117.

de la causalité simple. Il faut se départir de l'ancienne conception de la connaissance avec fondements, pour intégrer des nouveaux paramètres en vue d'aller vers « *une connaissance sans fondements* », selon l'expression si joliment élaborée par Paul Karl Feyerabend. Cela s'explique par le fait que la nature est essentiellement formée d'éléments émergents, qui conduisent du jour au jour à l'effondrement de la physique classique, du déterminisme scientifique. Ici, la cause suprême prônée par la tradition va, dorénavant, se limiter au niveau des simples explications. Il se passe que les idées productives et traitées en dehors de la science finissent par devenir moins évidentes. C'est dire donc que la portée de la science d'aujourd'hui s'étend au paradigme de la complexité.

Il m'a fallu suivre Edgar Morin, afin de mener à bien cette déconstruction paradigmatique positive de la science classique en cours. En critiquant la conception traditionnelle de la causalité, le philosophe et sociologue français croit alors la dépasser. Il introduit les notions de désordre, d'incertitude, d'aléa... dans la relation causale pour dire la complexité dialogique. Cela dit, si ordre il y a, alors cet ordre doit faire droit au désordre. Morin, qui est d'avis avec Kuhn quant au changement de paradigme, conçoit l'univers comme changeant et transformant. Rien ne demeure stable dans son univers. Vue sous ce prisme, la relation cause-effet sera alors pensée sous forme d'intégration, d'interpénétration et surtout d'interconnexion entre les sciences, les cultures, les hommes, les astres... En relativisant l'importance ultime de la méthode de simplification, et en dissipant la redoutable incompréhension qui règne dans la science classique, Morin estime que la méthode de complexité se donne pour tâche de relier ce qui était délié, d'unir ce qui était désuni, de joindre ce qui était disjoint, d'harmoniser ce qui était dysharmonisé, d'introduire, mieux de réintroduire ce qui était écarté, d'approuver ce qui était désapprouvé.

C'est dire qu'il n'y a plus de modèle absolu en science. Aucune science ne se suffit à elle-même. C'est justement cette attitude d'autosuffisance qui est à l'origine de la brisure methodo-logique entre le sujet et l'objet. En plus, il est temps que la science, sous la gouverne de la complexité, puisse reconnaître non seulement la place du sujet connaissant, mais aussi la dépendance de la philosophie à l'égard des autres sciences. Tout se passe comme si Morin plaiderait pour une transdisciplinarité, une « *reliance* » des connaissances à partir desquelles seront dispersés tout brouillard et tout malentendu entre les philosophes et les sociologues. Il est évident que le chemin de la complexité peut paraître inconnu sinon impraticable pour tous. Mais, il faut *ipso facto* l'emprunter si on veut bien atteindre cette destination inconnue. Car, Morin ne cesse de nous l'apprendre : « *Caminante, no hay camino, el camino se hace el andar...* ».

Indications bibliographiques

I. Ouvrages de Morin, Edgar

- Introduction à la pensée complexe*, Prague, Odéon, 1974, 159 p.
La Méthode I. La Nature de la nature, Paris, Seuil, 1977, 399 p.
Science avec conscience, première édition, Paris, Fayard, 1982, 328 p.
Science avec conscience, seconde édition, Paris, Seuil, 1990, 320 p.
Sociologie, édition revue et augmentée par l'auteur, Paris, Fayard, 1994, 456 p.

II. Ouvrages fondamentaux

- AKENDA KAPUMBA (J.C.), *Epistémologie structuraliste et comparée*, Kinshasa, Facultés Catholiques, 2004, 314 p.
ARISTOTE, *Les leçons de physique*, traduction française de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Presses Pocket, 1990, 440 p.
ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction française de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Presses Pocket, 1991, 558 p.
ATLAN (H.), *Question de vie*, Paris, Seuil, 1994.
AUBENQUE (P.), *Problèmes aristotéliens, philosophie théorique*, Paris, Vrin, 2009, 418 p.
BARBARAS (R.), *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau Ponty*, Paris, Vrin, 1958, 289 pages.
COMTE (A.), *Cours de philosophie positive*, Paris, Aubier-Montaigne, 1986, 580 p.
DESCARTES (R.), *Discours de la méthode, suivi des méditations*, Paris, Union Générale d'éditions, 1951, 315 p.
ESPINOZA (M.), *Théorie de l'intelligibilité*, Toulouse, Editions Universitaire, du Sud, 1994, 216 p.
GRANGER (G-G.), *La théorie aristotélienne de la science*, Paris, Aubier, 1976, 382 p.
HANSON (N.R.), *Modèles de la découverte*, traduction française d'EmboussiNyano, Chennevières-sur-Marne, éd., Dianoia, 2001, 239 p.
HUME (D.), *Enquête sur l'entendement humain*, traduction française de Michelle Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1983, 252 p.
HUNEMAN (P.), *Les sciences de la nature et les sciences de l'homme*, Paris, Marketin, 2001.
KANT (E.), *Critique de la raison pure*, traduction française d'A. Tremessaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F, 1944, 571 p.
KUHN (T.S.), *La structure des révolutions scientifiques*, traduit de l'américain par Louis Meyer, Paris, Flammarion, 1972, 285 p.
LATOUR (B.), *Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997, 207 p.
MONOD (J.), *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.

- NGUIMBI (M.), *La catégorie de l'espace chez Descartes. Pour une épistémologie non classique de la physique*. Préface du Professeur Charles Zacharie Bowao, Collection « Logique-Sciences-Philosophie des sciences », Paris, L'Harmattan, 2011, 194 p.
- PERILLIE, *Platon et les pythagoriciens*, Paris, éd. Ousia, 2008, 284 p.
- PLATON, *Phédon*, Bibliothèque de la pléiade, Paris, Gallimard, 1990.
- POPPER (K.R.), *La connaissance objective*, traduction française de Jean-Jacques Rosat, Paris, Aubier, 1991, 578 p.
- ROBIN (L.), *La pensée hellénique. Des origines à Epicure*, 2de édition, Paris, P.U.F, 1941.
- SPIRKINE (A.), *Le matérialisme dialectique*, traduit du russe par Alexandre Karamanov et Alexandre Khaitsman, Moscou, éd. du Progrès, 1986, 419 p.
- VERGNIOUX (A.), *L'explication dans les sciences*, Bruxelles, Ed. de Boeck Université, 2003.
- VOILQUIN (J.), *Penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, GF-Flammarion, 1964, 247 p.

Articles

- ATLAN (H.), « Entre causalité et finalité. » *Arguments pour une méthode. (Autour d'Edgar Morin)*, colloque de Cerisy, Paris, Seuil, 1990, pp. 250-260.
- BOUVERESSE (J.), « Déterminisme et causalité. » *Les études philosophiques, Schlick et le tournant de la philosophie*, revue trimestrielle, Septembre, n°3, Paris, PUF, 2001, pp. 335-347.
- BOCCHI (G.) et CERRUTI (M.), « Le problème cosmologique de la modernité : de l'univers au plurivers. », traduit de l'italien par Dominique Férault, *Arguments pour une méthode. (Autour d'Edgar Morin)*, Colloque de Cerisy, Paris, Seuil, 1990, pp. 107-117.
- JACQUES (F.), « L'explication dans les sciences humaines : entre le déterminisme du comportement et la détermination de l'action. » *L'explication en psychologie*, (sous la direction de M. Richelle), Paris, P.U.F, 1980.
- LAUDISA (F.), « Le principe de causalité entre empirisme logique et néokantisme. », traduit de l'italien par Françoise Longy et Max Kistler, *Causalité*, Paris, édition de Minit, n°89, Mars 2006, pp. 78-93.
- LEVY (P.), « Computation et subjectivité. », *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*, Colloque de Cerisy, Paris, Seuil, mai 1990, pp. 229-246.
- METZ (A.), « Causalité scientifique et libre arbitre », *Etudes philosophiques de quelques aspects du dialogue épistémologique*, n°1, Janvier-Mars, Paris, PUF, 1963, pp. 59-74.

- NSONSISSA (A.), « Pour une crisologie. », in *Edgar Morin, aux risques d'une pensée libre*, Hermes La Revue, Paris, CNRS éditions, n° 60, 2011, pp. 139-144.
- NSONSISSA (A.), « L'intersubjectivité chez Edgar Morin comme paradigme de construction de l'objectivité scientifique », *Plastir, Revue Transdisciplinaire de Plasticité Humaine*, Paris, Plasticités Sciences Arts, n°24, 2011, pp. 1-25.
- RUSSELL (B.), « Sur la notion de cause », traduit de l'anglais par Georges Bourgin, *Causalité*, Paris, édition de Minuit, n°89, mars 2006, pp 3-20.
- SCHLICK (M.), « La causalité dans la physique contemporaine », *L'âge d'or de l'empirisme logique*, traduit de l'allemand par Céline Vautrin, Paris, Gallimard, 2006, pp. 164-220.

La rationalité scientifique : de l'approche déterministe à l'approche indéterministe

Laurent Gankama

Introduction

Si l'histoire des sciences requiert l'intelligence profonde du progrès scientifique, aussi bien dans les démarches particulières que dans le mouvement d'ensemble, il apparaît qu'à travers le processus qui a marqué son développement entre les Temps modernes et les Temps contemporains, la science a connu des mutations profondes et significatives. Celles-ci semblent se traduire par le changement d'orientation ou de paradigme, qui a fait passer la science de la quête de la certitude à la prise de conscience de l'incertitude. Le présent travail se propose alors de montrer que si la science moderne se trouve traversée par la prédominance de la vision déterministe du monde, la science contemporaine, elle, consacre une vision indéterministe ou probabiliste du monde, traduisant ainsi une nouvelle révolution épistémologique.

I. De l'approche déterministe de la rationalité scientifique

Dans cette partie, il est question d'exposer les présupposés du déterminisme, à travers le principe et les arguments établis par Pierre Simon de Laplace dans son texte intitulé *Essai philosophique sur les probabilités*. À travers ce texte, il est possible de montrer comment le déterminisme est au cœur de la science moderne ou classique, en affirmant la possibilité pour l'esprit humain de prédire ou d'expliquer tout événement avec certitude, à condition de connaître les paramètres qui le précèdent avec précision, d'appliquer rigoureusement les exigences méthodologiques requises. Il s'agit en d'autres termes pour Laplace de montrer que l'homme est capable de parvenir à la maîtrise de la réalité du monde, s'il s'y investit ou s'y déploie de manière ordonnée, en commençant par les éléments initiaux, pour saisir avec assurance les éléments finaux.

Cette idée d'un monde entièrement déterminé se révèle dans ce propos éclairant de Laplace :

« Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse,

embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome (...) »⁹⁵.

On voit bien que Laplace met en évidence le caractère déterminé de l'univers, de telle sorte que rien de ce qui se produit ne peut être hasardeux et isolé. Tout semble obéir à une nécessité, à un ordre, à une direction. De ce point de vue, l'esprit humain est soumis à cette nécessité causale, qui fait que par la connaissance des facteurs ou des causes qui président à la production d'un phénomène, il peut le prévoir, et comprendre ainsi tous les mécanismes explicatifs du système du monde. C'est dire que dans la nature, rien ne sort de rien, tout est lié, tout vient de quelque chose et par conséquent tout est explicable et prévisible. Il s'agit là d'une mise en évidence et en valeur de la loi de la causalité qui dispose qu'il n'y a pas d'effet qui ne découle d'une cause, et de cause qui ne génère un effet.

Cette vision déterministe de l'univers se clarifie aussi dans cette description que fait Albert Jacquard du déterminisme laplacien (description qui n'implique nullement son positionnement en faveur de cette thèse), perçu comme l'expression du rêve d'une prévisibilité parfaite et d'une connaissance infailible de l'univers en ces termes :

« Un être (un « démon ») capable, à un instant donné, de connaître tous les paramètres de toutes les particules de l'univers, et informé de toutes les lois, serait en mesure de prévoir tous les changements, de décrire l'état de l'univers à l'instant suivant et, de proche en proche, tous les états à venir ; il pourrait de même reconstituer l'état de l'instant précédent et, de proche en proche, toute l'histoire de l'univers depuis son origine. Dans cette conception, (...) le temps est aboli, tout est déterminé »⁹⁶.

Cette description révèle de façon explicite le sens dans lequel s'inscrit la vision déterministe de l'univers, et partant l'idée d'un monde parfaitement explicable et d'une science capable de rendre rigoureusement compte de l'état de l'univers. Elle indique que conformément à cette vision déterministe de l'univers, tous les paramètres de la réalité sont constitués et liés de telle manière que l'esprit humain peut cerner ces liens et en déterminer aussi bien la composition que les fondements et l'état futur. Si le monde est explicable, c'est qu'il fonctionne selon des lois que l'esprit humain est capable de cerner. C'est justement ce paradigme de la prévision, de la détermination qui a été au cœur de la science classique.

Il convient de rappeler que l'un des aspects fondamentaux qui a marqué la science moderne a été la recherche des lois qui gouvernent l'univers et l'invention d'outils qui permettent d'expliquer ces lois, en tant que rapports nécessaires entre phénomènes. Le développement des sciences

⁹⁵ Pierre Simon de LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Gauthier-Villars, 1921, p. 3.

⁹⁶ Albert JACQUARD, *Au péril de la science ? Interrogations d'un généticien*, Paris, Ed. du Seuil, 1982, pp. 15-16.

et des techniques se trouve alors sous-tendu par l'idée que l'univers peut être comparé à une machine. Le triomphe de cette science, notamment à travers la théorie de Galilée et surtout celle de Newton, a mis en évidence la capacité de l'homme à construire un savoir à validité universelle et fiable. Etant capable de faire des prévisions fiables, au moyen des hypothèses et des résultats, l'homme se montrerait désormais apte à appréhender, avec succès, certains secrets de l'univers, qui lui paraissait autrefois mystérieux et hostile. La mise en œuvre de l'exigence méthodique et le recours au langage mathématique s'imposent de ce point de vue comme des moyens indépassables qui permettent à l'homme de connaître avec précision et avec certitude les paramètres constitutifs de l'univers. Le savant anglais Isaac Newton représente une figure très déterminante dans l'histoire de la science moderne, notamment de par l'autorité de ses travaux et découvertes. Dans les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687), Newton applique les mathématiques à l'étude des phénomènes naturels, notamment le mouvement. Avant Newton, Johannes Kepler, assistant de l'astronome danois Tycho Brahé, établit les lois générales du mouvement des planètes et introduit la notion de force à distance pour désigner les forces d'origine magnétique qui émaneraient du Soleil et qui seraient responsables du mouvement des planètes. Dans les *Principia*, Newton met en évidence la théorie de la gravitation, et la loi de l'attraction universelle qui en découle. Par la gravitation, il établit que tous les corps matériels s'attirent réciproquement de manière proportionnelle à leur masse et inversement proportionnelle au carré de leur distance. Il en découle alors la loi de l'attraction universelle, qui indique que deux corps s'attirent mutuellement, en raison directe de leurs masses, en raison inverse du carré de leurs distances et selon la droite qui les relie. Cette force de gravitation a un champ d'action infini, car elle est toujours attractive et se trouve à la base de la pesanteur à la surface d'un astre, du mouvement des planètes autour du Soleil, de la chute des corps et de l'harmonie de l'univers. Dès lors, les forces sont considérées comme les causes du mouvement et on peut prévoir l'évolution d'un objet à partir de la connaissance de sa situation initiale. Avec Newton, on découvre que l'univers est régi par une loi universelle, applicable uniformément aux mouvements sur la Terre et en tout point de l'univers. Désormais, de par son intelligence, l'homme peut sortir de la Terre, de l'expérience immédiate et proche pour comprendre et expliquer les phénomènes, percer les mystères de l'univers.

C'est justement dans ce sens qu'Emmanuel Kant explique les succès de la physique classique, qui ne s'est inscrite dans la voie de la science que lorsque des savants ont obtenu des résultats prodigieux grâce à l'application de plans méthodologiques dont ils ont eux-mêmes défini les principes et tracé le cheminement. Il montre que c'est cette démarche, fondée sur la détermination et le contrôle régulier de la raison, qui garantit le triomphe et la certitude du travail scientifique. A ce sujet, il écrit :

« (...) la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, qu'elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle, car autrement, faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance, nos observations ne se rattacheraient point à une loi nécessaire, chose que la raison demande et dont elle a besoin »⁹⁷.

Ce que Kant met en évidence, c'est le fait qu'en science, ce que cherche le savant, ce sont des lois, c'est-à-dire des liaisons nécessaires entre les phénomènes. Autrement dit, c'est la raison qui organise l'expérience, en dessinant elle-même le chemin et les contours rigoureux de son interaction avec les phénomènes, de telle sorte que ce qu'elle en retire, c'est incontestablement ce qu'elle a prévu conformément à ses attentes de résultats. C'est dire qu'il y a un principe a priori qui guide et fonde la recherche scientifique. Ce principe, qui se met en place à partir de Galilée, est le principe du déterminisme. La mise en place de ce principe *a priori* constitue une révolution dans le champ de la physique, en ce sens que l'on passe du tâtonnement à la science, des interprétations vraisemblables à la connaissance.

Francis Bacon avait déjà souligné la nécessité pour la science de se déployer à partir d'un *novum organum* c'est-à-dire d'une exigence méthodique qui trace le chemin pour la recherche et la découverte de la vérité. Selon lui, aucun procès cognitif, aucune recherche scientifique ne peut se mettre en œuvre et parvenir à la vérité si elle ne s'inscrit pas dans un schéma conducteur qu'est la méthode⁹⁸. C'est dire que l'idéal d'une description et d'une prévision exactes de la nature a été formulé pour la première fois au XVIIe siècle, avec les travaux de Galilée et de Descartes. Ensuite, cet idéal s'est réalisé de manière considérable grâce à la mécanique newtonienne et s'est affirmé en excès avec les travaux de Lagrange et de Laplace.

C'est sur ce modèle déterministe, fondé sur l'exigence méthodique et l'idéal de certitude, que se déploie et s'affirme la science moderne, par son attachement à l'optimisme méthodologique, aux idées d'ordre, d'assurance, de précision, de vérité absolue, de lois immuables et universelles.

Pour Stephen Hawking,

« Laplace a suggéré qu'il devait exister un ensemble de lois scientifiques qui nous permettrait de prédire tout ce qui arriverait dans l'univers pourvu que nous en connaissions l'état à un moment précis (...) nous pourrions, par exemple, utiliser les lois de Newton pour calculer l'état

⁹⁷ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1975, pp. 17-18.

⁹⁸ Francis BACON, *Novum Organum*, aphorisme 10, livre I, trad. M. Malherbe et J. M. Pousseur, Paris, PUF, 1986.

du Système Solaire à n'importe quel autre moment. Le déterminisme semble tout à fait évident dans ce cas, mais Laplace alla plus loin, affirmant qu'il y avait des lois similaires gouvernant tout le reste, y compris le comportement humain »⁹⁹.

Il semble fondé, dans une certaine mesure, que l'ordre, la rigueur, la précision auxquels se soumet l'esprit humain dans son exploration de la nature et la quête du vrai participent clairement du caractère rationnel de la recherche scientifique. Si l'idéal d'une activité scientifique est d'amener l'homme à construire une connaissance, une représentation plus ou moins appropriée de l'objet ou de la réalité étudiée, au moyen d'une démarche conséquente et porteuse de résultats, c'est qu'il s'agit là d'un domaine qui s'accommode d'une conduite organisée, régulée et finalisée de la raison. C'est dire qu'une connaissance scientifique est une connaissance dont la rationalité se traduit entre autres par son caractère structuré, rigoureux, fiable et universalisable. S'il est entendu que tout événement est causé par un événement précédent, il est alors possible à l'esprit humain de prédire ou d'expliquer tout événement, à condition de connaître avec précision tous les événements qui le précèdent, toutes les conditions qui président à son avènement. Mais, on peut se poser la question de savoir si l'homme peut toujours prédire les événements avec exactitude, quand on sait qu'il se montre souvent incapable d'expliquer certains paramètres de l'univers avec précision. Il est d'ailleurs établi que certaines théories et découvertes scientifiques ont contribué à ruiner la prétention d'une connaissabilité infaillible de l'univers ; ce qui laisse entrevoir la limite du déterminisme et la possibilité de l'indéterminisme.

II. De l'indéterminisme dans la recherche scientifique

Si, dans sa pratique effective, la science donne la preuve que ses résultats ne sont pas toujours fiables et que tout n'est pas prévisible ou déterminé, il est évident que le déterminisme, qui dispose que tout est déterminé ou prédéterminé, devrait être rejeté. Ce propos de Karl Raimund Popper tend à traduire cette hypothèse : « *Toutes les formes de la doctrine déterministe affirment de manière caractéristique que tout événement dans le monde est prédéterminé. Si un seul événement (futur) au moins n'est pas prédéterminé, il faut rejeter le déterminisme, et l'indéterminisme est vrai* »¹⁰⁰.

Etant donné que tout n'est pas déterminé et déterminable, la connaissance ne peut pas alors être traduite en termes de certitude absolue et d'infaillibilité de l'esprit humain. D'ailleurs, l'évolution de la pensée

⁹⁹ Stephen HAWKING, *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trois noirs*, trad. Fr. Isabelle Naddeo – Sourian, Paris, Flammarion, 1989, p. 82.

¹⁰⁰ Karl POPPER, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, trad. Renée Bouveresse, Paris, Hermann, 1984, p. 5.

scientifique a toujours été soumise à la nécessité pour les savants ou les chercheurs de faire des remises en questions fondamentales, de forger de nouveaux concepts, de nouvelles explications et d'adopter par conséquent de nouvelles attitudes face au monde.

C'est ainsi qu'en 1900, Max Planck, physicien allemand, en étudiant les conditions d'équilibre thermique du rayonnement électromagnétique, émit l'hypothèse selon laquelle les échanges d'énergie s'effectuent de façon discontinue, par grains ou quanta d'énergie. Cette hypothèse permet de souligner que tout n'est pas prévisible, que la propagation de l'énergie varie en fonction de la longueur d'onde. Le nombre de quanta ou la somme totale d'énergie est d'autant plus grande que la longueur d'onde du rayonnement est plus courte. En 1927, le physicien allemand Wiener Heisenberg s'appuie sur les concepts de la physique quantique pour interpréter les « relations d'incertitude ». Selon cette interprétation, la précision avec laquelle nous pouvons connaître en même temps la position et la vitesse d'un élément matériel est nécessairement inférieure à un certain niveau. Mieux nous connaissons la position, moins bien nous connaissons la vitesse, et réciproquement. Cela s'explique par le fait que toute mesure nécessite une observation, donc une perturbation suscitée par l'interaction entre l'objet observé et l'outil d'observation. Cette perturbation nécessaire établit une limite qui empêcherait l'homme de parvenir à une connaissance précise du réel. Il n'est pas alors possible de calculer à la fois la position et la vitesse d'une particule élémentaire. Il s'agit là de la rencontre avec l'imprévisible, qui établit que l'observation elle-même interfère avec l'objet observé.

C'est sous ces relations d'incertitude que Louis de Broglie traduit les rapports entre la physique moderne et la physique contemporaine en ces termes :

« Puisque tout système se réduit en dernière analyse, aux yeux de la physique moderne, à un ensemble de corpuscules, il faudrait donc connaître les coordonnées et les vitesses (ou les quantités de mouvement) des divers corpuscules du système à un même instant. Or le contenu essentiel des relations d'incertitude est précisément de déclarer impossible une telle connaissance précise et simultanée »¹⁰¹.

Dès lors, la science contemporaine prend conscience que l'observation et l'objet observé sont difficilement séparables. Autrement dit, nous ne connaissons de l'univers que ce que nous pouvons en saisir à travers notre système instrumental et notre système théorique. Ce que nous parvenons à cerner, ce n'est pas la réalité de l'univers lui-même, mais la réalité telle que nous pouvons la faire apparaître. C'est dire que la réalité ne peut plus être définie indépendamment des mesures qui, souvent, perturbent le système en modifiant son état. Toute observation étant une perturbation, l'observateur apparaît comme un perturbateur. Cette idée induit une interprétation

¹⁰¹ Louis de BROGLIE, *La physique nouvelle et les quanta*, Paris, Flammarion, 1937, p. 220.

antiréaliste, qui montre que le réel est relatif à nos mesures et à nos observations, et que la réalité fonctionne sous la forme d'une fluctuation continue de l'expérience humaine, à savoir ce que nous agençons en régions.

Dans ces conditions, avec la physique quantique, il n'est plus possible de distinguer le subjectif de l'objectif. En même temps, il n'existe plus de réalité unique mais plutôt des régions de réalité fluctuantes. Dans ce sens, loin de prédire un état unique pour une observation donnée, il convient d'envisager une pluralité de résultats possibles et différents, avec pour chacun d'eux une probabilité d'existence. C'est ce qui conduit Stephen Hawking à penser que « *la mécanique quantique introduit donc un élément inévitable d'imprécision et de hasard dans la science* »¹⁰². Dans cette même perspective, Erwin Schrödinger écrit :

*« Nous devons comprendre que nous n'observons pas un objet sans le modifier ou l'affecter par notre propre activité au cours de l'observation. Nous devons comprendre que, sous le choc de nos méthodes raffinées d'observation et de nos méthodes d'interprétation des résultats d'expérience, cette mystérieuse frontière entre le sujet et l'objet s'est effondrée »*¹⁰³.

C'est dire que toute perception de la réalité est nécessairement dépendante de l'expérience dans laquelle l'homme est engagé. La science s'étant ainsi métamorphosée, elle s'appuie de plus en plus sur une démarche de prudence et s'oriente considérablement vers des résultats imprévisibles et inattendus. Certes, elle donne sens au réel, définit une certaine représentation du monde à partir de laquelle certains paramètres de la réalité peuvent être maîtrisables et manipulables. Mais, ce qui paraît profondément évident, c'est le fait que la représentation que l'homme se fait du monde par le moyen de la science est nécessairement limitée, au regard de la position qu'occupe cet homme, du temps et des circonstances dans lesquels il est situé. C'est dire que ce que nous connaissons du monde reflète strictement les données ou les paramètres qui sont accessibles à notre esprit.

Or, il y a une infinité d'autres données de la réalité du monde auxquelles nous n'accédons pas dans les circonstances spatio-temporelles dans lesquelles nous sommes placés et au regard de l'appareillage ou du dispositif méthodologique dont nous nous servons. Pendant que certaines choses se révèlent à notre perception, d'autres nous échappent. Nous ne parvenons à connaître que ce qui est connaissable, c'est-à-dire ce que nous pouvons nous représenter ici et maintenant.

En revanche, nous ne pouvons pas connaître les choses que nous ne nous représentons pas dans les limites du temps, du contexte et des moyens gnoséologiques et méthodologiques dont nous disposons. Dans ces

¹⁰² S. HAWKING, *op. cit.*, p. 82.

¹⁰³ Erwin SCHRÖDINGER, *Physique quantique et représentation du monde*, introduction et notes par Michel Bitbol, Paris, Ed. du Seuil, 1992, p. 70.

conditions, non seulement nous ne connaissons que certaines choses, mais encore nous ignorons plusieurs autres choses. D'ailleurs, comme l'indique à juste titre Karl Raimund Popper, ce que nous connaissons paraît insignifiant par rapport à ce que nous ne connaissons pas. En plus, chaque fois que nous connaissons, nous nous apercevons que nous ignorons encore trop de choses. C'est ce qui se laisse entrevoir dans les propos suivants de Popper :

« Plus nous apprenons sur le monde, et plus ce savoir s'approfondit, plus la connaissance de notre ignorance prend forme et gagne en spécificité comme en précision. Là réside en effet la source majeure de notre ignorance : le fait que notre connaissance ne peut être que finie, tandis que notre ignorance est nécessairement infinie »¹⁰⁴.

Ainsi, tous ces aspects traduisent le fait que la connaissance a un caractère limité, relatif, provisoire, ouvert et indéterminé. Telle est la voie lucide d'une approche non linéaire, non simpliste, non monologique, non mécaniste, non apriorique mais complexe, dialogique, modeste, prospective de la recherche et de la rationalité scientifique. La mutation de l'approche déterministe vers l'approche indéterministe de la rationalité scientifique renvoie à celle qui marque le passage de la physique classique à la physique moderne et contemporaine. C'est ce que relève Alexandre Kojève dans son ouvrage intitulé *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*¹⁰⁵. Dans la physique classique, sont englobées les théories physiques qui se sont constituées du XVI^e siècle au début du XX^e siècle, à l'instar de celles de Galilée, de Newton et de Maxwell. Tandis que la physique moderne renvoie à la physique non classique, celle qui s'est principalement construite à partir de l'hypothèse de Max Planck, dont les conséquences furent révolutionnaires, avec l'application de l'hypothèse des quanta à la théorie de l'atome par Niels Bohr, avec la mise en place des « fondements de l'atomistique quantique »¹⁰⁶ par Louis de Broglie, Heisenberg et Schrödinger. En plus, si la physique classique est axée sur la réalité macroscopique, la physique nouvelle est tournée vers le monde microscopique. Pour les partisans de la physique classique, tous les événements de la nature sont entièrement déterminés, de telle sorte que rien n'est hasardeux et que tout est prévisible. Dans ce sens, le principe de causalité fonctionne comme un principe indépassable de la science. Et selon Alexandre Kojève, la vision classique de la rationalité scientifique, sous-tendue par le déterminisme causal, « se rattache en plusieurs points au postulat de continuité »¹⁰⁷. Ce postulat se traduit par le fait que la physique classique mettait en avant le caractère continu du monde.

¹⁰⁴ K. R. POPPER, *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1979 ; 1985, p. 55.

¹⁰⁵ A. KOJEVE, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.

¹⁰⁶ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁷ A. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 137.

Mais, à la suite de la publication par Max Planck de son mémoire sur la radiation du corps noir en 1900, sera mise en évidence la notion de discontinu en physique. Dans la même optique, les expériences de Millikan, de Perrin, de Rutherford semblent confirmer la vérité de l'hypothèse de la structure atomique de la matière. De même, l'hypothèse des photons d'Einstein a permis d'asseoir la physique sur la théorie corpusculaire de la lumière. Ces théories ont contribué à faire de la physique moderne et contemporaine une physique orientée vers le discontinu ; ce qui se traduit entre autres par l'idée qu'il est impossible de faire des prévisions exactes et fiables. C'est dire que le principe du déterminisme causal ne peut pas être exactement vérifié par l'expérimentation et il semble évident que toutes les expériences sont foncièrement soumises aux lois de la mécanique quantique ; ce qui invalide du reste la portée du principe de causalité.

Si dans la physique classique, la notion de matière est soumise à des lois rigides et figées qui expliquent son comportement de telle sorte qu'on peut déterminer de manière absolue l'évolution future de cette matière à partir des conditions initiales, on peut admettre, comme le souligne Erwin Schrödinger, qu'un tel principe ne peut se montrer valide que pour la matière inanimée¹⁰⁸. Mais, en ce qui concerne la matière constitutive des corps animés comme ceux des hommes et des animaux, il serait impossible d'appliquer un tel principe, au regard de la forme de liberté dont ils disposent en faisant mouvoir les membres de leurs corps au gré de leurs intérêts, sentiments, sensibilités, sans être soumis à un ordre prévisible ou préétabli.

Le caractère variable et contingent des résultats des recherches scientifiques, y compris celles qui sont menées au moyen de méthodes rigoureuses, tend à traduire la fragilité, la non-rigidité et la flexibilité qui accompagnent et affectent inéluctablement la démarche du scientifique. Autrement dit, dans l'univers opératoire de la science, il paraît difficile de s'enfermer dans des modèles figés, puisqu'on est toujours confronté à des variables inconnues, ambiguës, mal connues, mal explicitées, qui ne se prêtent pas à la détermination. Toute donnée de la nature ou de la matière soumise à la connaissance doit être réduite à la mesure et aux moyens mis en œuvre par le sujet connaissant pour y parvenir. Ce sujet ne peut alors connaître que ce qui s'offre à ses moyens et capacités d'observation. Il n'est pas assuré de disposer des mêmes résultats s'il observe les mêmes données dans un autre contexte spatio-temporel. Dès lors, on comprendra que toute connaissance est porteuse d'une limite, d'une marque réelle d'inachèvement et d'incomplétude qui la mettent à l'abri de toute tentative de détermination, de prévision et de généralisation. Tout résultat acquis à la suite d'une interaction entre l'observateur et l'objet observé ne vaut que pour cet observateur particulier et pour les circonstances dans lesquelles il a mené

¹⁰⁸ E. SCHRÖDINGER, *op. cit.*, p. 32.

cette observation. Un tel résultat est soumis à la révision, à la reconsidération lorsqu'il sera question de mettre en œuvre un autre processus d'observation scientifique. Toutes ces instabilités et ces incertitudes montrent à quel point la rationalité scientifique est par nature et même habitude ou par expérience toujours en état de crise¹⁰⁹, de telle sorte qu'elle est toujours tournée vers le renouvellement, la multiplicité, la pluralité. Au regard du caractère vaste et fluctuant de la réalité explorée par la science, il paraîtrait impossible de réduire celle-ci à un schéma simplificateur, unilatéral, déroulé sur des sentiers battus. C'est dans ce sens que Paul Karl Feyerabend soutient la nécessité de permettre à l'esprit humain de s'ouvrir à toutes les options et de puiser à toutes les sources qui peuvent faciliter l'accès à la vérité. Cette perspective pluraliste comporte un intérêt heuristique majeur, celui de mettre en avant l'opportunisme et l'anarchisme comme valeurs fondamentales de la recherche scientifique et de s'appuyer désormais sur le principe « tout est bon »¹¹⁰, principe qui aide à surmonter l'apriorisme et l'étouffement des idées et par là à libérer les potentialités des hommes en matière de recherche scientifique. Il s'agit pour Feyerabend de cultiver une approche complexe de la rationalité scientifique, qui dispose celle-ci à intégrer toutes les pistes, les expériences, les intuitions ou les perceptions porteuses d'inspiration et susceptibles de conduire l'esprit vers la vérité.

La dimension incertaine, indéterminée de l'activité scientifique se traduit aussi par le fait que celle-ci fonctionne réellement, selon la vision bachelardienne, comme un projet, comme un programme ou une entreprise de résolution des problèmes. Non seulement toute connaissance se construit comme une tentative de résolution ou de réponse à un problème ou à une question, mais encore la valeur d'un travail scientifique se mesure par la capacité du savant ou du chercheur à poser des problèmes et à mettre en place des dispositifs méthodologiques ou opératoires pour les résoudre ou les dissoudre. Les problèmes, au plan scientifique, se traduisent par des explications confuses, non adaptées, discordantes, qui ne permettent pas à une théorie scientifique de rendre compte de nouvelles réalités, de nouvelles évidences, de nouveaux tests expérimentaux. Ces problèmes nécessitent alors la formulation de nouvelles explications, destinées à compléter, à surmonter ou à supplanter celles qui sont en vigueur et qui sont jugées insuffisantes. De telles conditions témoignent de l'instabilité et de la contingence des connaissances scientifiques. Quand on sait que chaque réalité étudiée pose toujours de nouveaux problèmes et que chaque théorie élaborée est susceptible de se heurter à des difficultés ou à de nouvelles questions, on comprendrait, comme le souligne Bachelard, que « *c'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit*

¹⁰⁹ Gaston BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1975, p.166.

¹¹⁰ Paul FEYERABEND, *Contre la méthode*, trad. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris, Seuil, 1979, p. 23.

scientifique »¹¹¹. D'ailleurs, Bachelard soutient que le problème de la formation et du progrès de l'esprit scientifique se pose toujours en termes d'obstacles épistémologiques. Ne pas intégrer les obstacles épistémologiques comme une dimension indépassablement constitutive de la connaissance scientifique et de son progrès, c'est verser dans la routine intellectuelle, la stagnation et le dogmatisme, qui sont du reste, impropres à la science.

Toutes ces indications révèlent le caractère limité, ouvert, relatif, incertain de la connaissance en général, et de l'activité scientifique, en particulier. Cette incertitude, qui accompagne l'activité de connaissance, trouve son fondement aussi bien dans la complexité du monde que dans la faillibilité naturelle de l'esprit humain. C'est parce que l'homme est faillible qu'il se trompe et ne peut connaître que partiellement et progressivement le réel, pour se disposer toujours à la quête de connaissance. Dès lors, il importe de se démarquer de l'approche déterministe, qui nous offre une vision close et immuable de l'univers, et de s'inscrire dans l'approche indéterministe, qui nous met en face d'un univers ouvert.

Conclusion

Il apparaît que, si la révolution épistémologique des Temps modernes a permis à l'esprit humain de prendre conscience de sa capacité à maîtriser et à dominer de manière infaillible l'univers, celle des Temps contemporains a conduit l'homme à comprendre qu'il ne peut pas connaître certaines choses, qu'il est faillible et que ce qu'il peut connaître est ouvert à la rectification. Au regard du caractère complexe, fuyant et aléatoire de la réalité du monde et de la variabilité des résultats qui découlent des différentes expériences scientifiques, il est possible d'admettre que la rationalité scientifique est plus porteuse d'indétermination que de détermination.

Indications bibliographiques

LAPLACE (Pierre Simon de), (1781), *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Gauthier-Villars.

JACQUARD (Albert), (1982), *Au péril de la science ? Interrogations d'un généticien*, Paris, Ed. du Seuil.

KANT (Emmanuel), (1781), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF.

BACON (Francis), (1620), *Novum Organum*, aphorisme 10, livre I, trad. M. Malherbe et J. M. Pousseur, Paris, PUF.

BACHELARD (Gaston), (1938), *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF.

BACHELARD (Gaston), (1938), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.

¹¹¹ Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1980, p. 14.

- FEYERABEND (Paul), (1979), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris, Seuil.
- HAWKING (Stephen), (1989), *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trois noirs*, trad. Fr. Isabelle Naddeo-Sourian, Paris, Flammarion.
- KOJEVE (Alexandre), (1990), *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Librairie Générale Française.
- POPPER (Karl), (1984), *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, trad. Renée Bouveresse, Paris, Hermann.
- BROGLIE (Louis de), (1937), *La physique nouvelle et les quanta*, Paris, Flammarion.
- SCHRÖDINGER (Erwin), (1992), *Physique quantique et représentation du monde*, introduction et notes par Michel Bitbol, Paris, Ed. du Seuil.

La philosophie : l'une des sciences humaines ?

Didier Ngalebaye

Il nous a été donné de constater *la variabilité de la place et du statut épistémoinstitutionnels* que les pays du monde réservent à la recherche et à l'enseignement de la philosophie dans leurs Universités. C'est ainsi qu'à l'Université de Sherbrooke (Canada)¹¹², il y a une *Faculté de Théologie, d'Éthique et de Philosophie*, en même temps qu'une *Faculté des Lettres et Sciences Humaines* ; à l'Université Libre de Bruxelles (Belgique), il y a une *Faculté de Philosophie et des Lettres*, à côté d'une *Faculté des Sciences Sociales et Politiques* ; à l'Université Jean Moulin, Lion III (France), il y a une *Faculté de Philosophie*¹¹³ ; aux Universités Cheikh Anta Diop (Sénégal), Ouagadougou 1 (Burkina Faso), Marien Ngouabi (Congo) et Omar Bongo (Gabon), il y a des *Facultés des Lettres et Sciences Humaines*.

Ce constat nous amène à soupçonner cette *variabilité* comme masquant un problème épistémoinstitutionnel de fond, concernant la nature réelle de la philosophie par rapport aux sciences dites « *humaines* ». Pour cela, quelle est la nature épistémologique réelle de la philosophie par rapport aux sciences humaines/sociales ? En conséquence, le positionnement, largement partagé à travers le monde, de la recherche et de l'enseignement de la philosophie au sein des « *Facultés des Lettres et Sciences Humaines* » est-il justifié ?

En présupposant une différence de nature impliquant une différence de positionnement épistémoinstitutionnel de la philosophie face aux sciences humaines, dans le présent article, nous travaillons à *clarifier* cette problématique au moyen de la présentation successive du mode opératoire de la recherche philosophique aujourd'hui, du mode opératoire de la recherche scientifique en général, du mode opératoire de la recherche en sciences humaines en particulier ; du statut épistémoinstitutionnel de la philosophie par rapport aux sciences humaines aujourd'hui, de l'écart ontologique entre la philosophie et les sciences humaines et du devenir institutionnel de la recherche et de l'enseignement de la philosophie.

I. Le mode opératoire de la recherche philosophique aujourd'hui

En l'absence d'une espèce de « *manuel de procédures de la recherche philosophique* », c'est en confrontant méthodologiquement quelques grandes œuvres que l'on pourrait dégager quelques tendances convergentes de ce que l'on pourrait appeler « *mode opératoire de la recherche et de l'enseignement philosophique aujourd'hui* ». Ainsi, en capitalisant l'héritage historique, Emmanuel Kant, dans *Critique de la raison pure*, a clairement énoncé l'esprit du mode opératoire de la recherche et de l'enseignement

¹¹²Annuaire 2004-2005.

¹¹³Créée sur proposition des philosophes Gilles Deleuze et François Dagognet.

philosophiques en ces termes : « *Entre toutes les sciences rationnelles (a priori), il n'y a donc que les mathématiques qui peuvent être apprises, mais jamais la philosophie (à moins que ce ne soit historiquement) : en ce qui concerne la raison, on ne peut apprendre tout au plus qu'à philosopher* »¹¹⁴.

Cet énoncé kantien constate l'inexistence historique d'un système philosophique, dans lequel la *Vérité* soit devenue chair, pour que quiconque l'apprendrait devienne automatiquement philosophe ! Plutôt que cela, il demande à quiconque voudrait devenir « *philosophe* » de s'instruire dans l'histoire de la pensée déjà pensée, en appliquant les principes universels de la raison à l'expérience humaine, au double plan de la *nature* et de la *liberté*, pour trouver son chemin, non plus en tant qu'*artiste*, mais en qualité de *législateur critique*. La quête d'originalité, qui permet de dire : « *Je pense que...* » est, ainsi, le souci majeur de la recherche philosophique, qui permet à celui qui y parvient de sortir de la *minorité* de la répétition et du commentaire improductif des acquis historiques, pour contribuer soi-même à leur *élargissement*, en devenant « *auteur* » et en cessant d'être « *professeur de philosophie* » pour devenir « *philosophe* ». Car, si les prédécesseurs n'avaient pas pris le risque d'interroger rationnellement le réel, pour en dévoiler le sens, l'*histoire de la philosophie* et le *commentaire des œuvres*, comme disciplines philosophiques, ne trouveraient jamais plus de matière, que la pensée tarirait, pour finir par disparaître de l'architecture universitaire ! L'on peut s'apercevoir que ce propos kantien, qui a le mérite d'être explicite et inflexionnel pour la suite de la réflexion philosophique mondiale, a été précédé par une série de gestes philosophiques fondateurs, marquant l'attitude du philosophe face au Pouvoir d'Etat pendant qu'il mène sa recherche de la Vérité et de la Justice. Il s'agit, notamment de celle de *Platon*¹¹⁵, qui pense que la recherche philosophique va de pair avec l'amélioration de la gouvernance politique de la Cité en vue de l'accomplissement de la Justice ; et celle de Descartes, qui *préfère éviter le heurt*, pour s'occuper « *sereinement* » des méditations philosophiques, tout en collant la paix à l'ordre du monde. Ainsi, *de Platon sont nés les artistes de la pensée*, dont les enquêtes sur le réel donnent du travail aux historiens et commentateurs, *dérivés de Descartes*. Mais, compte tenu du fait que la spécificité de la situation du contribuable qui finance la recherche laisse à *désirer*¹¹⁶, il nous semble que la philosophie devrait s'impliquer, aux côtés des autres démarches, pour contribuer à la réduction des douleurs existentielles des populations, à partir des instruments qui sont à sa

¹¹⁴E. KANT, *Critique de la raison pure*, traduction française Jules Barni, Paris, Garnier Flammarion, 1987, pp. 624-626.

¹¹⁵Tel est l'esprit de *La République*.

¹¹⁶Puisque la dernière actualité montre que la pauvreté est encore la chose du monde la mieux partagée.

disposition, à savoir : l'analyse critique et prospective du séjour de l'Homme au Monde spatio-temporellement considéré et devant indiquer quelques pistes d'actions, sous la forme de ce que l'on appelle « *recherche-développement* », guidée par l'*obligation éthique du règlement de la dette du sens* des cadres envers la société organisée qui a supporté et financé leurs études.

Pour cela, ici et ailleurs, le personnage du « *philosophe* » fait l'objet d'un *double rejet* de la part, *d'un côté*, de l'opinion publique, qui le traite de *spéculateur*, supposé incapable de contribuer à la recherche des solutions aux problèmes pratiques auxquels le citoyen est quotidiennement confronté, *et de l'autre*, il est rejeté, soupçonné dans et par les *milieux politico-administratifs*, qui l'accusent d'être *dangereux*, indiscret, prêt à dénoncer et à porter sur la place publique ce qui se trame en officine contre l'intérêt général de la population. Nous nous inscrivons dans la deuxième attitude, contre l'héritage que René Descartes construit dans le *Discours de la méthode*¹¹⁷, en le fondant sur les quatre *maximes* suivantes :

a- « *Obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en tout autre chose, suivant les opinions les plus modérées, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre* »¹¹⁸ ; b- « *Etre le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lors que je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées* »¹¹⁹ ; c- « *Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde...* »¹²⁰ ; d- « *Faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure... ; je pensai que je pouvais que de continuer... toute ma vie à cultiver ma raison, et à m'avancer autant que je pouvais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite* »¹²¹.

Muni de ces *maximes* éthiques, qui visent l'harmonie de l'entendement avec l'environnement sociologique, le philosophe cartésien suit les *règles* ci-après : a- « *Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je la connusse évidemment être telle...* »¹²² ; b- « *Diviser chacune des difficultés que j'examinerai en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre* »¹²³ ; c- « *Conduire par ordre mes*

¹¹⁷Présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, GF Flammarion, 2000, 189 p.

¹¹⁸R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, GF Flammarion, 2000, pp.55-56.

¹¹⁹R. DESCARTES, *id.*, p. 57.

¹²⁰R. DESCARTES, *ibid.*, p. 58.

¹²¹R. DESCARTES, *ibid.*, p. 59.

¹²²R. DESCARTES, p. 49.

¹²³R. DESCARTES, *ibid.*, p. 49.

*pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés... »*¹²⁴ ; d- « *Faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre »*¹²⁵. Pour René Descartes, la recherche et l'enseignement de la philosophie consistent essentiellement à éviter d'aborder les questions sociopolitiques qui fâchent, pour se replier sur les questions d'ordre strictement épistémologiques, afin de « *penser en paix* ». Les partisans de cette attitude, les historiens de la philosophie, et autres commentateurs, travaillent exclusivement sur l'*acquis de la pensée*, en direction soit de la pédagogie historique, soit de l'herméneutique, toutes choses utiles par ailleurs, mais qui présupposent l'entendement des contemporains incurablement imbécile quant à sa capacité d'accéder directement à l'intelligence des œuvres des philosophes du passé. Les illustrations de cette perspective se trouvent au *passé* ou au *futur*, en évitant soigneusement le *présent*, au risque d'être interpellé par l'establishment. Bertrand Russell avait assez clairement entrevu cette situation qui rend la recherche philosophique improductive, bien qu'il n'en ait pas eu le concept, ainsi qu'il la note : « *Une fois, je lui disais (à Jean Nicod) que les gens qui étudient la philosophie devraient plutôt essayer de comprendre le monde et pas seulement, comme dans les Universités, les systèmes des philosophes du passé. "Oui", a-t-il répondu, "mais les systèmes sont tellement plus intéressants que le monde" »*¹²⁶.

Nous proposons d'appeler cet état d'esprit, l'« *hypocrisie philosophique* », que caractérisent le renoncement à la critique, la frilosité d'interroger le réel présent, l'inconstance, l'opportunisme et l'inconséquence politiques, des attitudes intellectuelles incompatibles avec le contexte de recherche-développement qu'impose l'état « *pauvretaire* » du monde¹²⁷. Cet héritage cartésien a, certes, fait l'objet de plusieurs critiques, qui le rangent sous la rubrique générale d'*épistémologie classique*, ainsi qu'en témoigne un titre aussi clairement orienté et virulent, comme c'est rare, que *Le rationnel voilé. Ou comment vivre sans Descartes* d'Huguette Dufrenois (Paris, L'Harmattan, 2010, 161 p.)¹²⁸. Le penser

¹²⁴R. DESCARTES, *ibid.*, p. 50.

¹²⁵R. DESCARTES, *ibid.*, p. 50.

¹²⁶B. RUSSELL, *Autobiographie*.

¹²⁷Les pays concernés ne sont pas aussi pauvres que l'indique le mot, mais leur problème est que le revenu national est stratégiquement réparti de façon inéquitable. Pour cela, la Justice sociale demeure la conquête majeure.

¹²⁸L'éditeur résume ainsi l'ouvrage : « *Mythe de la philosophie française, Descartes apparaît comme le penseur par excellence de la rationalité débarrassée de tout préjugé. Or, non seulement Descartes savant fait allègrement fi de la démarche expérimentale, mais de plus Descartes philosophe se contente de feindre une philosophie rationnelle pour mieux réhabiliter Dieu et des vérités éternelles qu'il s'était contenté de cacher publiquement derrière*

cartésien aura ainsi manqué de la puissance critique que confère l'iconoclastie de la raison face au réel de toutes natures. Sa pensée s'est constituée en une *philosophie de la justification*, là où l'on attendait une *philosophie de la découverte*¹²⁹. Mais, quelle que soit la pertinence de ces critiques, celles-ci ne pourront pas effacer ce qu'aura été le « *moment cartésien* » de l'histoire de la philosophie. En face, l'attitude issue de Platon est un modèle dans lequel, la construction de la science se soucie en même temps de la conduite sociopolitique des affaires d'intérêt général par les hommes d'Etat et la situation des populations considérées comme ayant droit aussi bien à la *Vérité* qu'à la *Justice*, pour lesquelles, le philosophe s'avère être un « *consultant* » *incontournable*¹³⁰. Dans cette attitude, il s'agit de *concilier* le développement des activités strictement épistémologiques de recherche et d'enseignement philosophiques, tout en se donnant les moyens d'infléchir la conduite des affaires publiques par les politiques, sans leur ressembler et sans renoncer au méta-principe critique non plus, un peu comme font Bernard Henri Lévy, André Glucksmann, etc., en France. Dans cette attitude, le philosophe est toujours du côté de ceux qui ont toujours à redire, pour pousser ceux qui ont la charge des affaires à faire mieux et à toujours mieux décider. Toute son œuvre théorique et sa vie quotidienne pratique portent la marque de cet état d'esprit : *le combat pour la Vérité et la Justice*. Les deux grandes figures caractéristiques de l'esprit de l'élan méthodologique de la recherche et de l'enseignement philosophiques présentées à l'instant rendent compte du fond de la démarche pensante intérieure, investie par chaque philosophe au moment de la *conquête du Savoir*. Mais, au moment de la *publication des résultats* de la recherche et de leur *partage* pédagogique, en vue de leur appropriation par les humanités pensante et agissante, il y a des *méthodes plus appropriées* qui sont mises à contribution, et que Jacqueline Russ, dans *Les méthodes en philosophie*, présente sous la rubrique générale de « *La théorie de la méthode* », dont le point IV : « *Rhétorique et philosophie* » (pp. 67-86) est particulièrement intéressant.

En résumé, l'esprit du mode opératoire de la recherche philosophique peut être caractérisé, d'une part, par l'*application systématique des principes*

le voile... Dévoiler les masques de Descartes, le voile de ses présupposés philosophiques et religieux, est aujourd'hui plus que jamais nécessaire pour permettre de vivre et penser, enfin, sans Descartes ».

¹²⁹Tel est aussi l'esprit du séminaire doctoral que le Professeur Emmanuel Malolo Dissaké (de l'Université de Douala au Cameroun) anima courant février 2012, à l'occasion d'une mission d'enseignement à Brazzaville, sur le thème : « *La philosophie contemporaine des sciences entre justification et découverte. Pour un renouvellement de la théorie* ».

¹³⁰Cette attitude n'est défendable que moyennant la prise en compte de la critique poppérienne contre la tendance à la tyrannie non démocratique, que Popper décèle dans l'œuvre platonicienne et qu'il formule dans *La société ouverte et ses ennemis, tome 1 : L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979.

de la Raison (I)¹³¹, que la logique explicite, sous l'autorité transversale du méta-principe critique, notamment: 1. *Le principe de la bivalence*, qui est déterminant dans la *logique classique* et qui suppose que « toute proposition (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 que sont la vérité (V) ou la fausseté (F) »¹³²; ce principe de bivalence se physicalise à travers des lois logiques principales, à savoir : a- la *loi d'identité* qui, fondant la constance et la clarté permanentes 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* : $A=A$; b- la *loi de non-contradiction*, qui s'énonce ainsi : *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* : $\neg (A \wedge \neg A)$; c- la *loi du tiers exclu*, qui rejette principiellement la possibilité d'une troisième voie entre l'affirmation et la négation, en postulant que l'une d'elle doit être nécessairement vraie et l'autre fautive : $p \vee \neg p$ ¹³³; d- la *loi du tiers inclu* qui, issue de Stéphane Lupasco¹³⁴, 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 inclu)*; 2. *Le principe de l'inter-permutabilité*, pour 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 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 transfinies; 5. *Le principe de la double négation*, qui postule que la négation d'une proposition donnée équivaut plutôt à son affirmation : $\neg \neg p = p$; il est la base logique du raisonnement par l'absurde; 6. *Le principe de raison*

¹³¹Que certains pratiquent par *connaissance* (logiciens, philosophes), tandis que d'autres les appliquent par *bon sens*.

¹³²C. 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.

¹³³Il convient de signaler que ces trois premières lois relèvent précisément de la logique classique d'ancrage aristotélicienne.

¹³⁴S. 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 suivant le lien : <http://reciprocidad.chez.tiscali.fr/valeurs.html>

suffisante, dont l'ancrage *leibnizien*¹³⁵ inspire l'idée qu'aucune cause ne peut être donnée au monde sans Cause causante ; ce principe non logique, mais onto-logique, nous proposons de le physicaliser de la sorte : (A ← b), pour montrer comment et combien l'étant a besoin de justifier sa présence au monde en s'ancrant dans l'Être de tout étant, afin de sortir de la contingence pour la nécessité *ontologique*¹³⁶, et d'autre part, elle consiste essentiellement dans la *décision de problématiser un thème de recherche*, central pour la communauté philosophique, en *spécifiant* son traitement à travers la *recherche documentaire*, le tout passant clairement par la *problématique* (questionnement), qui comprend une *question principale* et des *questions spécifiques*, chacune donnant lieu à une *hypothèse appropriée*, ouvrant elle-même à une *documentation circonscrite* et à un *axe de réflexion orienté*, afin de mieux contribuer à l'argumentation d'ensemble, devant marquer à jamais la *contribution originale* du chercheur concerné à la réflexion philosophique générale sur le thème *choisi*¹³⁷.

Mais, cet ancrage méthodologique de la recherche et de l'enseignement de la philosophie est à nuancer en tenant compte de l'ouvrage de Paul Karl Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*¹³⁸, au regard duquel, l'essai en cours de reconstruction du mode opératoire de la recherche et de l'enseignement de la philosophie vise un objectif limité, celui de servir d'argument à la discussion qui suivra et qui cherchera à savoir si la philosophie est institutionnellement à sa bonne place dans une Faculté des Lettres et Sciences Humaines, en comparaison de la procédure de la recherche scientifique en général, dont on a perdu de vue qu'elle est, d'abord et avant tout, recherche de la Vérité.

II. *Le mode opératoire de la recherche scientifique en général*

Une esquisse du mode opératoire de la recherche scientifique en général, ne prend sens qu'à partir du moment où la philosophie perd progressivement son *statut de « mère des sciences »*, pour voir ses *anciennes « filles »* s'émanciper, fonctionner en toute autonomie et lui échapper, la contraignant ainsi à ne pouvoir plus s'en rapprocher que par le *biais de l'épistémologie*, ce regard critique que la *mère-philosophie* porte sur ses filles émancipées, afin de souligner aussi bien la *portée* que les *limites* de

¹³⁵LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, PUF, pp. 93-94.

¹³⁶D. NGALEBAYE, *Idées directrices pour une autre politique en Afrique. Essai de prospective du sens historique politico-africain*, Brazzaville, Imprimerie Saint-Paul, 2006, p. 141.

¹³⁷Pour plus de détails sur cette synthèse, le lecteur intéressé pourra consulter avec fruit l'ouvrage de Yaovi AKAKPO, *La recherche en philosophie. De l'intuition du thème à la soutenance de la thèse*, Paris, L'Harmattan, 2012, 130 p.

¹³⁸P. K. FEYERABEND, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduction française B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Seuil, 1979.

leurs conquêtes véritables sur le réel, par rapport aux attentes éthiques de l'homme sur Terre, et dans l'esprit des *dynamiques interdisciplinaires, pluridisciplinaires et/ou transdisciplinaires* qui découlent de ce regard.

Cette esquisse fait ainsi clairement signe vers l'*idée d'organisation historique de la recherche scientifique*, qui a dû traverser plusieurs étapes, à commencer par les *formes antiques de réflexion spéculative sur le monde*, avec le souci de l'exploration raisonnée de celui-ci, mais que certains auteurs considèrent comme *proto-scientifiques*, et qui, autour du XVI^{ème} siècle, consistent encore en une série d'*initiatives isolées d'individus savants et passionnés*, sans que la recherche scientifique existe dans le sens actuel de pratiques scientifiques institutionnellement encadrées, avec des résultats attendus et des exigences épistémologiques majeures d'universalité, impartialité, objectivité et de pertinence. Moyennant ce bémol, l'on peut considérer l'*académie de Platon*, le *lycée d'Aristote*, et autres *écoles philosophiques antiques*, les *universités médiévales*, les *monastères* et le *système du mécénat* comme des embryons d'une organisation institutionnelle progressive de la recherche de la Vérité, dont Francis Bacon souligne fortement l'idée au XVI^{ème} siècle, en montrant la nécessité d'organiser la recherche, en vue de la maîtrise de la nature et du développement conséquent des nations, mettant ainsi en perspective la *notion de « progrès » global de la société*, sur les plans scientifique, économique et politique. En exhortant de la sorte les gouvernants à ne pas sous-estimer la valeur de leurs savants, « *Bacon pose les bases d'une recherche scientifique institutionnalisée, encadrée par une politique scientifique participant à l'organisation des travaux des savants pour mieux servir le progrès économique et militaire de la nation* »¹³⁹, bien que cette idée baconienne ait été de plus en plus partagée au travers de l'Europe. Ce concept d'*organisation de la recherche* prendra corps au cours des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, avec le *développement des Académies*, qui témoigne déjà de l'institutionnalisation de la recherche, jusque-là organisée au gré des intérêts des mécènes, pour tendre progressivement vers la *professionnalisation de cette activité* au XIX^{ème} siècle, où apparaissent les « *premiers chercheurs* », dont le *statut et le rôle sociaux* se dévoileront à l'occasion de la Seconde Guerre mondiale, quand l'interaction entre capacité cognitive scientifique du réel et ambitions politiques, économiques et militaires des Etats a été tellement manifeste que les *Fondations* pour le financement de la Recherche ont dû naître.

A partir de ce moment-là, la recherche scientifique, qui recouvre des réalités très hétérogènes, se structure progressivement en « *recherche fondamentale* », dont la vocation est la croissance de la connaissance objective non ontologiquement liée à ses perspectives d'application qui,

¹³⁹Article anonyme, « *Recherche scientifique* », [en ligne], http://wikipedia.org/Recherche_scientifique, consulté le 12 mai 2013.

généralement, n'apparaissent qu'après coup, en « *recherche appliquée* », orientée vers des objectifs pratiques, et en « *recherche-développement* » qui, utilisant la technologie moderne, met en application les connaissances fondamentales acquises, pour fabriquer massivement de nouveaux matériaux et dispositifs, ainsi que les produits de consommation courante, visant la satisfaction des besoins globaux, l'amélioration des conditions de vie de l'homme et l'allongement de son espérance de vie sur Terre. Le concept d'*organisation de la recherche*, ainsi décliné, s'enrichit des précisions qu'apportent les travaux de Terry Shinn¹⁴⁰ sur les différents *régimes de recherche* actuelle, que sont les régimes utilitaire, académique et technico-instrumental. Dans cette organisation de la recherche, aux différentes formes de recherche correspondent les types de normes et règles qui encadrent les pratiques scientifiques, à la fois dans chaque champ disciplinaire, mais aussi par-delà les champs disciplinaires, avec l'*émergence des « Comités d'éthique »* de la Recherche, contre la tentation pour les chercheurs de biaiser leurs résultats sous la pression des Etats ou des grands groupes industriels, bailleurs de fonds.

Ces *normes « générales »* sont précisément des *nomes "techniques"*, qui guident pratiquement l'activité intellectuelle et qui font l'objet des *épistémologies régionales*, avec le dessein d'analyser et de comprendre les *impératifs épistémiques locaux*, au regard desquels, la "*méthode scientifique*" ne peut pas être la même par-delà les différents régimes de recherche. Toutefois, il subsiste un « *esprit scientifique* » partagé, qui justifie, fonde et légitime l'universalité, l'impartialité, l'objectivité et la pertinence des pratiques et résultats scientifiques, et qui consiste en un ensemble de *principes/protocoles*, dont les plus importants sont énoncés par Bruno Villalba comme étant : 1. « *l'adoption de la méthode analytique*, si bien résumée par Descartes dans un passage fameux du *Discours de la Méthode* : « *diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre* » ; 2. *la liquidation des causes finales aristotéliennes au profit d'un causalisme strict*, dont Kant explicite l'essence : ordonner les phénomènes par des lois générales réglant leur enchaînement ; 3. *la renonciation aux questions « métaphysiques du type « pourquoi » au profit de l'explication des phénomènes particuliers au moyen de lois générales* (« lois de couverture », comme dirait Hempel), c'est-à-dire, ce qu'on désigne souvent du nom de *positivisme* ; 4. *la mathématisation de ces lois*, grâce à laquelle la physique théorique est entrée dans « *la voie sûre de la science* », ainsi que le note Kant, parce que ses lois sont des lois mathématiques ; 5. *l'indépendance des sciences à l'égard des considérations de valeurs en général*, et à l'égard des *dogmes religieux*, en particulier. C'est l'exigence wébérienne de « *neutralité*

¹⁴⁰T. SHINN, *Controverses sur la science. Pour une sociologie transversaliste de l'activité scientifique*, Paris, Editions Raisons d'Agir, 2005, 240 p.

axiologique », qui implique notamment la séparation radicale entre les sciences et la métaphysique ou les religions »¹⁴¹. Il apparaît clairement que ces principes sont énoncés en puisant dans les *régions épistémologiques des « sciences formelles ou hypothético-déductives »* (mathématique et logique) et des « *sciences expérimentales* »¹⁴², par l'exclusion de celles des « *sciences sociales et humaines* », des « *neuro-sciences* » et des « *nanosciences* ». Dans la pratique quotidienne, ces cinq principes fondamentaux, qui sous-tendent toute la démarche scientifique en général, prennent corps à travers des *protocoles* déclinés sur plusieurs *étapes*, que l'on peut ramener à trois, à savoir : 1. la conceptualisation du problème, 2. la planification, et 3. la réalisation du projet de la recherche, ainsi formulé. Il convient de relever que cet énoncé trahit clairement la trace de la critique poppérienne, notamment, son concept préjudiciel de « *démarcation entre science et métaphysique* », qui est, certes, d'origine *carnapienne*¹⁴³, mais auquel il a donné le contenu précis, technique et stratégique de *réfutabilité*, donnant à penser que toute théorie scientifique contribue à la croissance du savoir et joue son objectivité, ainsi et surtout que sa survie, sur sa réfutabilité, au point où une théorie non réfutable, comme les énoncés philosophiques, relèverait de la *magie* ou de la *mystique*, sans que la *métaphysique* soit pour autant dénuée de *sens*¹⁴⁴.

Ainsi, le mode opératoire de la recherche scientifique en général, mais qui présente des spécificités selon la nature de la discipline considérée, est structuré de façon à préserver la *sériosité* et la *professionnalité* de cette activité, au moyen de l'observation stricte des exigences épistémo-éthiques d'universalité, d'impartialité, d'objectivité (dont la rigueur est la base) et de pertinence, contrairement à la situation qui prévaut au niveau des « *sciences humaines* ».

III. *Le mode opératoire de la recherche en sciences humaines en particulier et la problématique de l'objectivité*

L'objectif de cette partie est de *caractériser la région épistémologique « Sciences humaines »*, en montrant le contexte de son

¹⁴¹B. VILLALBA reprend ici l'esprit du *Savant et le politique* dans son « *Introduction à l'épistémologie des sciences sociales* », [en ligne], <http://www.sig7.jussieu.fr/journaux/publi20.htm>, consulté le 05 décembre 2012.

¹⁴²- Etant donné qu'une science se définit par son objet et sa méthode, cette région épistémologique recouvre, en fait, l'ensemble des sciences ayant pour objet les différents aspects de la *Nature* (animale, végétale et minérale) et qui étudient cet objet au moyen de la méthode expérimentale définie par Claude Bernard dans : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Gibert.

¹⁴³BONIN M. : « *Rudolf Carnap : son empirisme logique initial, ses sources et ses critiques* », [en ligne], <http://dogma.lu/txt/MBonin-Carnap.htm>, consulté le 11 mai 2013.

¹⁴⁴K. R. POPPER, « *La démarcation entre la science et la métaphysique* », in *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique*, trad. fr. Pierre Jacob, Paris, Gallimard, 1980.

émergence, sa méthodologie et sa configuration actuelle, pour essayer de comprendre les raisons de leur *mise en collaboration institutionnelle* «forcée» avec la philosophie. Alors que les sciences formelles ou hypothético-déductives (mathématique, logique) ont connu leur essor depuis l'antiquité égypto-grecque, la *région des sciences expérimentales*, par-delà les apports de Galilée et Newton, entre autres, n'a émergé méthodologiquement qu'à partir de la réflexion que Claude Bernard leur a consacrée systématiquement dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Les *sciences naturelles* étudiant les parties végétale, animale et minérale de la *Nature* suivant la *méthode expérimentale* (observation et hypothèse, expérimentation, déduction concluante ou non) adossées sur la logique mathématique, avaient, ainsi, fini de faire la preuve de leur *rigueur* et de leur *efficacité*, pour ne pas être prises pour modèles par les «*sciences*» qui devaient émerger, pour étudier la *partie psychique de l'homme*, au moment où sa *partie somatique* faisait déjà l'objet des sciences naturelles (biologie, anatomie), pendant que *l'interconnexion psychosomatique* est prise en charge par les *sciences cognitives*.

Méthodologiquement, pour faire rapidement sérieux, le plus simple a été pour ces «*sciences*» d'*adopter et d'imiter l'esprit de la méthode expérimentale*, afin de l'appliquer aux faits sociaux ou à la dimension psychique de l'homme (comportement, histoire, relations humaines, économie, culture, langue...), en espérant établir une objectivité discursive similaire à celle dont sont capables les sciences naturelles imitées. Ainsi, la *première «science humaine»* à se constituer est la *sociologie*, puisque ce terme apparaît pour la première fois dans le *Cours de sociologie positive* d'Auguste Comte, en 1837. Et, pour confirmer l'option méthodologique de l'imitation, Emile Durkheim fixe à la sociologie naissante comme «(...) *première règle et la plus fondamentale (...) de considérer les faits sociaux comme des choses*»¹⁴⁵. Pire, Claude Lévi Strauss, dans le cadre triomphaliste de *l'anthropologie*, renchérit : «*Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre*»¹⁴⁶. Contre ce *positivisme aveugle* des nouvelles et enthousiastes sciences humaines, il s'est tôt levé des critiques montrant que *l'homme en tant sujet pensant* ne peut pas être étudié comme les autres réalités du monde, mais de manière spécifique, en tant que *sujet donateur de sens et porteur de projet*, qui appelle plutôt compréhension qu'explication. Telle est la posture de Jean Paul Sartre qui, dans «*Question de méthode*», in *Critique de la raison dialectique*¹⁴⁷ relève que «*L'homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant, puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l'expliquer par*

¹⁴⁵E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.

¹⁴⁶Cl. LEVI STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

¹⁴⁷ Paris, NRF, 1960.

l'avenir (...) Pour saisir le sens d'une conduite humaine, il faut disposer de ce que les psychiatres et historiens allemands ont nommé « compréhension » »¹⁴⁸. Ces critiques techniques ont conduit au fil du temps les sciences humaines en général, et la sociologie en particulier, à renoncer progressivement à l'objectivité quantitative (traitement statistique des données, afin d'en tirer des régularités prévisionnelles) comme *approche unique*, pour redonner de l'importance à la quotidienneté vécue¹⁴⁹. Compte tenu de cette « évolution », le comportement méthodologique des sciences humaines devient aujourd'hui plus *nuancé, opportuniste et pluraliste*, en prenant différentes formes, selon l'objectif poursuivi, les connaissances acquises dans un certain domaine et l'objet étudié. En fonction de ces *facteurs*, une recherche peut prendre une forme plus théorique ou appliquée, utiliser une méthode historique ou se tourner vers « l'expérimentation » en laboratoire.

A cette étape du déblaiement en cours de notre questionnement, à savoir : « *La recherche et l'enseignement de la philosophie sont-ils à leur bonne place dans une Faculté des Lettres et Sciences Humaines ?* », et concernant précisément la scientificité appliquée à la région épistémologique des « *sciences humaines* », le niveau actuel du raisonnement permet de noter que la scientificité et l'objectivité des « *sciences humaines* » sont exclusivement fondées sur l'espoir et l'enthousiasme de et dans *l'imitation*, ainsi que *l'élargissement* à « l'objet psychique » de la méthode expérimentale, qui a fait ses preuves sur « l'objet naturel » (végétal, animal et minéral), en *violation du principe méthodo-logique*, suivant lequel, pour l'accomplissement d'un protocole scientifique, *la construction de la méthode doit tenir compte de la nature de l'objet à étudier*. Cela signifie, en clair, qu'une méthode analytique à contenu empirique ne saurait être pertinente et productive sur un objet à contenu métaphysique, puisqu'en concevant la méthode expérimentale actuelle, Claude Bernard lui avait fixé un certain esprit, auquel la postérité scientifique ne saurait renoncer sans renoncer à la science elle-même, celle que Galilée a impulsée par la construction des premières lunettes astronomiques. Dans ce cadre, nous pouvons observer que les sciences du vivant, grâce à leur attachement à la rigueur, ont obtenu des résultats remarquables dans des disciplines comme la *biologie moléculaire*, malgré ses excès, et la *génétique*, qui considèrent un organisme vivant comme une « *boîte noire* », reconnaissable par des propriétés qui régulent les relations entrées/sorties, schéma technique qui s'avère pertinent, dans la mesure où ces rapports décrivent les propriétés émergentes, à telle enseigne que la communauté des chercheurs n'aurait pas intérêt à renoncer à comprendre la manière dont les propriétés des molécules organiques interagissent pour donner naissance à ces propriétés émergentes, dans le sens

¹⁴⁸L'allusion est ici claire à l'œuvre de Max Weber.

¹⁴⁹Cf. H. LEFEBVRE, *La vie quotidienne moderne*, Paris, PUF, 1968.

où les physiciens, tant à notre échelle macro-physique qu'au niveau micro-physique, expliquent les propriétés physiques par les propriétés quantiques de la matière, comme s'il y avait continuité ontologique des uns dans les autres, et sans se couper de l'ancrage fixé par Claude Bernard, qui note à cet effet que : « ... *La science des phénomènes de la vie ne peut pas avoir d'autres bases que la science des phénomènes des corps bruts et [...] il n'y a sous ce rapport aucune différence entre les principes des sciences biologiques et ceux des sciences physico-chimiques* »¹⁵⁰, toutes « *naturelles* » par leur objet. Pour lui, les êtres vivants constituent des *systèmes*, beaucoup moins au regard de l'*inséparabilité* de leurs composants que de la *séparabilité* de leur environnement et, sur le plan formel, la « *méthode expérimentale* », ainsi envisagée, passe par les *étapes* ci-après : 1. observation des phénomènes et formulation d'une hypothèse servant d'explication a priori ; 2. expérimentation du schéma théorique reconstituant ces phénomènes ; 3. déduction de la portée de l'expérimentation, pouvant soit *confirmer*, soit *infirmer* l'hypothèse, entendu que, dans le premier cas, cette confirmation prend la teneur d'une *loi de la Nature*, universelle par essence et portée, permettant désormais, dans les conditions normales de pression et de température (CNPT), de *prédire et réduire* toute autre situation similaire à celle qui a été étudiée, tandis que dans le deuxième cas, la théorie est rejetée, sans ignorer dans les deux cas la réfutabilité poppérienne. Les « *sciences humaines* » n'ayant pas été capables de construire et se donner une méthode qui tienne compte de la nature spécifique de leur objet, se sont résolues à imiter cette méthode qui a fait ses preuves dans une autre région épistémologique. Or, non seulement Platon blâme le principe même de l'imitation, avec l'argument que toute imitation d'un modèle aboutit nécessairement à sa *perversion*¹⁵¹, mais aussi, Bruno Villalba, dans l'étude précitée, accumule à leur égard les observations suivantes : « *Le problème est que cette méthode analytique scientifique, si efficace quand il s'agit d'étudier les choses de la nature, celles qui « tombent sous le sens », s'empêtre dans des difficultés insurmontables dès que sont en jeu les actions humaines* »¹⁵². Le fond de ces observations devrait nous rappeler que Karl Marx est l'un des premiers à avoir clairement soulevé les questions de méthodologie dans le champ des sciences sociales, quand il considérait la marchandise comme la « *cellule de la société bourgeoise* », en tentant de lui appliquer une méthode purement analytique, dans le cadre de ses travaux, que l'on appellerait aujourd'hui de « *Socio-économie* », et dont la démarche se décline ainsi : « *Comme je ne pars pas*

¹⁵⁰Cl. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* - II, I, 1.

¹⁵¹Dans *Sophiste*, Platon écrit notamment : « *La meilleure copie est celle qui reproduit l'original en ses proportions de longueur, de largeur et de profondeur, et qui, en outre, donne à chaque partie les couleurs appropriées* » (235 a-235 e).

¹⁵²B. VILLALBA, *id.*

*plus de 'concepts' que du 'concept de valeur', je n'ai donc pas à 'diviser' celui-ci de quelque façon que ce soit. Mon point de départ c'est la forme sociale la plus simple que prend le produit du travail dans la société contemporaine »*¹⁵³.

Plus haut, nous avons souligné que les critiques de certains philosophes, dont Jean-Paul Sartre, ont amené les chercheurs en « sciences humaines » à plus de nuances, de modestie et à la pluralisation de leurs appuis méthodologiques, mais sans renoncer ni à la scientificité, ni à l'objectivité de leurs démarches et de leurs « conquêtes » sur l'objet psychique. Sur cette base, essayons à présent de tester la capacité de résistance de leur dispositif, en le confrontant, d'un côté, aux « conditions de la formation de l'esprit scientifique » fixées par Gaston Bachelard, qui le premier formulât l'idée que les « sciences humaines » ne satisferont pas à la rigueur scientifique attendue tant qu'elles n'auront pas opéré leur « rupture épistémologique », et de l'autre, aux exigences mêmes qui font la force de la méthode expérimentale, tant enviée.

Ainsi, et pour illustrer pédagogiquement le parcours que la conscience humaine doit réaliser de la *doxa*, savoir non interrogé, vers l'épistémé, connaissance vraie, parce que critiquement interrogé, Gaston Bachelard démasque cinq obstacles épistémologiques, qu'il présente comme devant être conditionnellement surmontés par quiconque voudrait passer de l'opinion à la science rigoureuse¹⁵⁴ : 1. l'expérience première : « L'esprit scientifique doit se former contre la nature, (...) L'esprit scientifique doit se former en se réformant » ; 2. l'obstacle substantialiste : « La psychanalyse qu'il faudrait instituer pour guérir du substantialisme est la psychanalyse du sentiment de l'avoir... » ; 3. l'obstacle animiste : « Le mot vie est un mot magique. C'est un mot valorisé. Tout autre principe pâlit qu'on peut invoquer un principe vital » ; 4. la libido : « ... En creusant un peu dans l'inconscient, on ne tarde pas à percevoir que la base est féminine et l'acide masculine » ; 5. l'habitude verbale : « L'éponge a alors une puissance secrète, une puissance primordiale... ». Le contenu de la « rupture épistémologique » attendue par Gaston Bachelard étant la séparation de principe et de fait du sujet d'avec l'objet dans la conduite d'un protocole scientifique, que Max Weber appelle « neutralité axiologique », pour sa part, on ne peut pas dire que les « sciences humaines » actuelles y satisfont.

Par ailleurs, l'idéal de scientificité auquel prétendent accéder les « sciences humaines » suppose que celles-ci fonctionnent dans le respect strict des exigences épistémo-éthiques ci-après¹⁵⁵ : 1. Qu'une science possède un objet défini et un ordre de faits qui lui correspondent, dans une mesure

¹⁵³Marx, cité par Villalba B., article cité, p. 5.

¹⁵⁴G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, PUF, 1983.

¹⁵⁵S. CAR, « Le statut des sciences humaines », [en ligne], <http://sergecar.perso.neuf.fr/cours/schuma1.htm>, consulté le 05 décembre 2012.

qui en fasse un objet d'étude ; 2. que l'on puisse faire abstraction de tout esprit de partialité ; 3. que le savoir à construire développe une connaissance générale et ne se limite pas une énumération des cas particuliers, que l'on tenterait au pire de généraliser ; 4. que le savoir construit puisse aboutir à des connaissances universelles et nécessaires ; 5. que les disciplines considérées disposent de méthodes spécifiques, pour dessiner et structurer le contenu, le contour et les alentours de l'objectivité scientifique.

En essayant d'évaluer la capacité des sciences humaines à respecter ces cinq principales exigences qui fondent l'idéal de scientificité des sciences étudiant expérimentalement les aspects animal, végétal et minéral de la Nature, dont la réussite a suscité leur imitation par les sciences dites « *humaines* », l'on peut s'apercevoir que : 1. la première exigence est bien satisfaite, puisqu'on peut parler de « *faits* » psychologiques, sociologiques ou historiques, par exemple ; 2. le point 2 n'est pas satisfait, à cause de l'interférence potentielle des questions de moralité dans la pratique scientifique, froide par principe ; 3. le troisième point viole la prescription aristotélicienne, selon laquelle, il n'y a de science que de l'universel, et non du particulier : « *La science est le concept de l'universel et du nécessaire* »¹⁵⁶, dans la mesure où, d'un côté, la séparation entre le normatif et le descriptif n'est pas nette, et de l'autre, la difficulté de constituer la généralité du savoir est persistante, comme en histoire, où l'étude porte sur un événement particulier ; 4. le quatrième point, relatif à l'unanimité des chercheurs, est encore plus difficile, au sens où chaque fait « *analysé* » l'est en fait en fonction d'un impensé non transversalisable avec ceux des autres chercheurs ; dans ces conditions, ces démarches parallèles ne peuvent pas donner lieu à un *modus vivendi* épistémologique ; 5. le cinquième point, concernant la spécificité de la méthode, est en cours de satisfaction, dans le sens où certaines sciences humaines ont réussi à se donner des méthodes appropriées, comme la « *méthode de test* » en psychologie, la « *méthode de sondage* » en sociologie et la « *méthode critique* »¹⁵⁷ en histoire (...). Mais, il reste constant que le recours à l'expérimentation n'est pas décisif, concevable ou anodin.

Cette évaluation montre que, sur *cinq critères*, les sciences humaines ne satisfont qu'à *deux* (1 et 5), compte tenu du fait que le deuxième n'est satisfait qu'en partie, en sus de quoi, le problème reste entier épistémologiquement. Car, malgré *l'éclairage réel* qu'apportent les analyses des sciences humaines sur les problématiques abordées, il n'y a pas de dispositif permettant de les réfuter, c'est-à-dire que l'on ne sait pas techniquement si elles sont vraies ou fausses, laissant ainsi la latitude à chacun d'y « *croire* » ou pas : exactement comme en *religion* ou en *idéologie* ! Par ailleurs, il est clair que le *modèle d'explication causale* ne

¹⁵⁶ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, livre 6, p. 265.

¹⁵⁷En réalité, la critique n'est pas une *méthode*, mais *l'esprit de toute méthode*.

convient le mieux qu'à la description des phénomènes naturels sans volonté, tandis que la *compréhension intentionnelle* marcherait davantage bien pour la description des phénomènes humains, caractérisés par le fait que, l'homme étant un être libre et autonome, au sens kantien, peut changer d'avis, comme dans les comportements économiques (le cas de la publicité), et galvauder la nature, ainsi que la portée de l'objet en étude. A ce moment, *l'imitation et l'élargissement de la méthode analytique aux faits psychiques* ne permettraient pas d'accéder à leur impensé commun, ou structure, qui voile un ordre caché, véritable code d'accès à leur intelligibilité, au-delà des aspects observables du comportement de l'homme, que sous-tendent une série de déterminations complexes et relevant des considérations sociologiques, culturelles, politiques, économiques, religieuses, environnementaux, etc. Cette *complexité de l'objet psychique* peut amener à penser que celui-ci se donne tout en voilant le sens, obligeant le « chercheur » à le décoder, en tant qu'objet de la recherche et de l'enseignement philosophiques qui, de la sorte ne pourraient pas fournir à l'Humanité des tentatives de réponses aux questions que Kant leur a prescrites, à savoir : *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?* A ce niveau, il nous semble que la complexité ontologique de l'humain ne peut pas être étudiée avec fruit par une méthode mutilante et mutilée¹⁵⁸, mais elle gagnerait à être abordée, non plus dans un cadre *dialectique*, mais dans une *perspective dialogique*, où les éclairages des sciences humaines (*explication*) alimenteraient la saisie appropriée de l'objet psychique (*compréhension*), sous la forme d'une *herméneutique prospectiviste*, reposant sur le *postulat suivant lequel, si le sens du réel à interpréter vient bien du passé, sa vérité se trouve plutôt dans le futur, où il sera accompli ou aboli*¹⁵⁹. Au terme de cette évaluation principielle, nous pouvons constater que l'observation bachelardienne reste d'actualité et que, par conséquent, les « sciences humaines », plutôt que de continuer à se faire dénommer « sciences », devraient modestement redevenir des « savoirs humains », au sens où Platon appelle « science »¹⁶⁰, le savoir interrogé critiquement dans la double optique de la *Vérité* et de la *Justice sociale*. Cette conclusion partielle peut être confortée par la comparaison ci-après entre l'esprit des protocoles des sciences de la nature et celui des sciences humaines :

¹⁵⁸Les termes sont d'Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Fayard, 1990, p. 24.

¹⁵⁹D. NGALEBAYE, *Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste*, Paris, Edilivre, 2011, 206.

¹⁶⁰PLATON, *Sophiste*, début.

N°	Protocole des sciences de la nature	Protocole des sciences humaines
1.	Usage du langage mathématique	Usage du langage du sens
2.	Ensemble de propositions formalisées	Ensemble de significations
3.	Conséquences mesurables	Interprétations des signes
4.	Explication	Compréhension
5.	Objectivité scientifique	Intelligibilité herméneutique
6.	Ordre de l'objectivité des phénomènes	Ordre de la subjectivité du sujet humain
7.	Chose et objet	Conscience et sujet

En conséquence, une grande prudence épistémologique devrait être de mise lorsque l'on invoque les « *résultats des sciences sociales* », dont on peut voir que les types de discours qu'elles développent sont épistémologiquement inclassables, n'étant ni strictement irrationnels, ni déraisonnables. C'est pourquoi, d'un côté, il nous semble nécessaire de *redéfinir leurs ambitions et méthodes*, en les collant convenablement à la nature de l'objet étudié, et de l'autre, *penser une nouvelle forme d'exploitation philosophique de leurs « résultats »*, par exemple, dans le cadre d'une spécification rigoureuse de *l'épistémologie des sciences humaines*¹⁶¹, elle-même tenant compte à la fois des limites naturelles de la raison humaine, de la complexité des problématiques humaines et de la nécessité éthique de *l'ouverture à la juste tolérance*, celle qui sait fixer la frontière entre le tolérable et *l'intolérable*¹⁶². Ainsi, les descriptions issues des sciences humaines, à défaut de fonctionner comme de la « *science rigoureuse* », devraient tout au plus nourrir la réflexion philosophique et permettre aux philosophes de prendre réellement en charge les problèmes de leur époque, triomphant de la sorte de l'« *hypocrisie philosophique* », que nous avons relevée et dénoncée dès le début du présent article, comme l'astuce qu'utilisent la plupart des « *philosophes* » contemporains pour se dérober aux *problématiques présentes*, préférant celles du *passé* et du *futur*, pour n'avoir aucun compte à rendre à *l'humanité présente* qui finance

¹⁶¹ A cet effet, nous sommes en train de préparer un ouvrage intitulé : *De l'objectivité en sciences humaines. Le contenu de la « rupture épistémologique » appliqué aux sciences humaines.*

¹⁶² Au sens où le prend Paul Ricœur dans *Lecture 1. Autour du politique* (Paris, Seuil, 1991, p. 312).

pourtant leurs recherches, alors que sa situation reste précaire. Car, la situation présente, caractérisée par l'incapacité des sciences humaines de définir clairement leur objet, d'arrêter d'importer des méthodes, pour se donner des méthodes sur mesure, de distinguer sans ambiguïté le normatif du descriptif, ne contribue pas à faire prendre au sérieux leurs prétentions à soumettre la philosophie, notamment la philosophie politique, à leurs réquisits internes, comme si elles étaient des *méta-discours*, chargés de la coordination épistémologique des données venant des *sciences basiques*. Au contraire, les sciences humaines devraient alimenter la philosophie politique, dont les contraintes de l'argumentation critique seraient très utiles à l'éclairage de l'action publique, en vue de la prise de bonnes décisions, celles qui sont conformes à l'intérêt général durable des populations, au service desquelles, les Gouvernements ont oublié d'être, en sortant de leur mission républicaine par la libération obsessionnelle de « *la pulsion toujours renaissante du pouvoir politique à dire la vérité au lieu de se borner à exercer la justice, ce qui est la suprême ascèse du pouvoir* »¹⁶³.

IV. Statut épistémo-institutionnel de la philosophie par rapport aux sciences humaines aujourd'hui

A partir des éléments versés au dossier, il va falloir désormais essayer de répondre clairement, nettement et précisément à la problématique de la réflexion en cours, dont les points I, II et III n'auront permis que de déblayer le chemin, à savoir : « *La recherche et l'enseignement philosophiques sont-ils à leur bonne place dans les Facultés des Lettres et Sciences Humaines, où ils sont logés et dilués actuellement ?* ».

Pour y arriver, l'on pourrait, *d'abord*, relever les points communs et divergents entre les démarches de la philosophie (I) et celles des sciences humaines (II), essentiellement le désir partagé de Vérité, que la *première* veut atteindre au moyen de ses procédés endogènes consistant, soit à conquérir le savoir en général en signant un pacte de non-agression mutuelle avec les gouvernants (à la Descartes), soit en combinant recherche du savoir et interrogation iconoclaste sur la gouvernance publique, en fonction de la Vérité et de la Justice, mais que les *secondes* veulent atteindre par l'imitation, l'importation, l'élargissement et l'adaptation à l'objet humain de la méthode analytique, qui a fait historiquement ses preuves dans les sciences naturelles. *Ensuite*, il conviendrait de voir que philosophie et sciences humaines collaborent, épistémiquement sur *le même objet humain*, que la première considère comme *conscience pensante*, foyer métaphysique mettant l'homme pris comme raison en relation avec le monde (intérieur et extérieur), mais que les secondes considèrent comme un *objet mesurable* grâce à la méthode importée, et que, sur le plan institutionnel, les deux approches collaborent au sein du même type d'institution académique,

¹⁶³ P. RICŒUR, *id.*

dénommée : « *Facultés des Lettres et Sciences Humaines* », où l'on retrouve des disciplines aussi disparates que la philosophie, la sociologie, l'histoire, le journalisme, la linguistique, etc., pour s'appuyer sur le cas du Congo. Cette collaboration institutionnelle entre philosophie et sciences humaines repose-t-elle sur un *socle épistémo-éthique*, ou simplement sur une *volonté administrative* de mettre ensemble ce que la logique conseillerait de disjoindre, dans une Afrique où, par principe, la décision politique ne prend généralement pas appui sur les recommandations d'une étude technique appropriée ? En attendant de trouver la réponse à cette question, nous pouvons constater simplement *l'écart onto-logique entre les modes opératoires de la recherche en philosophie et dans les sciences humaines*, tel que ces deux démarches de conceptualisation de l'objet psychique n'ont rien en commun ni par leurs objets, ni par leurs méthodes, ni par leurs objectifs, ni même par les types d'impacts que leurs résultats sont censés produire sur les consciences individuelles et le corps social.

Rien que ce constat devrait amener toute conscience un peu lucide à soupçonner et dénoncer l'impensé ayant conduit à la mise en situation de collaboration institutionnelle de la philosophie d'avec les sciences humaines, pour tenter d'imaginer leurs devenir respectifs autrement.

V. *Devenir institutionnel de la recherche et de l'enseignement philosophiques*

L'écart onto-logique entre les protocoles philosophiques et ceux des sciences humaines constaté au point IV de la réflexion en cours, devrait nous conduire, en toutes lucidité et responsabilité, à essayer de dessiner le devenir institutionnel de la recherche et de l'enseignement philosophiques avec le souci majeur de les rendre réellement utiles au développement des Nations, dont les contribuables financent les travaux de recherche, alors que leur situation demeure précaire, en même temps que les sciences humaines devraient se restructurer, par exemple, dans l'esprit des observations faites au point III. Cela nous permet de formuler *l'hypothèse* que la non visibilité de la contribution de la recherche et de l'enseignement philosophiques au développement des Nations, en comparaison de certaines autres activités qui mettent en œuvre les résultats des recherches fondamentales (comme les sciences formelles et naturelles), et la non perception claire du statut et du rôle déterminant du philosophe dans la conduite du processus de développement démocratisant des Etats, ont quelque chose à voir avec leur isolement et leur dilution dans des *Facultés des Lettres et Sciences Humaines*, et que prospectivement, il conviendrait de reconnaître la spécificité de la philosophie, en lui accordant l'autonomie institutionnelle qu'elle mérite, à travers soit, la création des *Facultés de Philosophie*, pour laisser les *Lettres et Sciences Humaines* continuer à être ensemble, soit la création des *Facultés de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines*, où il y aurait trois grands Départements scientifiques (Philosophie, Lettres et

Sciences Humaines), au sein desquels, les Départements actuels fonctionneraient comme des *Sections*, ce qui est déjà le cas à l'École Normale Supérieure au Congo. Pour toutes ces raisons, et sans être une « science », la philosophie, comme sous la plume platonicienne, demeurerait dans sa nature et sa vocation historiques de *savoir rationnel transversal*, dont la teneur critique permettrait à l'homme de se faire périodiquement une idée complexe sur les avancées et incertitudes de la civilisation humaine face à ses grandes ambitions sur Terre (Vérité, Justice, Bonheur, Liberté...), avant de partir pour l'au-delà problématique. Dans ce cas, et un peu dans l'esprit du LMD actuellement en expérimentation dans les Universités membres du CAMES, la philosophie serait enseignée dans tous les Départements scientifiques, en tant que conscience lucide et réfléchissante de l'Humanité, au point où, il nous semble très clair qu'ainsi envisagée, la philosophie n'est pas à sa bonne place dans une *Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, considération qui devrait impliquer toute la réorganisation institutionnelle du travail universitaire actuel, à l'occasion des états généraux de la recherche scientifique et de l'enseignement supérieur.

L'initiative de loger la recherche et l'enseignement philosophiques dans une *Faculté de Philosophie*, dans les cas nombreux où cette nécessité n'est pas encore perçue, devrait partir d'un pays-pilote, qui se chargerait de soumettre cette démarche aux autres Etats, d'abord, dans le cadre des Communautés Economiques Régionales (CER), avant l'Union Africaine, ensuite. Le Congo, qui est en procédure de construction d'Instituts de recherche modernes et d'une Université du futur à Kintélé, pourrait jouer ce rôle. Afin de permettre à cette *Faculté de Philosophie* de rendre visible plus rapidement l'impact de sa contribution au développement social, il est nécessaire qu'au moment de sa création soient réglé en même temps le problème du *statut particulier des personnels de la Philosophie*, et formulée l'exigence d'un *comportement exemplaire attendus des « philosophes »*, qui devraient garder une distance critique envers les partis politiques. La philosophie n'étant pas un savoir empirique, pour une humanité qui ne se rassasie que des biens matériels, *cesser d'interpréter le monde pour le transformer, c'est contribuer au changement des mentalités des acteurs et créer un état d'esprit favorable au développement* touchant réellement les structures de recherche, les gouvernants, les gouvernés, les organisations non gouvernementales, les familles et les individus. Autrement dit, si l'on veut travailler à ce que l'homme moderne s'ouvre autant à l'éthique qu'à la techno-science, sous l'emprise perpétuelle du méta-principe rationnel qu'est *la critique*, alors, la philosophie serait suffisamment pratique et efficace pour l'épanouissement de la vie humaine dans la société, au sens où elle serait l'état d'esprit commun que les citoyens auraient en tête avant d'agir, faisant ainsi reculer heureusement les frontières de l'intolérance, du tribalisme, de tout intégrisme, du fanatisme politico-démocratique. Les *positivismes* technoscientifique, juridique et économique ayant montré leurs limites, la

philosophie indiquerait ainsi mieux que toute autre approche de la vie, l'articulation entre l'attachement à la conduite rationnelle de la vie et la postulation au progrès éthique comme horizon indépassable de toute action humaine sur Terre, dont le principe serait de la sorte capable de fonder, d'expliquer et de légitimer le geste humain : du penser à l'agir, en passant par la contemplation du Vrai, du Bien, du Beau et de l'Éternel.

Par ailleurs, en recherchant les conditions endogènes pour une meilleure efficacité sociale du discours philosophique, il conviendrait en même temps de *tirer la leçon de la perplexité historique de Marx entre science et idéologie, et veiller à ce que la philosophie (politique) ne dégénère plus en idéologie*, compte tenu de tous les dégâts que ce glissement a déjà occasionnés sur l'Humanité. Le travail du concept consisterait alors à en préserver le statut d'une discipline universitaire épistémologiquement et institutionnellement autonome, à la fois vis-à-vis des Lettres, Sciences Humaines et du Politico-administratif, et dont l'efficacité épistémo-éthique se jouerait essentiellement par le biais de *l'impartialité*¹⁶⁴, de l'objectivité et de la pertinence de son travail de critique prospective sur le complexetissage qu'est l'action sociale, à la fois empirique et éthique qui appelle, pour cela et méthodologiquement, un paradigme où signe et sens s'interpellent dialogiquement sur un cycle évolué d'action.

Cette *culture de la rigueur* pourrait alors fonctionner comme fondement intellectuel de l'autre *culture de promotion au mérite*, qui formerait des citoyens sérieux et responsables, dont l'exemple de pensée et de vie quotidienne convaincraient mieux l'opinion que les milliers de professions de foi des « *philosophes* », auxquelles ceux-ci ne croient pas eux-mêmes. Dans la mesure où, aujourd'hui, le diagnostic sur l'état des mentalités des citoyens du Monde montre que la techno-science, les religions et loges occidentales structurent les mentalités quotidiennes de ceux qui cherchent à tous les prix à gagner la terre, tout en sachant qu'ils perdront le Ciel, en réduisant les marges du doute cartésien, pour rendre la philosophie socialement plus utile qu'elle ne l'est actuellement et pratiquer la 11^{ème} thèse de Marx sur Feuerbach, nous pensons que *l'aspect pratique de la philosophie*, qui n'est ni la science, ni la religion, ni l'idéologie, mais un foyer épistémo-éthique critique et intégrateur, qui pense celles-là comme objets, *consiste en la transformation des mentalités des acteurs individuels et collectifs appelés à leur tour à transformer l'état du monde*, dans le cadre des différents métiers qui font vivre les individus, les peuples et Etats, dans le sens du développement des Nations. Idéalement, cet *acteur à la mentalité*

¹⁶⁴Que conforte l'attachement théorique et pratique au méta-principe critique.

neuve¹⁶⁵ devrait être le philosophe, nonobstant les *dérives* du modèle platonicien du philosophe-roi, historiquement relevées par Popper¹⁶⁶.

Tout pronostic sérieux devrait conditionnellement s'attaquer à ce diagnostic, pourvu que les « *philosophes* » soient réellement *engagés* à contribuer au changement des mentalités citoyennes. En effet, des travaux majeurs existent sur la thématique de l'engagement philosophique¹⁶⁷. Ainsi, Mahamadé Savadogo, dans *Philosophie et existence* (Paris, L'Harmattan, 2001, 259 p.), lui consacre le VIIème et dernier chapitre de l'ouvrage : « *Esquisse d'une présentation des modalités de l'engagement* », qu'il décline dans l'ordre : *parler, penser, agir et décider*. On voit bien que, logiquement, *l'acte de pensée* devrait précéder la prise censée de *parole* ; de même, *l'action* ne devrait pas précéder la *décision*. Il y a aussi le travail de P. Elie Ngoma-Binda qui, dans *Philosophie et pouvoir politique en Afrique* (Paris, L'Harmattan, 2003, 303 p.) lui consacre le paragraphe : 2. 3- *Le sens d'une philosophie engagée*, dans le Vème chapitre de son ouvrage, intitulé : *Le philosophe et le politique : voies du pouvoir pratique de la philosophie*. Il y écrit, notamment : « *Le concept d'engagement (...) signifie un appel adressé à l'homme des sciences, en vue d'une participation consciente, constante et efficace (...) à la politique de son temps. L'engagement me semble être la seule attitude valable pour quiconque sait que philosopher implique le déploiement constant de sa foi en une idée de valeur à faire triompher* » (pp. 154-155). L'on voit bien que l'engagement ne devrait pas être *l'appel*, mais la *réponse* à cet appel, à condition que cette réponse soit, soit l'anticipation prospective du philosophe, soit le pronostic politique proposé au diagnostic du moment, *sinon le philosophe répondrait à cet appel en tant que militant*, ayant rangé les armes de la critique (...). Pour toutes ces considérations, à la participation politique à partir des *partis*, nous préférons celle dans le *Service public*, régi par l'âme de l'Etat : les lois et règlements, en tant que *technocrate*, guidé par le simple souci du règlement de la dette du sens à l'égard de la Cité qui nous a fabriqués et élevés, malgré les limites historiquement établies de ce modèle. Dans ce sens, l'essentiel pour nous est de préparer la matière pour la réponse à la question suivante : « *Comment faire en sorte que le philosophe, conduit par la raison seule, au Pouvoir ou non, puisse avoir la même posture sur la gouvernance et disposer de la même liberté de penser et de parole ?* ». En réponse à cette question, Platon nous semble plus sérieux et responsable que les contemporains, quand il écrit : « (...) *Ce n'est pas d'aujourd'hui, c'est de tout temps que j'ai pour principe de n'écouter en moi qu'une seule voix, celle de la raison qui, à*

¹⁶⁵E. NJOH-MOUELLE, *Jalons. Recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, Editions Clé, 1970.

¹⁶⁶K. R. POPPER, *La société ouverte et ses ennemis, t 1 : L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979.

¹⁶⁷ Mais que la vocation programmatique du présent papier ne permet pas d'examiner dansement.

l'examen, me semble la meilleure. Les arguments que j'ai soutenus jusqu'ici, je ne puis les rejeter parce qu'il m'est arrivé malheur ; ils m'apparaissent au contraire sensiblement identiques et j'ai pour eux le même respect et la même déférence qu'auparavant »¹⁶⁸. Concernant la relation du philosophe au Pouvoir d'Etat, la meilleure posture intellectuelle pour être en phase avec cette prescription platonicienne semble visiblement celle consistant à *rester a-politique*, au sens simple de ne pas intégrer les partis politiques, où la liberté de pensée et de parole est liée, surveillée et embrigadée par les statuts, le règlement intérieur et l'esprit de groupe, que Platon appelle « *doxa* », sans que cette posture exclut la possibilité pour le philosophe de *participer* à la défense et à la promotion de l'intérêt général dans le cadre du Service public, tout en préservant la possibilité inverse de reprendre sa liberté dès que les conditions éthiques d'une collaboration administrative ne seraient plus réunies. Le philosophe étant payé pour penser, en produisant des idées sur la marche générale de l'Humanité, chaque « *philosophe* » ou « *intellectuel* » peut mesurer *l'écart* qui le sépare de ce *portrait idéal*, et décider finalement si le traitement qu'il perçoit au titre du service à la communauté est mérité ou non. Par ailleurs, ce texte de *Platon*, qui établit la double implication entre nos modes de vie sur terre et dans l'au-delà, montre qu'il ne sert véritablement à rien de vouloir gagner la terre, en fonctionnant contre l'Éthique, pour perdre le Ciel, en invoquant tardivement la miséricorde de Dieu, le Père même de ce ceux qui ne le reconnaissent pas. Il enrichit ce portrait du « *vrai philosophe* », en relevant *la constance* dans la joie comme dans le malheur existentiels comme caractère fondamental de la personnalité du *philosophe*¹⁶⁹, pour qui, l'opportunisme est quelque chose d'étranger, tel que nous venons de le dire dans l'argument du *Criton* cité plus haut.

Pour ne pas conclure, remarquons simplement que *l'hypothèse* formulée pour traiter de la problématique qui était au principe de l'article qui s'achève, à savoir : « *La recherche et l'enseignement de la philosophie sont-ils à leur bonne place dans les Facultés des Lettres et Sciences Humaines, où ils sont logés et dilués actuellement ?* », nous paraît confirmée, quoique d'une façon non réfutable. Car, le fait que la place institutionnelle de la *Philosophie* par rapport aux *Lettres et Sciences Humaines* soit variable à travers les Universités du monde prises à titre d'échantillon, d'un côté, *pose le problème général de la perception de la philosophie par les Etats*, et de l'autre, celui du *rapport épistémologique-éthique entre ces différents ordres de savoir, au regard de leurs modes opératoires respectifs*.

L'enquête menée aura montré que la Philosophie n'est pas à sa bonne

¹⁶⁸ PLATON, *Criton*, traduction et notices d'Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1989, 46a-47a.

¹⁶⁹ La seule dérogation à ce principe de constance, c'est lorsque l'on reconnaît s'être trompé, pour faire amende honorable.

place dans des *Facultés des Lettres et Sciences Humaines*, où elle est engluée, diluée et étouffée, et qu'en conséquence, elle ne pourrait mieux déployer sa contribution au développement des Nations, que *si sa spécificité épistémologique est reconnue institutionnellement*, à travers la création de *Facultés de Philosophie*, à l'exemple de l'Université Jean Moulin, Lyon III (France), afin que s'engage une *réforme politico-administrative*, visant à redessiner la place et le rôle du philosophe, d'abord, dans l'Université, puis dans la société, où il est appelé à penser le destin collectif de l'Humanité, entendu que cette réforme administrative appelle une mutation intérieure et profonde du « *philosophe* » en termes d'*exigences épistémologiques*, par-delà lesquelles, la philosophie, sans être une « *science* », serait tout au moins un *savoir critique*, impartial, objectif et pertinent, débarrassé de toute accointance avec l'idéologie, dont l'homme moderne aurait plus que besoin pour *mieux se tenir face aux tribus*¹⁷⁰, savoir capable d'appeler, *d'un côté*, la consultance et la respectabilité de son expertise par la Société et les décideurs, *et de l'autre*, à une qualité du service philosophique exempté de tout embrigadement dans les partis politiques, mais tout en restant ouvert à la participation au Service public, en guise de *règlement de sa dette du sens à la Société* qui l'a fabriqué et élevé et dont il demeure le fonctionnaire apatride.

Reste à savoir si les acteurs actuels de la recherche et de l'enseignement de la philosophie seraient prêts pour une telle *évolution*, au regard de l'habitude qu'ils ont prise de conquérir honneur, richesse et dignité en dehors de tout résultat du regard scientifique et iconoclaste sur le monde. Ce serait, pourtant, le prix à payer pour que chaque philosophe puisse travailler réellement à gagner son pain à la sueur du travail du concept qui le ferait avancer au mérite, dans l'honneur et la dignité reconnus par les pairs, ainsi que l'Humanité plurielle.

Indications bibliographiques

AKAKPO (Y.), *La recherche en philosophie. De l'intuition du thème à la soutenance de la thèse*, Paris, L'Harmattan, 2012.

BACHELARD(Gaston), (1983), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, PUF.

DESCARTES(R.), (2000), *Discours de la méthode*, présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, GF Flammarion.

DURKHEIM (Emile), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.

FEYERABEND (Paul Karl), (1999), *Une connaissance sans fondements*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Emmanuel Malolo Dissakè, Paris, Editions Dianoïa.

¹⁷⁰ DEBRAY R., *L'intellectuel face aux tribus*, Paris, CNRS Editions, 2008.

- FEYERABEND (Paul Karl), (1979), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduction française B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Seuil.
- FONTAINIER (P.), *Les Figures du discours*, Paris, Champs, Flammarion.
- KANT (Emmanuel), (1989), *Critique de la raison pure*, trad. Fr. Emile Chambry, Paris, GF.
- MORIN (E.), (1990), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Fayard.
- NJOH-MOUELLE (Ebenezer), (1970), *Jalons. Recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, Editions Clé.
- PERELMAN (Chaïm), (2009), *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, Paris, PUF.
- PLATON, (1989), *Criton*, traduction et notices d'Emile Chambry, Paris, Flammarion.
- PLATON, (1989), *Phédon*, traduction et notices d'Emile Chambry, Paris, Flammarion.
- PLATON, (1989), *Criton*, traduction et notices d'Emile Chambry, Paris, Flammarion.
- POPPER (Karl Raimund), (1980), « La démarcation entre la science et la métaphysique », in *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique*, trad. fr. Pierre Jacob, Paris, Gallimard.
- POPPER (Karl Raimund), (1979), *La société ouverte et ses ennemis, t 1 : L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil.
- RUSS (Jacqueline), (2008), *Les méthodes en philosophie*, Paris, Armand Colin.
- SARTRE (Jean Paul), (1960), *Critique de la raison dialectique*, Paris, NRF.
- SAVADOGO (M.), (2001), *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan,
- SHINN (T.), (2005), *Controverses sur la science. Pour une sociologie transversaliste de l'activité scientifique*, Paris, Editions Raisons d'Agir.

Rationalité et rationalités

Michel Wilfrid Nzaba

Introduction

La pensée philosophique dans son histoire se caractérise par des moments de ruptures ou de brisures plus ou moins manifestes dans la manière de concevoir le monde. Car, qu'il s'agisse de la philosophie ou de la science, l'enjeu principal porte sur l'étude du monde. Et à ce propos, Popper écrit : « *Je crois que toute science est cosmologie et que, pour moi, l'intérêt de la philosophie aussi bien que celui de la science, réside uniquement dans leurs contributions à l'étude du monde. Pour moi ajoute-t-il, en tout cas, la philosophie comme la science perdraient leur importance à renoncer dans ce sens* »¹⁷¹. La réflexion sur la notion de rationalité fonctionne comme une nécessité philosophique permettant de mieux penser ou repenser les niveaux de rationalité.

En d'autres termes, poser le problème épistémologique de la rationalité, c'est dans une certaine mesure s'engager à ressortir les conceptions tant anciennes que nouvelles de la rationalité. Nous allons remonter jusqu'à l'Antiquité pour essayer de dire l'ancrage de la rationalité. Quels peuvent être les *problèmes* que soulève la notion de rationalité ? Quels sont les types de *rationalité* qui participent de la *rationalité* ?

Le concept de rationalité est un concept complexe d'un point de vue définitionnel. Mais, l'idée même de la rationalité traduit une certaine alliance avec la raison, et plus loin, avec le rationalisme. La rationalité désigne une attitude de quiconque revendique que son système est fondé sur la raison par opposition aux systèmes fondés par exemple sur la révélation ou le sentiment. Pour le rationaliste, les inventions artistiques sont des reproductions, des modèles qui existent dans le cerveau humain. Ce qui nous conduit à distinguer les différents types de rationalité.

1- La rationalité philosophique

La philosophie et la science poursuivent un but commun, celui d'étudier le monde. Cette ouverture ouvre la voie à la rationalité. Il est évident que la philosophie elle-même est un discours rationnel, critique et méthodique sur la nature et l'ensemble de ses phénomènes. De ce point de vue, la notion de rationalité définit toute l'activité philosophique.

C'est ainsi que depuis l'Antiquité, il est déjà possible de repérer les sources métaphysiques de la rationalité, comme chez Socrate, qui en est une figure emblématique. Mais, en quoi consiste la rationalité dans la perspective socratique ? Il nous semble nécessaire de montrer que la méthode critique est

¹⁷¹ K.-R. POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, trad. par Nicole Thyssen-Rutten Devaux, Paris, Payot, 1973, p. 12.

déjà à l'œuvre dans la démarche philosophique de Socrate. Car, sa méthode procède en deux moments :

Premièrement, l'« ironie », que nous pouvons appeler “méthode négative”, puisque, par des questions, Socrate tente de détruire le savoir apparent fait des préjugés. Se disant lui-même ignorant, il interroge comme pour s'instruire, celui qui se vante de savoir et il le poursuit de ses questions jusqu'à ce qu'il lui fait avouer son ignorance.

Deuxièmement, la « maïeutique », par laquelle et au moyen toujours des questions, Socrate fait découvrir à ses interlocuteurs la vérité qu'ils ont en eux sans le savoir, c'est-à-dire qu'il leur fait accoucher la vérité ; d'où le nom de “maïeutique”. Dans cet élan de recherche de la vérité, la rationalité chez Socrate peut se donner à comprendre à travers la formule : « *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien* », centrée sur les interrogations. Socrate vise à détruire les préjugés, les connaissances que les interlocuteurs ont acquises sans les critiquer, et les stimuler à une réflexion personnelle.

L'un des moments décisifs de la pensée de Socrate, c'est qu'il est persuadé que tout homme possède un savoir inné, des notions morales. C'est pourquoi, il invite ses contemporains à retrouver le bien qui est présent en eux, mais à l'état caché ou ignoré. Et, une fois que l'homme, par l'autocritique, aura pris conscience de son ignorance, il commencera par la maïeutique, à rechercher l'idéal, le bien : « *connais-toi toi-même* » disait souvent Socrate, c'est-à-dire : « *découvre le bien qui est caché en toi* ».

Mais, il est également persuadé que, une fois que l'homme a découvert le bien, il le fera nécessairement. Il est impossible de faire ce qui est juste sans le connaître, comme il est également impossible de ne pas le faire, si on le connaît. Or, si tout homme veut nécessairement de son bien, il est impossible, que connaissant son vrai bien, il le refuse ; autrement, il agirait comme un véritable rationaliste ouvert.

Une autre source du rationalisme ou de la rationalité, c'est Kant, dont le projet d'élaboration d'une théorie de la connaissance est un signe manifeste de son rationalisme. En effet, Kant s'est éloigné du rationalisme dogmatique de Hume, pour mettre sur pied une forme nouvelle de rationalité fondée sur la critique. Il y a, pour ce faire, plusieurs moments dans l'œuvre de Kant qui font signe vers la démarche critique. Mais, nous choisissons d'en parler à partir de sa question principale : que puis-je connaître ? Cette interrogation laisse entrevoir la méthode critique, et Kant va s'efforcer à répondre à cette question, en opérant un examen critique de la raison, déterminant sa portée et ses limites. Il s'interroge sur la valeur de nos connaissances rationnelles, comme prétendent l'être les connaissances métaphysiques, en écrivant : « *Il n'est pas douteux que nos connaissances commencent avec l'expérience, par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos*

sens »¹⁷². Pour Kant, l'expérience désigne la matière sensible de la connaissance, et cette expérience est construite a priori par l'esprit. Dans un premier moment, Kant affirme qu'il n'y a de connaissance qu'à partir de l'expérience. Et il ajoute : « *Mais, si toutes nos connaissances commencent avec l'expérience, il n'en résulte pas qu'elles dérivent toutes de l'expérience* »¹⁷³.

Mais, la méthode critique, illustrative de la rationalité se trouve clairement affirmée dans la relation d'inter-dépendance épistémologique entre l'intuition et les concepts, qui donnent l'équation de la connaissance, tout autant que sa démarche critique. Voici comment Kant présente son criticisme : « *Toute notre connaissance dérive de deux sources dont la première est la capacité de recevoir des représentations (...), et la seconde, la faculté de connaître un objet au moyen de ces représentations (...). Par la première, un objet nous est donné, par la seconde, il est pensé dans son rapport à cette représentation (...), sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, sans l'entendement, nul ne serait pensé (...)* »¹⁷⁴.

Comme nous pouvons le constater, la méthode critique telle que pratiquée dans l'Antiquité et aux Temps Modernes, a profondément influencé les sources de la rationalité chez Karl Raimund Popper.

II- La rationalité scientifique

Karl Raimund Popper est l'une des figures principales de la rationalité scientifique contemporaine. Il écrit : « *On devrait se rappeler dans ce contexte que presque tous les problèmes de l'épistémologie rationnelle sont liés au problème de la croissance de la connaissance (...). De Platon à Descartes, Leibniz, Kant, (...), de Bacon, Hobbes et Locke à Hume, Mill et Russell, la théorie de la connaissance a été animée par le désir de nous rendre aptes non seulement à en connaître davantage au sujet de la connaissance, mais encore à contribuer au progrès de la connaissance scientifique* »¹⁷⁵.

On peut dire que la tradition rationaliste remonte à l'Antiquité. Et, pour ce travail, nous avons dès le départ choisi de la mettre en lumière à partir de l'activité philosophique de Socrate et, plus tard dans les Temps modernes, celle de Kant.

Ce désir de rationalité vient de l'idée de la recherche de la vérité. Et il est remarquable que toute activité tendant vers ce but, accorde une place centrale à la critique ou plus précisément à la rationalité. La conception poppérienne de la science cherchant justement à établir la vérité sur le débat

¹⁷² E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Tremessaignes et Pascaud, Paris, PUF, 1996, p. 31.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ K.-R POPPER, *op. cit.*, p. 16.

relatif à la question de la démarcation entre la science et la métaphysique se trouve être indiquée de la manière suivante : « *Ma seule raison de proposer mon critère de démarcation, est sa fécondité : bon nombre des questions peuvent être clarifiées et expliquées grâce à son aide* »¹⁷⁶.

Le rationalisme, et plus spécifiquement le rationalisme critique, est un levier puissant dans la recherche de la vérité, en ce qu'il donne à l'homme de science ou au chercheur des opérations lui permettant de maximiser le contenu informatif de nos théories et de nos connaissances. Ainsi, l'une des forces de la rationalité poppérienne est de réserver à l'erreur une place importante dans la construction de la science. Et ceci grâce à l'attitude qui consiste à entretenir autour des vérités apparemment mieux "*assises*" un climat de doute et de suspicion en enseignant qu'aucun énoncé scientifique ne doit être mis à l'abri de la réfutation. De ce point de vue, la recherche de la vérité en science n'exclut pas le droit à l'erreur. Pour éclairer son rationalisme critique Popper écrit : « *Elle (la discussion critique) consiste à examiner et à tester les propositions ou les théories en essayant d'en produire la réfutation (...) son intérêt vient plutôt de ce que la discussion permet aux divers interlocuteurs de modifier pro ou prou, leur sentiment et, au terme de cet échange d'être devenus plus avisés* »¹⁷⁷.

Il se donne à comprendre que le rationalisme critique est une sorte de "*quête sans fin*", et même une dynamique de la science, une méthodologie, une éthique. Restituant l'esprit d'ensemble de la rationalité chez Popper, nous pouvons dire que le rationalisme critique est une véritable remise en question de toute tentative de résolution inductiviste du problème de la connaissance.

Cette démarche poppérienne du rationalisme critique signifie au fond que, le procès cognitif procède méthodologiquement d'un rationalisme ouvert, parce que critique, au contraire de la substantialisation qui clôt sa démarche.

L'enjeu même de la méthode critique chez Karl Popper participe de la possibilité d'établir une ouverture, une sorte de médiation épistémologique entre les théories et les hypothèses scientifiques.

Dans ce cas, la notion de vérité n'est que régulatrice du procès de la connaissance, au sens où le rationalisme chez Popper récuse "l'argument d'autorité", pour lui préférer l'autorité de l'argument, ainsi qu'il l'indique : « *Le rationalisme auquel j'adhère ne contient pas en lui-même sa propre légitimité, mais il repose sur une confiance irrationnelle en l'attitude dictée de la raison* »¹⁷⁸. Le rationalisme critique chez Popper casse le déterminisme et prône l'indéterminisme. Cet esprit d'ouverture s'ouvre sur l'éthique de la discussion rationnelle.

¹⁷⁶*Ibid.*, p. 52.

¹⁷⁷*Ibid.*, p. 328.

¹⁷⁸K.-R. POPPER, *Conjectures et Réfutations, op., cit.*, p. 520.

A la faveur de la lecture de l'ouvrage de Raymond Boudon, intitulé *Le juste et le vrai*¹⁷⁹, nous avons pris connaissance de différents types de rationalités. L'ouvrage y consacre un chapitre à l'*Esquisse d'une théorie de la rationalité*¹⁸⁰. Dans cet élan de problématisation, Boudon distingue plusieurs types de rationalité.

III- *La rationalité cognitive*

Nous avons retenu que le concept de l'assurance-vie est au fondement de la plupart des démonstrations faites par Raymond Boudon, qui écrit : « *Ainsi, on ne peut pas se passer, pour analyser le processus de valorisation de l'assurance-vie, de recourir à la catégorie de ce que j'appelle ici la rationalité cognitive* »¹⁸¹. Boudon dégage une théorie portant sur l'analyse fonctionnelle des inégalités sociales, et montre que le fonctionnalisme ne se réduit pas à une dimension utilitariste, le bon fonctionnement d'un tel système suppose que les employés y soient rétribués à raison de leur importance fonctionnelle. Boudon parvient dans ses analyses à pointer les limites de la doctrine fonctionnaliste.

IV- *La rationalité axiologique*

La rationalité axiologique met l'accent sur les valeurs de la vie, de la vie morale et sociale. Boudon montre : « *En second lieu, le présent exemple montre qu'on ne peut ignorer la catégorie de la rationalité axiologique* »¹⁸². En revanche, on le comprend bien, si l'on évoque cette dimension axiologique : la vie est le point qui rend les valeurs possibles, et elle ne saurait elle-même avoir de prix. La rationalité axiologique permet de comprendre le sens propre que la vie doit avoir. La rationalité axiologique ne se réduisant pas à l'intériorisation des valeurs, Boudon indique que : « *C'est parce qu'il a bien vu l'insuffisance du modèle utilitaire que Max Weber distingue "rationalité axiologique et rationalité instrumentale"* »¹⁸³.

V- *La rationalité instrumentale*

La rationalité instrumentale correspond au modèle utilitaire. Mais, la même expression peut être interprétée de manière plus intéressante, comme désignant les cas où les valeurs sont endossées par le sujet au vu de raisons dont on peut comprendre qu'il les tienne pour convaincantes. Ces raisons peuvent dans certains cas relever de la catégorie de l'utilité.

Pour conclure son analyse, Raymond Boudon écrit : « *Enfin, les deux exemples de l'assurance-vie et du prêt à intérêt suggèrent que la*

¹⁷⁹ R. BOUDON, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 527.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 275.

¹⁸² *Ibid.*, p. 276.

¹⁸³ *Ibid.*

combinaison des trois types de rationalité que je viens de distinguer : rationalité instrumentale, la rationalité cognitive, la rationalité axiologique est un phénomène général »¹⁸⁴.

Conclusion

Réfléchir sur la notion de rationalité donne, du point de vue de l'épistémologie, une tâche essentiellement rude. La rationalité est un concept complexe : « *Il s'agit de se couper un bras pour sauver le reste du corps, c'est-à-dire, il est bon du point de vue de la rationalité utilitaire, d'accepter la contrainte, mais celle-ci est mauvaise du point de vue de la rationalité axiologique* ». On peut également parler des considérations de la rationalité de l'agir ou de l'action technologique.

Indications bibliographiques

- ARNAUD (A.), Nicole (P.), *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1970.
- AYER (A.J.), *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956.
- BACHELARD (G.), *L'activité rationaliste et la physique contemporaine*, Paris, P.U.F, 1951.
- BACHELARD (G.), *La conscience de la rationalité*, Paris, P.U.F, 1958.
- BADIOU (A.), *Théorie de la contradiction*, Paris, Maspero, 1975.
- BLANCHE (R.), *La logique et son histoire, d'Aristote et Russell*, Paris, Armand Colin, 1970.
- BOUDON (R.), *Le juste et le vrai, études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.
- BUNGE (M.), *Philosophie de la physique*, Paris, Seuil, 1975.
- DESCARTES (R.), *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966.
- CARNAP (R.), *La logique de la science*, Paris, Hermann, 1935.
- KANT (E.), *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F, 1965.
- KUHN (Th.-S.), *Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.
- LAPORTE (J.), *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F, 1950.
- MORIN (E.), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, E.S.F, 1990.
- PERELMAN (Ch.), *Le raisonnable et le déraisonnable*, Paris, GDJ, 1984 ;
- POPPER (K.R.), *La rationalité et le principe de rationalité*, Paris, PAYOT, 1967.
- QUINE (W.O.), *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.
- WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1966.

¹⁸⁴*Ibid.*

La science chez Gilles Gaston Granger

Gildas Dakoyi Toli

Introduction

De nos jours, le caractère nécessaire de la science semble bien être, le souci prédominant de tout amoureux du savoir. Mais, les réflexions relatives à sa nature et son étendue sont très multiples, en raison des motivations et enjeux qui animent chacun. Pour éviter de réfléchir sans repère, le présent article, qui porte sur la science chez Granger, n'a pas la prétention de dresser le portrait total de l'œuvre de Granger, mais plutôt de rendre compte de la portée épistémologique de quatre aspects essentiels qui relèvent de son ouvrage intitulé : *La Science et les sciences* (Paris, P.U.F., 1993).

Dans ce livre, constitué de six chapitres, l'auteur s'intéresse premièrement aux problèmes de l'âge de la science, qui justement se posent, dans la mesure où la science fait désormais partie, à des titres divers, de la vie quotidienne des individus et des sociétés, ce qui, a bien voir, n'était nullement le cas naguère.

Dans le deuxième chapitre, il aborde les origines d'une erreur aujourd'hui assez caractéristique qui est de confondre le savoir technique avec la connaissance scientifique.

Dans le troisième chapitre, il pose le problème de la pluralité des méthodes adaptées aux divers objets de la science, précisément la question de la signification d'une unité de la pensée scientifique, malgré sa flexibilité.

Dans le quatrième chapitre, il aborde les problèmes spécifiques à une connaissance scientifique des faits humains.

Dans le cinquième chapitre, il décrit deux types de connaissances scientifiques, leurs différences d'objets, de méthodes et leurs rapports : les sciences mathématiques et les sciences empiriques.

Quant au dernier chapitre, Granger y fait une interprétation de l'évolution des vérités scientifiques en tant qu'elle est bien un progrès, malgré le paradoxe qu'elle suscite. Car, ce qui était admis par la science d'hier peut fort bien être, en un certain sens, récusé par la science d'aujourd'hui ou de demain. Ceci étant, la question que l'on pourrait se poser, ici et maintenant, est celle de l'intérêt pour nous de réfléchir sur le travail de Granger.

En effet, cet article porte logiquement sur quatre aspects spécifiques liés au chapitre que l'auteur intitule « *Problèmes de cet âge de la science* », à propos duquel, nous aborderons successivement les thématiques de l'explosion de la science, du rapport entre la science et le quotidien, de la vulgarisation de la science, et des problèmes éthiques que soulève la science.

I- *L'explosion de la science*

Le but de ce point est de parler brièvement du développement explosif que Granger fait de la science à l'heure actuelle en comparaison avec le XIX^e siècle. Si l'on s'en tient aux propos de Granger, « *on peut certainement qualifier cette seconde moitié du XX^e s d'âge de la science* »¹⁸⁵.

Mais sur ce point, Granger précise qu'il ne s'agit pas de méconnaître le rôle et l'importance de la connaissance scientifique du XIX^e siècle, qui a vu naître entre autres la thermodynamique et la théorie des phénomènes de la nature d'une part, et les premières applications de l'industrie, d'autre part. Son souci est de montrer que la période que nous vivons, non seulement hérite de ces acquisitions fondamentales, mais encore, elle offre le spectacle de renouvellement et de développement sans précédent dans l'histoire de la science, par leur nombre et leur diversité.

En outre, une prodigieuse floraison de nouveaux savoirs se trouve à avoir de répercussions jamais attestées auparavant dans la vie individuelle et sociale des hommes. A cet effet, Granger précise que : « *les acquisitions récentes des sciences tantôt constituent le déploiement, l'exploitation et la maturation d'idées essentielles avancées déjà au début du siècle ou à la fin du siècle précédent comme par exemple les deux théories de la relativité, tantôt sont des innovations apparemment plus radicales, comme dans le domaine de la biochimie et de la structure du génôme* »¹⁸⁶.

Aussi, Granger reconnaît qu'aucune découverte scientifique n'est jamais produite à partir d'un néant de connaissance, et pour chacune des innovations les plus spectaculaires de notre époque, on pourrait retrouver, non pas à proprement parler des précurseurs, mais des idées plus ou moins précises qui ont préparé l'avènement à des époques antérieures.

Certes, nous constatons avec Granger que cette seconde moitié du XX^e siècle, n'est pas particulièrement féconde en découvertes, en nouveautés fondamentales mais du reste, elle est tributaire des avancées faites en son début, ou à la fin du précédent siècle.

Exceptionnellement, Granger ajoute que notre ère est très riche en développement et en applications, et c'est bien cette richesse qui lui a fait valoir à bon droit l'épithète d'*âge de la science*.¹⁸⁷ C'est ainsi, qu'il nous semble nécessaire d'énumérer quelques faits majeurs très significatifs de cette histoire récente de la science.

Granger indique que dans les sciences physico-chimiques et biologiques, il y a un enchevêtrement des connaissances proprement dites et des connaissances techniques au sens le plus large. Il n'y aura plus de doute que cette association témoigne du caractère nécessairement appliqué de la science contemporaine.

¹⁸⁵ G. G. GRANGER, *La Science et les sciences*, Paris, P.U.F., 1993, p. 9.

¹⁸⁶ G. G. GRANGER, *La Science et les sciences*, op. cit., p. 10.

¹⁸⁷ G. G. GRANGER, *Id.* p. 10.

Si nous prenons le cas des sciences humaines, nous constatons avec Granger que celles-ci sont faiblement représentées. Seulement, précise-t-il, ce fait ne signifie pas qu'il n'y a pas eu des découvertes concernant les faits humains dans cette période, il y a là une sorte de dissymétrie sur laquelle il faudrait revenir à l'étendue et aux modalités de l'impact des connaissances scientifiques sur la vie des hommes, pour en saisir la profondeur.

En effet, pour expliquer le développement explosif des sciences, cas des sciences de la nature inanimée et de la vie, Granger trouve nécessaire de recourir aux sciences de l'homme notamment la sociologie des sciences, qui d'après lui ne va guère au-delà, présentement, de l'observation immédiate des faits, quelque peu armée de statistiques, et raisonnement de sens commun. Granger pense que ces éléments n'ont pas seulement servi de rudiment pour la seconde guerre mondiale, en mettant au premier plan les besoins techniques des belligérants pour obtenir la suprématie, ils ont fortement orienté dans certaines directions la recherche scientifique appliquée, par exemple à la physique atomique, le radar, les fusées etc. ; aussi ils ont contribué à développer l'habitude de faire jouer au financement d'Etat un rôle important pour la recherche scientifique.

Le dernier fait que nous avons remarqué chez Granger s'inscrit au niveau du corps de chercheurs professionnels qui progressivement s'est constitué de plus en plus dans les pays industriellement avancés. En 1980, il fait remarquer que l'UNESCO recensait environ deux mille six cent chercheurs par million d'habitants dans ces derniers pays et gère plus de 100 dans les autres.

En France, le CNRS, fondé en 1936 comptait, d'après lui, plus de 26.000 chercheurs jusqu'aux années 1992. Et, l'ensemble de tous les organismes de recherche comptait en 1984 environ trois cent mille salariés ; ce qui ne pourra pas susciter d'étonnement si ce nombre croissait aujourd'hui. Un regroupement aussi massif, même s'il peut être considéré comme insuffisant eu égard à la spécialisation croissant du savoir ne peut manquer d'être un facteur ou un signe de l'influence de la science dans nos sociétés.

Par conséquent, le mérite de Granger dans ce cas est de nous avoir permis de comprendre la pertinence du progrès au tour du XIX^e siècle, ce jusqu'à notre ère. Ce qui nous permet de convoquer le témoignage de Cavaillès sur Bolzano au sujet de la science lorsque ce dernier affirmait que la science n'est en réalité qu'un souci prédominant pour l'intellectuel : « *La science est avant tout une théorie démontrée* »¹⁸⁸.

Ce témoignage permet clairement de comprendre que le développement de la science contribue efficacement à la validation de celle-

¹⁸⁸ J. CAVAILLES, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 653.

ci. Reste donc à réfléchir sur la portée cognitive du rapport que Granger établit entre la science et le quotidien.

II- *La science et le quotidien*

Cette section reflète le constat que Granger fait du rapport étroit entre les objets scientifiques et notre vie quotidienne. Autrement-dit, notre vie actuelle est caractérisée par l'utilisation massive des outils de la science et donne pour conséquence la nécessité de la science pour la vie. Granger pense que nous sommes environnés par des produits de la technique : « *En France, 896 ménages sur 1.000 ont une télévision ; et il existait en 1988 plus de 70.000 micro-ordinateurs* »¹⁸⁹. Cela prouve à suffisance que notre époque est influencée en grande partie par les découvertes technologiques et scientifiques.

Cependant, il faut également signifier que la plupart d'entre nous ignorent complètement les modes d'intervention de la pénétration de cette science. Pourquoi ? Simplement parce que seules les performances visibles proprement techniques frappent, et encore l'habitude atténuée chez un grand nombre d'utilisateurs l'émerveillement qu'ont pu susciter originellement ces exploits. Voilà pourquoi Granger écrit : « *C'est pourtant essentiellement par l'intermédiaire de l'objet technique que la science nous touche dans notre vie quotidienne* »¹⁹⁰.

L'auteur *de la raison* insiste souvent à ce sujet sur le risque de confondre la pensée scientifique et le savoir technique. Il précise que cette observation n'aura de sens que si le phénomène social de pénétration de la science par la médiation de la technique ne constituait un trait relativement récent des civilisations.

Dans l'antiquité, Granger précise que pour un grec, un romain, encore moins un égyptien ou un babylonien, les objets techniques usuels qui l'entouraient n'étaient point en général des signes de science. C'est pour cela qu'il souligne :

« *Si ingénieusement conçus et habilement exécutés qu'aient été les canaux d'irrigation, les moulins à blé, les métiers à tisser, les navires, les clepsydres, aucun de ces produits d'une technique souvent très élaborée n'étaient vraiment dérivés de l'application d'une connaissance scientifique.* »¹⁹¹

Tout au plus, Granger a indiqué que les cadrans solaires et, tardivement, les horloges à eau perfectionnées, des mécanismes alexandrins qui indiquaient les heures de chaque jour de l'année selon la position du soleil sur l'écliptique, dépendaient, semble-t-il directement d'un savoir astronomique.

¹⁸⁹ G. G. GRANGER, *La Science et les sciences*, op. cit., p. 14.

¹⁹⁰ G. G. GRANGER, *Ibid.*

¹⁹¹ G. G. GRANGER, *Id.*, p. 14.

En réalité, la science et la technique n'ont véritablement tissé d'indissoluble lien que beaucoup plus tard, à partir de la fin du XVII^e siècle.

Aujourd'hui, toute prouesse technique reflète sans doute une avancée de la connaissance scientifique, selon les mots de Granger. Alors que la nature et la force du lien demeure un mystère pour le grand monde. C'est à ce prix que Granger a jugé utile de réfléchir sur l'idée de la vulgarisation de la science.

III- *L'idée de vulgarisation de la science*

Outre l'influence anonyme de la science dans notre vie quotidienne, le monde actuel est caractérisé par la présence quasi universelle mais diffuse, de représentation de la pensée scientifique. A ce sujet, Granger précise que les agents remarquables qui font avancer du jour au jour l'idée de la science dans nos sociétés contemporaines : les journaux, les hebdomadaires, la radio, la télévision,... tombent le plus souvent à l'occasion de l'annonce d'une découverte, plus ou moins attestée et plus ou moins importante dans le sensationnel.

On note également, un grand nombre d'ouvrages et de revues spécialisées destinés à toucher des publics dont le degré de préparation varie. A cet effet, Granger précise : « *De telles publications existaient déjà au siècle précédent mais en beaucoup moins grand nombre et visant une population moins étendue de lecteurs généralement avisés* ».

En effet, cette extension d'une littérature de vulgarisation scientifique est, d'après Granger, concomitante de la formation ou en tous cas du développement d'une classe de journalistes scientifiques qu'il considère comme des véritables vecteurs de l'idée de la science dans l'ensemble de la population, pour le meilleur et pour le pire. L'idée de vulgarisation de la science ne signifie donc pas absolument que toute vulgarisation est toujours harmonieuse. Mais il existe aussi dans le devoir de vulgarisation quelques dérapages que nous pouvons appeler à tort ou par faute d'expressions appropriées la "dénaturation de la pensée scientifique". Cela signifie que même le journaliste compétent peut être confronté, dans le souci de la vulgarisation de la science, aux problèmes du sensationnel. Or, le sensationnel n'est pas toujours un critère de l'évidence dans le déploiement de la pensée scientifique, notamment celle de la vulgarisation. Il pousse certains experts à la contemplation des couleurs du merveilleux, du mystérieux et du formidable des événements scientifiques qu'il ne vise nullement à faire comprendre et à faire juger.

C'est là la source des idées que la majorité de nos contemporains ont pu tirer de la science. Pour certains, seule les pouvoirs de la science importent. D'autres en revanche, retenant le côté de la science, tendent à la comparer à la magie et refusent la critique rationnelle. Granger pense qu'une telle attitude flatte, en réalité, un goût du mystère qui ne ressemble autrement qu'à une idée vague de la science.

La conséquence ici est qu'on adoptera sans aucune analyse profonde les récits de soucoupes volantes, des phénomènes qui ne seront pas du tout confortables, mais nous seront plutôt face à des phénomènes paranormaux, les prédictions des astrologues sous la caution, du reste, du calcul effectivement scientifique non de l'influence des astres mais leur position à un moment donné.

S'agissant des moyens qui nous permettront de clarifier ces faits, Granger écrit : « *On justifiera ces croyances en avançant que de tels faits ne sont, en fin de compte que plus étranges (pour l'ignorant) que les faits scientifiques eux-mêmes exploités par la technique, et contradictoirement, en postulant par réaction qu'il est des domaines inaccessibles à la science* »¹⁹².

Ainsi, l'idée d'une omniprésence de la science est susceptible d'induire des attitudes perverses au sens fort de la science, surtout à propos des faits scientifiques mal connus et inexpliqués. Cela signifie en d'autres termes que la vulgarisation de la science est pleine de lacunes. Malgré ces faits lacunaires, il va de soi que l'idée de la vulgarisation de la science est, comme le souligne Granger, relativement aux applications scientifiques nouvelles où se manifeste plus clairement le sens d'un authentique commerce avec l'idée de science. Ce sens authentique relatif à l'idée de la science dont parle Granger est un des propos forts du philosophe mathématicien Thom qui affirme : « *Est scientifiquement cultivé celui qui en face de l'annonce d'un succès scientifique récent, est capable d'en évaluer l'ampleur réelle et de faire la part de l'exagération trop fréquente avec laquelle, les périodiques de vulgarisation (et parfois même les publications scientifiques) font état de l'importance d'une découverte* »¹⁹³.

Si l'on comprend clairement cette assertion de Thom, elle exige logiquement une idée adéquate et mesurée de la science. Elle n'envisage pas aussi nécessairement une connaissance encyclopédique mais elle implique, en revanche, l'idée que vivre à « l'âge de la science ». ce qui n'entraîne aucunement qu'il soit très circonspect à propos de l'idée de la vulgarisation de la science.

IV- *Les problèmes éthiques*

Dans l'optique grangérienne, l'éthique apparaît comme l'une des questions majeures de cet « Age de la science ». Autrement dit, la pratique de la science rend de plus en plus actuels les problèmes éthiques.

Sur le plan conceptuel, l'« éthique » se révèle comme une notion vaste. En grec, elle désigne ce qui a trait aux mœurs. Chez Aristote par exemple, elle désignait avant tout un art de vivre, une doctrine du « bien », c'est-à-dire du bien-être. On comprend pourquoi ce terme était pris comme synonyme de l'« être bien ».

¹⁹² G. G. GRANGER, *La science et les sciences*, op. cit., p. 16.

¹⁹³ R. THOM, *L'état des sciences*, Ed. de la Découverte, 1991, p. 147.

Partant de ces considérations, Granger précise que pour le philosophe, l'éthique peut s'assimiler à la science pour la simple raison qu'elle domine toutes les autres connaissances. Elle doit donner le moyen de reconnaître et de rechercher rationnellement dans nos actions le bien et même le « bien suprême », le « meilleur », comme le dit Aristote dans *Ethique à Nicomaque II*. Prises en ce sens, l'éthique et la politique vont de pair chez Aristote. Qu'est-ce donc la politique ?

Chez Aristote, la politique désigne la science qui, traitant de l'organisation d'une collectivité, vise le bien de tous, qui est plus beau et plus divin que le bien de l'individu. Il unifie donc la fonction de la politique avec l'essence de l'éthique. Ce qui rappelle en même temps la proximité entre les thèses de Platon et celles d'Aristote qui tendent à montrer que la politique ne devrait être pratiquée par les hommes de peu d'instructions, mais plutôt par les hommes élus, c'est-à-dire les intellectuels, à défaut des philosophes.

En se référant aux propos d'Aristote sur l'éthique, Granger précise que la spécificité des problèmes éthiques posés par la science de nos jours, dépassent très largement ce cadre dont nous venons de faire état chez Aristote. Ainsi, la question qu'il faut se poser est la suivante : « *Faut-il laisser à la science en marche la liberté totale d'explorer toutes ces voies de recherche sachant que ses résultats pourront éventuellement être utilisés contre ce que l'on reconnaît être bien collectif ?* »¹⁹⁴.

Cette interrogation de Granger s'inscrit dans la perspective de la recherche des conditions d'une éthique véritable. D'où se pose-t-il une autre question relative à la première : « *Doit-on dire que les savants sont responsables des conséquences néfastes du savoir qu'ils ont mis au jour ?* »

L'auteur de *la raison* nous situe ici historiquement sur le débat qui eut lieu entre les hommes politiques et les hommes de science suite aux dégâts causés par la bombe atomique en 1945. Il s'agissait ici de dire entre le producteur du savoir et l'apporteur de ce dernier qui est censé être jugé coupable, au cas où il arrivait des effets indésirables liés à la portée de cette production scientifique. Granger pense que la responsabilité émane de l'intention du sujet qui utilise le savoir ou la production de la science. Nous constatons d'une part que pour le savant, ce sont les gouvernants qui utilisent contre l'intention des savants les productions de la science (cas de la bombe atomique). D'autre part, Granger interpelle la conscience de chaque individu dans l'utilisation des productions technoscientifiques. Cette interpellation est bien l'invitation à l'éthique en tant que force du jugement moral, action de tendre vers le bien et de n'agir que pour le bien.

En effet, au-delà de ces quelques faits évoqués nous pouvons ajouter que la préoccupation majeure de Granger est celle liée à la nécessité de comprendre s'il est aisé de borner et restreindre par décret étatique le champ

¹⁹⁴ G. G. GRANGER, *La science et les sciences*, op. cit., p. 18.

de l'investigation scientifique, en raison de ses applications potentiellement néfastes. Cette question semble la plus actuelle et suscite la mise en vigueur de la sécurité des installations nucléaires ainsi que la prolifération des déchets atomiques, l'existence d'un trou d'ozone, l'ingénierie génétique, la procréation médicalement assistée, les transferts d'organes, l'acharnement thérapeutique.

En examinant chaque cas, l'argumentaire de Granger tend à préciser clairement que les phénomènes en cause tels que décrits, ne relèvent que de certaines applications de la connaissance. Finalement, ce n'est donc pas la connaissance en soi qui est à l'origine de la destruction de l'humanité mais l'usage que chacun en fait (le politique ou l'homme vulgaire).

Chez Granger, l'éthique nous permet donc de comprendre que les savants ne devraient pas attendre le décret étatique pour agir conformément aux principes de l'éthique mais, ils devraient sans conditions extérieures orienter leurs productions en fonction des principes du bien-être de l'humanité et pour le bien. C'est là la véritable éthique. D'ailleurs dans *Comment je vois le monde* de Einstein, plusieurs détails permettent de comprendre que l'auteur n'avait jamais souhaité la destruction de l'humanité. Il regrettait même de constater les dégâts massifs de la bombe atomique ; ce qui prouve son caractère humanitaire.

Pourtant, les thèses de plusieurs philosophes et politiciens s'évertuent à montrer que les savants agissent toujours sans recours à la conscience éthique. Voilà la grave erreur. Certes, le postulat sous-entendu dans nos sociétés est de dire que chaque fois qu'une connaissance est établie, elle trouvera nécessairement les applications pour le meilleur et pour le pire. Il faut, selon Granger, se garder de juger précipitamment le savant pour coupable. Voilà pourquoi il déclare : « *On conçoit que l'idée d'une restriction, ou tout au moins d'une réglementation de la recherche elle-même, puisse alors naître au sein de la société* »¹⁹⁵.

En pareille circonstance, nous constatons que pour Granger, la question que l'on doit se poser est de savoir si cette réglementation peut et doit être conçue par le pouvoir politique, ou si elle peut et doit émaner d'un consensus de la communauté des savants. Ce consensus permettra donc de tourner en revue tous les aspects liés aux effets de la production du savoir, notamment la bombe atomique, les conséquences du savoir biomédical touchant les valeurs attribuées à la vie, etc., autour de ces questions, la réflexion éthique prend réellement effet. Pourquoi ? Nous constatons avec Granger qu'on ne saurait longtemps arrêter le développement d'une physique relativiste pour motif qu'elle est une « *théorie juive* », ni celui d'une génétique parce qu'elle serait une science bourgeoise. Certains jugements sont pour ainsi dire arbitraires et ne relèvent d'aucune éthique, quoi que ce soit en son nom que l'on semble juger ces faits.

¹⁹⁵ G. G. GRANGER, *La science et les sciences*, op. cit., p. 19.

Même en invoquant des raisons plus convaincantes, Granger précise qu'il est permis de douter que pareille mesure soit finalement efficace. Les problèmes éthiques tels qu'ils sont abordés de nos jours par le développement des applications de la science ne peuvent être résolus que par une autorégulation consentie par les savants eux-mêmes qui ne sauraient consister pourtant à jeter l'interdit sur la recherche de certains savoirs, mais à en relever exactement l'étendu et les conséquences. Les savants tendent éventuellement à décider des pauses provisoires que Granger appelle « *moratoires* » en vue de la réflexion. Ce qui restreint dans ce cas le pouvoir politique qui, selon Granger, n'aurait pour tâche que de consulter sur ces points l'ensemble du corps social, de tirer des conséquences juridiques, et de contrôler certes autoritairement les applications des savoirs scientifiques.

Par ailleurs, si l'on se tient aux propos de Levinas, il est clair que ce dernier ne partage pas le même avis que Granger précisément dans ce cas récent. En fait, pour Levinas :

« *La politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique. Cette seconde forme de socialité rendrait justice à ce secret qu'est pour chacun sa vie, secret qui ne tient pas à une clôture qui isolerait quelques domaines rigoureusement privés d'une intériorité fermée. Mais secret qui tient à la responsabilité pour autrui, qui, dans son avènement éthique est incessible, (...)* »¹⁹⁶.

Cette approche montre clairement que pour Levinas, l'éthique conditionne la vie politique et permet de juger sa pertinence et non l'inverse. Aussi, à lire de près *Critique (s) 1* de Charles Zacharie Bowao, l'auteur aborde les mêmes perspectives que Granger précisément dans le chapitre premier. En effet, pour celui-ci : « *L'éthique est un mot à la mode, pour ne pas parler d'un concept vraiment controversé* »¹⁹⁷.

L'éthique est donc au cœur de tous les domaines du savoir. Elle constitue de même que la logique, une science normative, à en croire Jean Belna dans son ouvrage *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege* par le fait que les deux ordonnent ce qu'il faut faire (penser, agir) au-delà de ce qui se fait par habitude. Pour Bowao, en effet, l'éthique fait recette facile et dans le même temps déroule les esprits les plus avertis ou supposés tels. Adoptée par les scientifiques, garants des corporations professionnelles, des financiers ou militaires, Bowao précise que l'éthique émerge du besoin d'un jugement fondé en raison comme c'est le cas de la morale, mais dans l'absolu. C'est à ce niveau que nous semblons constater une nuance entre Granger et Bowao parce que pour celui-ci la morale s'identifie à ce qui est relatif tandis que l'éthique s'identifie à l'absolu pour celui-là. Ensuite, Bowao précise :

¹⁹⁶ E. LEVINAS, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 2004, p. 75.

¹⁹⁷ C. Z. BOWAO, *Critique (s) 1*, Brazzaville, Les Editions Hemar, 2007, p. 21.

« Les médecins, les logiciens, les biologistes et les politiques travaillent à reconnaître la singulière actualité de l'éthique, forgée d'abord et avant tout par les philosophes pour désigner la réflexion première, pour rechercher les fondements de la société non sans faire la part entre les conduites humaines acceptées comme ultimement bonnes, et celles qui se trouvent être rejetées comme mauvaises »¹⁹⁸.

Cette assertion nous permet de comprendre que l'éthique occupe une place de choix dans le fonctionnement de la vie politique et en science. Par conséquent, nous remarquons que chez Granger comme chez Bowao, il existe une triple direction indispensable entre l'éthique, la politique et la science. A propos de la science chez Granger qu'importe-t-il de dire pour « clore » notre argumentation ?

Conclusion

A l'issue de notre analyse, nous pouvons retenir que chez Granger, la science constitue une préoccupation fondamentale de l'homme, en ce qu'elle touche non seulement sa volonté de déceler l'essence des choses, mais aussi à sauvegarder sa dignité, au sens où l'on ne peut pas parler de science sans éthique, mais une éthique interne et non externe. Parler de la science implique en même temps le recours à la vie quotidienne. Voilà ce qui détermine le rôle d'un intellectuel à l'heure actuelle. Autrement, ce serait de la pure rêverie.

En effet, la motivation qui nous a poussé à réfléchir sur Granger est de montrer que l'auteur a soulevé des questions épistémologiques qui engagent entièrement notre vocation de chercheur. Nous avons compris qu'à travers l'œuvre de Granger, nous gagnerons non seulement en connaissances spécifiques dans le domaine de l'épistémologie, mais aussi que l'application des savoirs scientifiques ne devrait pas se faire sans retenue, parce que l'outil scientifique dans l'aveuglement peut conduire à la ruine. En structurant notre travail en quatre sections, nous avons voulu scruter l'intelligence du texte de l'auteur à partir du rapport qu'il établit entre le XIX^e siècle et notre ère. Dans ce cadre, nous avons bénéficié au plan diachronique de la particularité des productions scientifiques réalisées au XIX^e siècle et celles des XX^e et XXI^e siècles. Cet exercice nous a permis de comprendre comment progresse le savoir scientifique. Dans la deuxième section, nous avons voulu faire remarquer, avec Granger, qu'il est noble à l'heure actuelle de comprendre que la vie quotidienne est totalement environnée par les outils de la science et la technologie. L'intérêt de cette analyse porte sur le fait que Granger nous interpelle à faire attention aux productions scientifiques, ce qui implique la nécessité de la dimension éthique. La troisième section, portant sur l'idée d'une vulgarisation de la science est, certes, une tâche noble, mais où il faut éviter de tomber dans le sensationnel. Enfin, dans la dernière section, nous

¹⁹⁸ C. Z. BOWAO, *Critique (s) 1*, op. cit., p. 21.

avons compris que *la bonne pratique de la science se fait en fonction des normes éthiques*. L'éthique fait la science ; la science sans éthique serait semblable à un aveugle sans bâton. L'éthique est, donc, la conscience de la science.

Indications bibliographiques

I- Ouvrages consultés

- BOWAO (Ch. Z.), (2004), *La Mondialité : entre histoire et avenir*, Paris, Editions Paari, Collection « Germod », 103 p.
- BOWAO (Ch. Z.), (2007), *Critiques (s) I*, Brazzaville, Les Editions Hemar, 95 p.
- CAVAILLES (J.), (1994), *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Editions Hermann, 686 p.
- GRANGER (G. G.), (1967), *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Editions Aubier- Montaigne, 219 p.
- GRANGER (G. G.), (1993), *La science et les sciences*, Paris, P.U.F., 127 p.
- LEVINAS (E.), (2004), *Ethique et l'infini*, Paris, Fayard, 74 p.
- THOM (R.), (1991), *L'état des sciences*, Paris, Ed. de la Découverte, 147 p.

II- Ouvrages à consulter

- ARISTOTE, (1991), *Métaphysique*, Tome 1, Livre A – Z, Paris, Editions Vrin, 309 p.
- ARISTOTE, (1991), *Métaphysique*, Tome 2, Livre H – N, Paris, Editions Vrin, 314 p.
- BACHELARD (G.), (1977), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Editions Vrin, 256 p.
- EINSTEIN (A.), (1934), *Comment je vois le monde ?*, Paris.
- EINSTEIN (A.), (1952), *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris.
- KANT (E.), (1965), *Critique de la faculté de juger*, Paris, Editions Vrin.
- KANT (E.), (1965), *Critique de la raison pratique*, Paris, Editions Vrin.
- PIAGET (J.), (1957), *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, P.U.F.
- REBOUL (O.), (1992), *Les valeurs de l'éducation*, Paris, P.U.F. 249 p.
- WEBER (M.), (1959), *Le savant et le politique*, Paris, Ed. Tübingen, 230 p.

La théorie de l'émergence chez Karl Raimund Popper : une épistémologie dialogique ?

Fabrice Moussiessi

Introduction

La théorie de l'émergence fait partie de la compréhension, de la qualité potentielle de la méthode scientifique poppérienne, et même de son critère de démarcation et de celui du progrès de la connaissance scientifique. Elle rencontre, dans son contenu objectif, des problèmes d'ordre rationnel, logique, épistémologique et même biologique. Son champ d'investigation s'amplifie de l'illustration de l'évolution biologique, c'est-à-dire des êtres biologiques à l'émergence des théories scientifiques. La question étant majeure traduit en quelque sorte l'évolution des produits artificiels, que sont les produits des êtres vivants y compris les productions de la science, c'est-à-dire des théories, en rapport avec le monde ou l'environnement, lequel constitue le secteur approprié ou mieux la base empirique consacrée aux confrontations avec les théories à partir des questions qu'elles auraient formulées à l'endroit du monde. C'est une façon de mettre en relief le sujet non connaissant et les théories scientifiques d'un côté, et de l'autre les théories et le monde ou la nature dans une attitude rationnelle et dialogique. Comment les théories émergent-elles ? La théorie de l'émergence explique-t-elle de manière plus ou moins exhaustive l'évolution scientifique à partir du principe d'éliminabilité argumentative ?

Dans cette optique, nous envisageons d'abord de présenter de manière brève la théorie de l'émergence pour essayer d'élucider comment l'évolution ou l'émergence est possible. Il est évident que cette présentation peut paraître complexe et fermée pour la simple raison qu'il n'est pas du tout facile d'accéder à la compréhension de ce qui facilite ou de ce qui rend possible cette évolution et, il faut reconnaître que c'est Charles Darwin qui a inspiré Popper sur sa théorie évolutionniste des êtres vivants. Néanmoins, à partir d'une approche analogique nous tenterons d'appréhender cette théorie de l'émergence. Ce que nous constatons, c'est la complexité de la vie des êtres vivants, c'est-à-dire que des êtres vivants partagent un environnement dans lequel ils sont confrontés à plusieurs difficultés. C'est pourquoi, ils cherchent des moyens adéquats pour résoudre certains problèmes en fabriquant quelques instruments de travail qui leur permettent non seulement de s'adapter et de conserver leur vie, mais aussi d'évoluer. Car, il n'existe, dit Popper¹⁹⁹, aucun être vivant, ni animal ni plante qui ne soit confronté aux divers problèmes et qui n'aie de solutions à l'essai correspondantes.

¹⁹⁹ K. R. POPPER, *La Connaissance Objective. Une approche évolutionniste*, Paris, Flammarion, 1991, p. 233.

La vie progresse comme la découverte scientifique à partir de vieux problèmes²⁰⁰ vers la découverte de nouveaux problèmes auxquels nul n'aurait pu penser. Ce phénomène traduit *ipso facto* le schéma de la connaissance émergente chez Popper, à savoir : $P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$ ²⁰¹. Ce processus est celui de la découverte, de l'invention et de la sélection des théories. Il contient en lui-même une théorie de la rationalité parce qu'elle est critique et dialogique ; c'est en cela qu'elle est émergente. Cela nous donne l'intelligence d'accéder à l'épistémologie poppérienne de la discussion rationnelle dans l'intelligibilité du troisième monde et dans la quête de la vérité. La théorie de l'émergence est donc un processus de découverte²⁰² du monde ; d'où l'attitude dialogique devient logique.

C'est à partir de la compréhension de l'épistémologie sans sujet connaissant en parallèle avec l'autonomie du troisième monde que l'épistémologie évolutionniste poppérienne devient critique et auto-correctrice. La théorie de l'émergence est ainsi l'expression de la croissance de la connaissance scientifique dans une attitude rationnelle. C'est en suivant ce fil d'explication que nous essayerons de comprendre cette évolution de la connaissance scientifique.

I. *Présentation de la théorie de l'émergence chez Karl Popper*

Une inquiétude majeure qui préoccupe l'esprit scientifique de notre temps, qui se fait connaître par un langage approprié des hommes de science, se définit aussi en termes d'émergence, d'évolution des produits scientifiques considérés comme des conjectures ou des hypothèses. Ceci pose le problème des rapports conflictuels ou non des théories scientifiques avec la nature ou l'environnement. Ce phénomène nous pousse à poser une interrogation : quelles sont les conditions de possibilité d'une théorie scientifique, produit artificiel, qui s'adapte à l'environnement et, à l'intérieur de laquelle s'adaptent les principes méthodologiques afin de s'assurer de la vérité ?

Une telle interrogation revêt un intérêt considérable pour les sciences contemporaines qui sont non seulement bâties essentiellement pour résoudre certains problèmes d'ordre logique et pour évaluer la croissance rationnelle des théories scientifiques, mais aussi pour montrer les limites, les insuffisances de complétude des systèmes logiques et voire philosophiques ; par conséquent, le paradigme de la marche du progrès scientifique élaboré par Karl Popper dans la perspective de la méthode des essais et erreurs a pour objectif d'éliminer progressivement les théories non pertinentes, non audacieuses pour leur substituer d'autres plus puissantes et plus résistantes aux tests. Cette démarche explique que dans la théorie de l'émergence ou

²⁰⁰ K. R. POPPER, *Id.*

²⁰¹ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 367.

²⁰² K. R. POPPER, *op. cit.*, Chapitre VII, « L'évolution et l'arbre de la connaissance », p. 398.

dans l'épistémologie évolutionniste²⁰³, le problème de l'approximation à la vérité se définit comme un processus, une émergence vers un niveau plus élevé.

En plus, une épistémologie évolutionniste détourne le rationalisme de la subjectivité et l'introduit dans l'objectivité en laquelle le sujet est sans connaissance, c'est-à-dire que la vérité existe en dehors du sujet. Popper²⁰⁴ ne considère pas le sujet comme connaissant, mais comme ce qui se démarque de soi pour le monde en vue de le connaître. Ainsi, puisque la nature, l'environnement, nous procure la connaissance de façon immédiate, alors il faut nécessairement prêter attention aux mutations qui peuvent naître au niveau de la croissance de la connaissance. Car, au fur et à mesure qu'on avance, il y a une élimination de certaines espèces qui s'opère par la confrontation de la nature avec nos théories. Ce processus ferait que nos connaissances ne demeurent pas stables mais soient plutôt en mouvement, ou en évolution. Cette émergence est transversale en ce sens qu'elle est manifeste à tous les êtres vivants, à toutes les espèces animales et dans tous les domaines scientifiques. Finalement, la théorie de l'émergence, dans son caractère exhaustif, fait aussi preuve d'une thématique logique, pluridimensionnelle et problématologique parce qu'elle renvoie à la pluralité de regards sur fond de concurrence des êtres non sans être éventuellement tenus ensemble. Ces regards à cet effet sont régulés par un jeu articulatoire ou combinatoire, cela donnerait lieu à des « conjugaisons de types dialogiques » en mettant même en perspective la notion de la multiréférentialité qui s'avère dans la complexité des théories polémiques. Ainsi, cela pose un problème-défi au cœur de la théorie de l'émergence soulevée par Karl Popper.

Dans cette optique, Popper soulève un problème central qui explique presque toute sa réflexion évolutionniste. Ainsi, écrit-il : « *Il y a dans la théorie de l'évolution un problème central qui est le suivant : selon cette théorie, les animaux qui ne sont pas bien adaptés aux changements de leur environnement périssent ; par conséquent, ceux qui survivent (jusqu'à un certain moment) doivent être bien adaptés* »²⁰⁵.

Cette thèse de Popper est révélatrice du fait qu'elle met en lumière les concepts les plus saillants et les plus inextricables pour dégager la portée épistémologique de la théorie de l'émergence dont Karl Popper consacre avec rigueur et vivacité tout l'effort à l'intelligibilité. Dans cette perspective, il est évident que des questions actuelles soient des problèmes qui s'imposent à l'évolution. Il faut donc nécessairement élaborer des théories

²⁰³ K. R. POPPER, *La Connaissance Objective*, *op. cit.*, Chapitre II, p. 128.

²⁰⁴ Popper développe cette idée pour s'opposer radicalement au rationalisme subjectiviste, à savoir qu'il critique la théorie du sens commun et l'épistémologie classique de Descartes, de Locke, de Hume, de Berkeley et de Reid, *op. cit.*, p. 129.

²⁰⁵ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 131.

comme programmes de recherche heuristique dont l'enjeu consistera à étudier de façon rationnelle les nouveaux phénomènes émergents de la vie. En outre, nous cernons de cette thèse de Popper les concepts d'*adaptation*, de *changement* et d'*environnement*. Cela explique que lorsqu'il y a des changements du point de vue naturel, le climat change également. Il y a des perturbations atmosphériques et autres phénomènes qui tendent à mettre fin à la vie. Et, les êtres qui résistent ou qui survivent face à ces bouleversements sont ceux qui s'adaptent aux caprices de la nature. Aussi, les changements ou les mutations qui surgissent dans la nature constituent des variations brusques d'un caractère homogène propre à l'espèce – biologique ou scientifique–. Cela laisse à comprendre que l'émergence des êtres est conditionnée par l'adaptation au changement environnemental, et qu'aucune thèse ou théorie n'est aussi certaine pour garantir la réussite biologique future d'une espèce quelconque. Les êtres doivent donc vivre en harmonie avec leur environnement ou leur milieu pour résister et échapper aux fluctuations naturelles.

En outre, la théorie de l'émergence telle qu'elle est vue à partir de la vie des animaux, dans la manière dont ils s'adaptent aux intempéries, peut être appliquée dans les domaines scientifiques, notamment au niveau de la physique et de la biologie. Autrement dit, les hypothèses doivent tout de même s'adapter aux mutations scientifiques pour répondre aux exigences qui sont en jeu. L'adaptation se définit alors comme un processus de mutation et de résistance des espèces vis-à-vis de l'environnement changeant. Ces mutations qui prennent corps dans des grandes périodes scientifiques sont aussi des crises évolutives qui s'annoncent comme une période cruciale dans laquelle on décèle et on démantèle les difficultés et les limites des théories scientifiques faibles. Ainsi, pourquoi est-ce que les êtres vivants ou les théories scientifiques doivent-ils s'adapter à l'environnement pour leur émergence ? A cette question, Karl Popper répond : « *Les animaux, et même les plantes sont des êtres qui résolvent des problèmes. Et ils résolvent leurs problèmes grâce à la méthode des solutions à l'essai concurrentes et à l'élimination de l'erreur.* »²⁰⁶

En d'autres termes, les êtres animaux et végétaux se trouvent en difficulté face aux problèmes liés à leur environnement ; et qu'il leur faut s'adapter aux caprices de la nature pour pouvoir résoudre certains problèmes. Selon Popper, la méthode la mieux adaptée est celle des essais et de l'élimination des erreurs. C'est une méthode qui s'ouvre à la tentative de solutions et qui engendre même l'intelligence de prendre conscience des erreurs et de se départir d'elles pour garantir l'émergence ou la croissance de la science.

Dans le même sens, l'intelligence qui émane de cet argument est tout à fait analogue à la situation qui s'impose dans la création et la corroboration

²⁰⁶ K. R. POPPER, *op. cit.*, p. 231.

de nos théories²⁰⁷, produit humain, ayant la même nature que le produit animal. En effet, si les animaux essaient d'adapter leurs nids, leurs toiles –les toiles d'araignées– ou leurs ruches –les ruches d'abeilles sauvages²⁰⁸– aux organes naturels ou aux modes de fonctionnement de la nature, les théories scientifiques devraient aussi s'adapter au fonctionnement du monde, notamment de l'environnement pour lequel elles sont créées. Comme des organes biologiques et les produits animaux, les théories scientifiques constituent aussi les formes de résolution des problèmes, des véritables tentatives de solutions, des essais d'adaptation au monde pour lequel elles sont forgées.

Il faudrait qu'il y ait donc un échange entre nous –les sujets– et les objets et, entre nos théories et le monde, c'est-à-dire que la relation d'interaction doit être établie entre le produit que le sujet en tant que producteur apporte au troisième monde, c'est-à-dire le langage ou la théorie et le réel existant en vue d'une prédilection corroborée. Cela suppose l'existence d'une interaction entre les théories et les résultats auxquels le théoricien aboutit. C'est donc par interaction que l'adaptation et l'émergence deviennent possibles. Dès lors, la théorie de l'émergence chez Karl Popper devient, du point de vue objectiviste, la théorie de la croissance de la connaissance, de la résolution des problèmes et voire même de la construction des théories conjecturales concurrentes, de la discussion rationnelle, de l'évaluation et de la soumission des théories à des tests critiques. Dans ce sens, la science chez Karl Popper commence et évolue à partir des problèmes²⁰⁹ décelés et débouche sur des nouveaux problèmes. Il ressort de cette illustration que la théorie de l'émergence résulte des problèmes qu'il faut résoudre naturellement à partir de la méthode de solutions à l'essai concurrentes et à l'éliminabilité de l'erreur, tout en ayant présent à l'esprit que ce n'est pas seulement l'environnement qui nous sélectionne et nous change, mais qu'il est aussi vrai que notre influence sur l'environnement est d'importance tenace en ceci que nous sélectionnons et changeons également l'environnement. La sélection est donc réciproque.

Les problèmes occupent une place privilégiée dans la théorie de l'émergence chez Popper du fait qu'ils s'étalent en amont comme en aval de l'algorithme de la science. Toute la vie scientifique n'est donc faite que des

²⁰⁷ Les théories scientifiques qui s'adaptent au monde sont en position de l'homéostasie. Selon James Lovelock l'homéostasie est un « mot inventé par le physiologiste américain Walter Cannon. Il se réfère à cet état remarquable de constance dans lequel se maintiennent les êtres vivants quand leur environnement se modifie. » In *La terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, 1993, p. 179.

²⁰⁸J. MONOD, *Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Tunis, Cérès, 1993, p.18. Il pense aussi que toute construction animale représente un produit de l'activité des animaux. C'est pourquoi, selon lui, des constructions animales sont des structures géométriques simples. Ainsi, dit-il, « *La ruche est « artificielle »* », c'est-à-dire quelque chose que l'animal amène à l'existence, *Id.*

²⁰⁹ K. R. POPPER, *op. cit.*, p. 230.

problèmes, des tentatives de solutions, d'élimination des erreurs et de la naissance de nouveaux problèmes. D'ailleurs, Popper lui-même le signifie en ces termes : « *La vie progresse donc, comme la découverte scientifique, à partir des vieux problèmes vers la découverte des problèmes nouveaux auxquels nul n'avait songé. Et ce processus –celui de l'invention et de la sélection– contient en lui-même une théorie rationnelle de l'émergence* »²¹⁰.

Il est donc tout à fait clair qu'il s'agit des théories scientifiques en tant que structure humaine et de leur changement au cours de l'évolution en fonction des conditions environnementales²¹¹. Cependant, les êtres qui s'adaptent à l'environnement réussissent à partir de la méthode d'apprentissage²¹², par essai et erreur ; car après un essai réussi, les êtres vivants doivent tirer des leçons des erreurs commises. Cette méthode est possiblement applicable à tous les êtres vivants parce qu'on peut supposer que tout être vivant quel qu'il soit est toujours confronté à plusieurs difficultés. Aussi, la réussite d'un problème ne confirme en rien sa solution totale si bien que « *toute solution d'un problème donne naissance à de nouveaux problèmes qui exigent à leur tour solution* »²¹³. Nous partons donc non seulement du problème à la solution, mais aussi de la solution au problème.

Au regard de ce qui vient d'être énoncé, l'angle épistémologique de la théorie de l'émergence chez Karl Popper se situe au cœur d'une épistémologie de la discussion rationnelle dans laquelle l'émergence des êtres, des produits scientifiques se réalise en relation d'interdépendance avec l'environnement. La compréhension du troisième monde s'éclaire au niveau des normes objectives qui définissent la science et révèlent les contours méthodologiques de cette approche de l'épistémologie non classique poppérienne. Autrement dit, la théorie de l'émergence chez Popper s'ouvre à l'image que nous devrions avoir de la science et qu'il apparaît hors de propos de pouvoir concevoir une épistémologie évolutionniste dans le dispositif poppérien sans jamais envisager une thématique du progrès scientifique connecté à l'hypothèse du troisième monde et à la formule rétroactive qui reformule les anciennes hypothèses après une tentative de solution du premier problème. Le processus analogue de l'idéal de percevoir l'erreur et de la corriger par l'application précise d'un effort à l'essai et erreur permet à la théorie de l'émergence poppérienne de présenter l'image du fonctionnement évolutionniste de la science.

Il est intéressant de mettre en évidence les mécanismes subtils qui consistent à mettre en perspective les éléments nécessaires de l'évolution

²¹⁰ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 233.

²¹¹ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 190.

²¹² K. R. POPPER, *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985, p. 320.

²¹³ K. R. POPPER, *Ibid.*, pp. 54-55.

pour enfin illustrer le visage complexe du progrès scientifique en rapport avec la notion de l'approximation ou de la vérissemblance des théories à la vérité. Cette procédure nous donne la possibilité d'appréhender l'épistémologie poppérienne dans sa dimension logique, rationnelle et discursive. Dès lors, l'intelligibilité de cette discussion rationnelle se trouve au cœur d'une épistémologie dialogique et ouverte.

II. *L'épistémologie de la discussion rationnelle*

Dans la théorie de l'émergence de Popper, nous voyons l'obligation et la nécessité de percevoir une épistémologie critique considérée comme condition même de l'objectivité de la connaissance. En effet, nous partons toujours de la manière dont les théories scientifiques s'adaptent au monde pour éclairer et justifier cette discussion rationnellement dialogique dans la compréhension de l'épistémologie sans sujet connaissant²¹⁴ et l'autonomie du troisième monde. Outre cela, nous précisons que les théories scientifiques sont considérées comme des produits artificiels ou des artefacts, pour le dire dans les termes de Jacques Monod²¹⁵, destinées à résoudre quelques problèmes d'ordre logique.

A cet effet, certaines théories se révèlent inadaptées à cause du manque de pertinence et de perspicacité de leur contenu empirique. Le concept d'adaptation devient ce qui stimule aussi la discussion rationnelle dans la mesure où elle montre comment est-ce que les théories pour émerger doivent être en harmonie avec le monde par rapport à leur contenu explicatif. Pour ce faire, Popper l'explique ainsi : « *Si le processus d'adaptation s'est poursuivi assez longtemps, alors la rapidité, le raffinement, et la complexité de cette adaptation peuvent nous faire l'effet d'un miracle* »²¹⁶.

Nous comprenons par-là que le processus d'adaptation dans la théorie de l'émergence de Karl Popper est un concept opérateur et organisateur de l'émergence d'autant plus que son importance est d'ordre logique, c'est-à-dire que la notion d'adaptation est en même temps ce qui permet aux êtres de résister et de vivre. Il ressort que l'adaptation se révèle aussi comme un concept-problème parce qu'il se définit aussi bien dans la rapidité, le raffinement que dans la complexité. Cela pousse à suggérer dans ce contexte que l'adaptation est à un certain niveau indéfinissable en tenant compte de sa complexité procédurale qui s'explique dans la rapidité et dans la lenteur même, nous l'estimons bien, dans le raffinement et dans la non subtilité, bref dans le simple et dans le complexe. L'adaptation devient donc la modification qui résulte des théories qui émergent dans la précision, la

²¹⁴ K. R. POPPER, *La Connaissance Objective*, op. cit., p. 181.

²¹⁵ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, op. cit., p. 19.

²¹⁶ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 132.

délicatesse et la subtilité vis-à-vis du monde auquel les interrogations sont adressées.

Aussi le processus d'adaptation s'avère-t-il révélateur dans la mesure où il témoigne que la révolution qui émane des diverses mutations, des contresens et des contre-exemples dans la poursuite de la vérité est heuristique. C'est pourquoi, Popper stipule que le processus d'adaptation étant de l'ordre de l'émergence appartient à la logique situationnelle, là où la recherche est permanente dans une attitude discursive et rationnelle²¹⁷. C'est dans ce sens que Popper affirme que « *L'épistémologie évolutionniste nous permet donc de comprendre mieux, à la fois, l'évolution et l'épistémologie dans la mesure où elles coïncident avec la méthode scientifique* »²¹⁸.

L'épistémologie évolutionniste est une théorie de la connaissance qui doit nécessairement évaluer la manière par laquelle les théories scientifiques émergent ou progressent dans la saisie du cosmos, de nous-mêmes et de notre connaissance en tant qu'elle fait partie intégrante de notre monde²¹⁹. Cela signifie qu'elle intériorise aussi bien le problème cosmologique que celui anthropologique du fait qu'elle étudie l'évolution du monde, de la nature, des animaux dans la diversité de leurs espèces et de l'homme. Pour ce faire, l'évolution ou l'émergence et l'épistémologie doivent correspondre exactement à la méthode scientifique, celle dite critique qui s'ouvre à la discussion rationnelle²²⁰. Cela suppose que toute émergence ou progrès de la connaissance a pour caractéristique principale l'amélioration et le changement de la connaissance, dans l'intérêt d'établir une approximation²²¹ à la vérité. C'est ici que l'argumentation critique et la méthodologie du « *trial and error* »²²² ou bien des essais et erreurs trouvent leur véritable sens dans la théorie de l'émergence qui inaugure le processus d'adaptation comme condition par laquelle la théorie est censée se développer.

La théorie de l'émergence chez Popper trouve son point d'élévation au cœur de l'épistémologie dialogique²²³ ou communicationnelle et de l'explication du troisième monde. En effet, cette élucidation du troisième monde, au centre de la théorie évolutionniste, est rendue possible par le dépouillement de l'épistémologie sans sujet connaissant comme nous l'avons montré précédemment. Si Popper distingue trois mondes pour

²¹⁷ K. R. POPPER, *Id.*

²¹⁸ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 133.

²¹⁹ K. R. POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 12.

²²⁰ La discussion rationnelle, c'est le fait que les théories scientifiques entrent en discussion avec la nature ou le monde pour chercher à découvrir la vérité qui se cache derrière cette réalité sensible.

²²¹ K. R. POPPER, *La Connaissance Objective*, *op. cit.*, p. 134.

²²² M. NGUIMBI, *La catégorie de l'espace chez Descartes. Pour une épistémologie non classique de la physique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 133.

²²³ Tel que le décrit M. Nguimbi pour qui, cette épistémologie est celle qui s'ouvre à l'intersubjectivité et montre la possibilité communicationnelle du sujet avec monde (Cf *Penser l'épistémologie de Karl Popper*, II^e Partie).

montrer à quel niveau la science peut atteindre le degré le plus élevé de la création, alors l'émergence intériorise bien la relation sujet-objet et la notion de progrès scientifique. Le « monde 3 » poppérien, selon l'explication de Marcel Ngumbi, c'est le « monde des intelligibles, monde des idées dans leur sens objectif, monde des objets de pensée possibles, (...) le monde des théories en elles-mêmes et leurs relations logiques, monde des argumentations en elles-mêmes, (...) »²²⁴.

Ce monde indique, en effet, le contenu objectif de l'épistémologie de l'émergence par le fait qu'il prend comme élément des systèmes théoriques, les principes, des règles méthodologiques, des conjectures, le langage, bref c'est le monde des contenus objectifs de la pensée, là où la pensée scientifique, poétique et artistique arrivent à maturité et peuvent créer. Il ressort de cette illustration que Popper mette en usage une philosophie de la logique, celle qui consiste à mettre en œuvre les hypothèses dans un horizon logique ouvert à la discursivité grâce à l'argumentation, et au débat critique²²⁵. Cette situation illustre bien le fait que les théories sont inventées pour être confrontées au monde et, c'est au monde, de corroborer si telle ou telle théorie est vraie ou fausse. Le monde devient ce à partir de quoi les théories sont falsifiées, la base empirique cruciale pour montrer le niveau de validation ou d'invalidation de celles-ci. C'est pourquoi ce qui compte pour Popper, c'est la préférence à la tendance discursive, à la justification et non à la croyance. Autrement dit, nous ne devrions pas croire à nos théories pour ne pas les soumettre à la discussion critique, il faut au contraire les soumettre à la polémique, à la critique pour enfin avoir le statut véritable d'une théorie scientifique.

A cet effet, la discussion critique rationnelle, l'échange d'arguments ou des idées au sens objectif, constituent les éléments les plus indispensables parmi ceux du troisième monde. Cela n'implique pas l'ouverture à une épistémologie subjectiviste, ou encore à une épistémologie hors sujet parce que l'idée centrale de la théorie de l'émergence est la connaissance objective ou scientifique. Autrement dit, lorsqu'on étudie la connaissance scientifique sous l'angle de l'épistémologie émergente, on ne devrait plus dire « *je connais* », parce que la connaissance scientifique fait partie du monde objectif hors du sujet qui essaie de le connaître, et la relation entre sujet et monde demeure dans une discussion rationnelle ; d'où l'épistémologie évolutionniste, d'après Popper, est le résultat d'un espace dialogique et critique.

Sous cet angle, la connaissance scientifique n'est pas de l'ordre du sujet connaissant, elle est de l'ordre des problèmes objectifs, des arguments objectifs qui excluent a priori l'épistémologie classique, notamment celles de

²²⁴ M. NGUIMBI, *Penser l'épistémologie de Karl Popper*, Paris, L'Harmattan, 2012, Ch.3, p. 122.

²²⁵ M. NGUIMBI, *Ibid.*, p. 14.

René Descartes²²⁶, de David Hume et de Bertrand William Arthur Russell²²⁷. La connaissance objective existe donc en dehors du “je” et ne dépend pas de lui. C’est d’ailleurs dans ce sens que Popper affirme : « *La connaissance ou la pensée en ce sens objectif, qui consiste en des problèmes, des théories et des arguments en tant que tels (...) est totalement indépendante de la prétention de quiconque à la connaissance* »²²⁸.

Dans ce sens, la théorie de l’émergence chez Popper ne repose pas sur le sujet comme détenteur et directeur du savoir. Le sujet n’est qu’une particule qui ne parviendrait pas à la certitude par rapport à l’immensité du monde ou du cosmos. Le monde objectif ne serait pas totalement connu par le “je” en tant que sujet fini. C’est ainsi que Popper estime que « *La connaissance au sens objet est une connaissance sans connaisseur : c’est une connaissance sans sujet connaissant* »²²⁹. Le “je” ne devrait donc plus être considéré comme celui à partir de qui la connaissance est totalement possible, mais plutôt comme celui qui doit aller vers le monde pour le découvrir à partir des hypothèses qu’il aurait élaborées. C’est en cela que le “je” sera introduit dans le contenu du monde objectif, car l’on ne peut prétendre connaître le monde. Autrement dit, le sujet doit être confronté au monde, en allant vers lui, en lui posant des questions auxquelles il est censé lui donner des réponses.

De même, puisque l’émergence ou l’évolution chez Popper concerne bien l’objectivité et l’autonomie du troisième monde, le processus de la connaissance scientifique devient un processus simplifié²³⁰ aux problèmes auxquels on est censé trouver une solution en passant par l’élimination des erreurs. Outre cela, l’évolution scientifique, selon Popper, est une chaîne au moyen de laquelle s’effectue un élan vital d’élimination des erreurs régulée grâce à la discussion rationnelle. C’est ainsi que Popper donne un schéma simplifié à l’extrême pour laisser voir ou constater que la science ne progresse que par une infinité de problèmes, de tentatives de solutions et d’élimination des erreurs pour retomber dans de nouveaux problèmes. Ainsi, Popper donne la forme structurale du schéma illustrant l’émergence de la science dans une attitude discursive et rationnelle :

$P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$ ²³¹.

²²⁶ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966, pp. 6-9. Descartes montre que le sujet connaissant est la substance pensante qui ne reconnaît pas le monde comme ce qui procure de la connaissance plutôt que des illusions. Il le soutient aussi dans *Les Méditations Métaphysiques*, Méditation sixième, Paris, Flammarion, 1979, pp. 185-190.

²²⁷ B.W.A. RUSSELL, *Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1969, p.369. Marcel Nguimbi en a également fait allusion dans le même contexte, *op. cit.*, p. 184.

²²⁸ K. R. POPPER, *La Connaissance Objective*, *op. cit.*, p. 185.

²²⁹ K. R. POPPER, *Idem*.

²³⁰ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 198.

²³¹ K. R. POPPER, *op. cit.*, p. 364.

Ce schéma traduit une suite de développements de la connaissance, une croissance du savoir grâce à l'élimination des erreurs qui se révèle comme le moment crucial pour détecter aussi bien les erreurs que savoir les éliminer. La critique rationnelle devient permanente et ouverte, œuvrant pour une amélioration argumentative de la connaissance scientifique. Le « P₁ » dans cette formule signifie que nous partons d'un premier problème majeur avec lequel nous progressons vers une tentative de solution, « TS », considérée comme un essai conjectural ou un essai partiellement erroné, et elle sera exclusivement soumise à la procédure de l'élimination des erreurs, « EE », qui revendique une dimension discursive, rationnelle pour ainsi espérer trouver des épistémies, c'est-à-dire des vérités qui sont susceptibles d'être remises en question. Ainsi, des nouveaux problèmes, « P₂ », surgissent de cette procédure évolutive. Ce schéma nous conduit à digérer qu'aucune théorie scientifique n'est définitivement vraie²³² dans le dispositif poppérien ; il est plutôt cohérent de célébrer la faillibilité de nos théories face aux problèmes auxquels elles sont confrontées²³³.

La théorie de l'émergence dans sa dimension dialogique est aussi une explication de la vérissimilitude comme but. Autrement dit, le dessein de la science est de s'approcher de la vérité. Cette formule présente un avantage considérable dans l'épistémologie évolutionniste poppérienne pour montrer comment l'on peut ou l'on doit avancer en s'approchant de la vérité lorsque des théories scientifiques s'adaptent au monde après essai et élimination des erreurs. Dans le sens où la vérissimilarité est l'approximation d'une théorie à la vérité, elle peut de ce fait être le fondement logique d'une méthode scientifique parce qu'elle s'ouvre aussi bien aux vérités conjecturales audacieuses qu'aux esquisses de réfutation tout au long de l'algorithme du raisonnement scientifique. Ainsi le degré cognitif et le sens sémantique plus riche de la vérissimilarité²³⁴ font qu'elle soit non seulement la notion de la discussion rationnelle, ce à partir de quoi l'émergence est comprise, mais aussi le but ultime même de la recherche scientifique.

L'épistémologie de la discussion rationnelle qui est à l'œuvre dans la théorie de l'émergence chez Popper enregistre plusieurs paramètres. Aussi complexe soit-elle, le but essentiel est de saisir la vision poppérienne de l'évolution scientifique ou du progrès scientifique à partir de la compréhension de l'émergence des êtres vivants et leurs produits en discussion critique avec l'environnement ou le monde. C'est donc à partir de la discussion rationnelle ou critique que nous tentons de cerner les difficultés

²³² K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 55.

²³³ K. R. POPPER, *Ibid.*, p. 117.

²³⁴ K. R. POPPER, *op. cit.*, p. 115. La vérissimilitude est l'approximation qu'a une théorie à la vérité. Elle explique non seulement comment les théories sont en compétition continue vers la vérité, mais aussi comment leur contenu empirique doit être plus proche de la vérité.

que les théories scientifiques ont pour émerger alors qu'elles sont destinées à interroger la nature.

Conclusion

La réflexion sur la théorie de l'émergence chez Popper laisse entrevoir des moments complexes à partir de la manière dont les théories scientifiques devraient s'accrocher au monde au moyen de leur contenu explicatif. C'est donc le processus du progrès scientifique qui est mis en lumière en redéfinissant la procédure évaluative des théories scientifiques et de leur croissance rationnelle. Pour expliquer la théorie de l'émergence ou de l'évolution chez Popper, la compréhension même de cette théorie dialogique, il est important de comprendre que l'intelligence ici consiste à mettre en relief d'un côté l'évolution des produits des êtres animaux face à l'environnement, de comprendre comment ces produits artificiels subsistent aux intempéries, aux mutations de la nature. C'est tout simplement la notion d'adaptation qui nous convainc de pouvoir penser que les produits qui résistent aux caprices de la nature sont ceux qui s'y adaptent. De l'autre côté, nous créons un parallélisme logique pour pouvoir intelliger la manière dont les théories scientifiques résistent aux tests de la nature. C'est grâce à la force potentielle du contenu explicatif d'une théorie que celle-ci s'adapte aux mutations diverses qui prennent corps dans le processus du progrès scientifique.

Il ressort de cette analyse que la théorie de l'émergence se redéfinit dans l'appréhension d'une épistémologie de la discussion rationnelle pour donner sens et valeur à la réflexion poppérienne de la croissance de la connaissance dans un horizon objectif, où la discussion rationnelle s'ouvre à la thématization du troisième monde comme le niveau élevé de l'émergence, là où l'invention et la découverte deviennent l'objet de l'épistémologie évolutionniste. Popper a souvent peint la démarche auto-correctrice²³⁵ qui donne des dispositions favorables à faire progresser la science. Cette démarche est celle de l'essai et erreur, de l'évaluation de la théorie à partir de son contenu informatif.

Indications bibliographiques

DESCARTES (R.), *Discours de la méthode*, suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la vie de Descartes par M. Baillet, du Monde, de l'homme et de lettre, édition établie par Geneviève Rodis-Levis, Paris, Flammarion, 1966, 252 p.

DESCARTES (R.), *Méditations Métaphysiques*, Objections et Réponses suivie de quatre Lettres. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1979, 574 p.

²³⁵ K. R. POPPER, *La Connaissance Objective*, op. cit., 146.

- LOVELOCK (J. E.), *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, traduit de l'anglais par Paul Couturiau et Christel Rollinat, Paris, Flammarion, 1993, 183 p.
- MONOD (J.), *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Tunis, Cérès, 1993, 213 p.
- NGUIMBI (M.), *La catégorie de l'espace chez Descartes. Pour une épistémologie non classique de la physique*, Préface du Professeur Charles Zacharie Bowao, Paris, L'Harmattan, Collection « Logique-Sciences-Philosophie des sciences », 2011, 194 p.
- NGUIMBI (M.), *Penser l'épistémologie de Karl Popper*, Collection « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2012, 190 p.
- POPPER (K.-R.), *La Logique de la Découverte Scientifique*, traduit de l'anglais par Nicolle Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Préface de Jacques Monod, Paris, Payot, 1973, 480 p.
- POPPER (K.-R.), *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit de l'anglais par Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1985, 610 p.
- POPPER (K.-R.), *La Connaissance Objective. Une approche évolutionniste*, traduction intégrale de l'anglais et préface par Jean-Jacques Rosat, Paris, Flammarion, 1991, 578 p.
- RUSSELL (B.-W.-A.), *Signification et vérité*, traduction de l'anglais par Philippe Devaux, Paris, Flammarion, 1969, 378 p.

Deuxième Partie
Le logique

L'intelligence humaine face aux enjeux de l'Intelligence Artificielle

Marcel Nguimbi

Introduction

L'histoire de l'Intelligence Artificielle (IA) révèle que ce domaine d'étude scientifique, qui s'est largement répandu consubstantiellement avec les progrès de la technologie informatique et de sa propagation dans les activités humaines, permet d'apprécier les capacités toujours plus grandes des « machines » pour effectuer des calculs numériques, des opérations symboliques, ou pour traiter des documents, signe que la machine pourrait détenir ne serait-ce que quelques onces d'« intelligence », mais une intelligence que l'homme qualifie d'« artificielle ». C'est une propriété d'intelligence, parce qu'il s'agit, à en croire Henri Prade, « *de réussir à donner à des machines des capacités leur permettant d'effectuer des tâches ou des activités réputées intelligentes* »²³⁶. C'est une forme d'intelligence, par simulation instanciée à la capacité cognitive humaine. Tout comme il en est de l'intelligence humaine (IH), en IA on s'est efforcé de reconnaître à la machine la capacité d'acquérir des informations, de raisonner sur une situation statique ou dynamique, de résoudre des problèmes combinatoires, de faire des diagnostics, de proposer des décisions ou même des plans d'action, d'expliquer et de communiquer les différentes conclusions auxquelles elle parvient, de comprendre un texte ou un dialogue en langage naturel, de résumer une contexture, d'apprendre de quelque phénomène, de découvrir après une certaine mise en algorithme ; bref, la capacité de mettre en œuvre, par des verbes d'action, des situations existantes et existentielles du quotidien de l'homme. Il est clair qu'en ce sens, c'est l'homme qui est opposé à la machine qu'il a créée et à quoi il s'est permis de transférer un certain module de capacités que l'on pourrait alors qualifier de « fonctionnalités cognitives ». Ainsi l'IH se trouve bien en face de l'IA. Sur certains registres de tâches effectuées, les performances de la machine pourraient sembler aller au-delà même de celles de son créateur. Toutefois, ainsi que le problématise Henri Prade, « *une machine dotée de cet ensemble de fonctionnalités ayant atteint leur meilleur niveau d'efficacité, serait encore assez loin de posséder les capacités de penser d'un être humain* »²³⁷. Le tour est finalement joué pour l'IA : rien ne prouve que l'IA parvienne à copier l'IH dans toutes ses occurrences, quoi qu'elle le fasse si largement.

Pour notre part, nous voulons dire que c'est sur l'étude formelle du raisonnement non-monotonique que s'est essentiellement focalisé le domaine de l'IA, cette forme de raisonnement constituant le cœur même des

²³⁶ Henri PRADE, (CNRS), « L'Intelligence Artificielle, mais enfin de quoi s'agit-il ? », Avant-propos aux *Livrets du Service Culture Université Paul Sabatier (UPS) n°3*.

²³⁷ Henri PRADE, *Ibid.*

recherches sur les systèmes de programmation. Nous reconnaissons ainsi qu'une étude assez conduite dans le domaine de l'IA devrait consister à étudier profondément la forme dialectique du raisonnement non-monotonique combiné à l'approche dialogique telle que développée par H. Prakken et G. Sartor²³⁸, G.A.W. Vreeswijk²³⁹ et A.R. Lodder²⁴⁰. C'est ici tout un programme d'étude qui pourrait porter sur deux axes principalement. Le premier axe est une étude tant soit peu détaillée de la forme dialectique du raisonnement non-monotonique tel qu'utilisé en IA. Cette séquence de l'étude se mènerait avec plus d'intérêt en comparant les principaux programmes concurrents, notamment l'approche des multi-assignations de J. L. Pollock, la logique des défauts de R. Reiter et D.N. Nute²⁴¹, puis l'approche argumentative de A. Bondarenko, P.M. Dung, R.A. Kowalski et F. Toni, l'approche dite « BDKT »²⁴². C'est le second axe qui devrait avoir la vocation d'explorer plus profondément l'approche dialogique du raisonnement non-monotonique, dans le contexte de la réflexion épistémologique sur le rôle de l'IA dans les sciences.

C'est pourquoi, la présente étude, où il s'agit de mettre en face l'une de l'autre l'IH et l'IA, en vue d'en extirper la substance utilitaire de l'IA pour l'IH, passe surtout et nécessairement par la capitalisation de l'enjeu que développent ces différents axes, en mettant en exergue les enjeux de l'IA tels que nous le verrons plus loin.

I- *Enjeux de l'Intelligence Artificielle (IA)*

Les théoriciens de l'IA ramènent souvent la problématique des enjeux de l'IA à une somme de questions telles que : qu'en est-il du dualisme esprit-corps ? Une machine peut-elle avoir des représentations ? Que dire de l'hypothèse du « mentalais », langage interne de la pensée ? Que penser du problème de l'intentionnalité ? La tâche du philosophe ne serait-elle pas de définir les catégories de la pensée, en vue de sortir du cercle de la question « une machine peut-elle penser ? » et confronter les catégories cognitives de l'homme et de l'IA en les enrichissant mutuellement ? Ce registre de Pierre Livet²⁴³, qui n'est pas exclusif du reste sur la problématique des enjeux de l'IA, pose en filigrane *la question du rapport entre la philosophie et l'IA*, lorsqu'on a défini la question fondamentale de l'IA par la question kantienne selon laquelle : *comment la connaissance en général est-elle possible ?*

²³⁸ Henry PRAKKEN et Gerard SARTOR, *Logical Models of Legal Argument*, Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers, 1997.

²³⁹ G. A. W. VREESWIJK & H. PRAKKEN, *Credulous and skeptical argument games for preferred semantics*, 2000. Voir aussi les travaux de 2002.

²⁴⁰ A. R. LODDER, *DiaLaw. On Legal Justification and DialogGames*, 1999.

²⁴¹ D. N. NUTE, *Defeasible logic*, 1994 ; R. REITER, *A logic for default reasoning*, 1980.

²⁴²BDKT, *An abstract argumentation-theoretic approach to default reasoning*, 1997.

²⁴³ Pierre LIVET, « Enjeux de l'Intelligence Artificielle », in *A quoi pensent les philosophes*, *RevueAutrement*, 1988, n° 102, pp. 145-153.

Comme nous le verrons dans le traitement du point III suivant, dans la considération du passage on ne peut mieux discret des diverses formes de modélisation du raisonnement humain, à des formes de modélisation plus complexes du même raisonnement humain ; ou plutôt des systèmes de formalisation et d'IA classiques à des systèmes de plus en plus évolués dans la possibilité de formaliser la connaissance et autres facultés humaines, la philosophie participe de la constitution de l'IA, ne serait-ce que sous la forme contestataire. En effet, aussi bien pour Hume que pour Descartes, Leibniz et autres philosophes des Temps modernes, la philosophie de l'esprit niait que la raison puisse être de nature mécanique, qu'une machine puisse posséder des propriétés intellectuelles. Et pour cause ? Une machine ne saurait user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme cela se fait pour déclarer à autrui nos pensées. Il n'y a en cela qu'à se souvenir de la posture de Turing qui trouve la question « *Les machines peuvent-elles penser ?* » quasiment dénuée de sens, si tant est qu'on la sépare de cette autre question philosophique : « *Comment pouvons-nous nous-mêmes savoir si l'on pense ? A partir de quel moment peut-on considérer un phénomène comme relevant de la pensée ?* ». A cette question a priori mal posée et ambiguë Turing substitue ce qu'il entend être la bonne question, à savoir : « *Une machine peut-elle duper un humain quant à son identité de machine ?* ». Pour y répondre, Turing propose, à partir de 1950, ce qui est dès lors appelé « *Test de Turing* »²⁴⁴. Selon Turing, en effet, un homme

²⁴⁴ A. M. TURING propose dans son célèbre texte "Computing machinery and intelligence", *Mind*, 59, 1950, pp. 433-460, le célèbre "Test de Turing". C'est, en fait, une épreuve issue de la question « *Les machines peuvent-elles penser ?* ». Turing, qui considère cette question comme dénuée d'intérêt, formule celle qui est philosophiquement plus ambitieuse : « *Comment pouvons-nous savoir si l'on pense ? Autrement, Qu'est-ce que penser ?* ». Il tente alors de se poser une question qui soit plus concrète, parce qu'elle ne nécessiterait plus d'avoir à définir ni l'intelligence, ni la pensée, mais dont la réponse suffirait à qualifier une machine comme une entité disposant d'une forme d'intelligence. Il pose donc la question : « *Une machine peut-elle se faire passer pour un humain ?* ». En clair, cela revient à se demander si les machines sont capables de faire ce que les hommes, en tant qu'entités pensantes, sont capables de faire. Si l'homme ne parvient pas à distinguer une machine d'un humain lorsqu'il leur parle, par exemple, il est alors raisonnable d'attribuer à cette machine la capacité à simuler l'intelligence, et implicitement, la pensée.

Sur ce facteur humain, Turing propose donc comme réponse le test dont il s'agit. Un homme (le juge) discute, par clavier interposé et sans les voir, avec deux interlocuteurs, l'un étant un humain et l'autre une machine, lesquels ont pour but de se faire passer pour un humain. Si le juge n'arrive pas à déterminer la machine et l'humain à travers les conversations qu'il entretient avec les deux « personnes », alors on pourra dire de la machine qu'elle simule correctement l'intelligence et est capable d'égaliser certaines performances des humains.

Turing avait même envisagé que dans les années 2000, l'avancée de l'informatique permettrait à un ordinateur de bluffer environ 30% des juges lors d'une conversation de 5 minutes. Il a été prouvé en 2008 que le Programme Elbot réussissait à convaincre 25% des juges (c'est-à-dire 3 sur 12 d'entre eux).

Par ailleurs, Turing avait pressenti et prévu de résoudre des objections qui suivraient son Test, telle l'expérience de pensée connue sous le nom de la « Pièce chinoise » imaginée

discute, par clavier interposé, ou sans les voir, avec deux autres « personnes », l'un étant humain, et l'autre une machine. Si l'interlocuteur n'arrive pas à trouver qui est la machine, et par conséquent, qui est l'humain, à travers les conversations qu'il entretient avec les deux « personnes », alors

par le philosophe John Searle en 1980, et par laquelle celui-ci démontre que le programme informatique sera à jamais condamné à la « non conscience » et à « l'absence d'intelligence ». Car, d'une part, l'ordinateur manipule des symboles sans en comprendre le sens, jouant des règles de syntaxe sans jamais pouvoir leur attribuer une signification (sémantique) – ce que lui objectera à son tour Douglas Hofstadter, en 1985, dans ses *Mathematical Themes. Questing for the essence of mind and pattern* – puis des relations avec l'environnement. Et, d'autre part, pour John Searle, une simulation ne saurait être qu'une IA sans impact sur la réalité, au même titre qu'une simulation d'un moteur ne saurait faire avancer une voiture. C'est ici un argument qui a mené à une conception de la simulation s'appuyant sur la similarité de processus sensitifs et moteurs avec ceux des êtres dotés d'intelligence. La conception postule que toute tentative efficace de simulation de l'intelligence animale, en l'occurrence l'IH, doit s'accompagner de substrats sensitifs et moteurs, tels un système auditif, un système visuel, un système moteur, etc., proches de ceux qui accompagnent l'intelligence que l'on souhaite simuler.

Turing a aussi pressenti l'objection relative aux « compétences des juges » qui eux ne sont pas définis, non plus leurs capacités de jugement. Turing les présente sous le nom de « juges moyens » (*average interrogators*), supposés capables de distinguer entre l'humain et l'ordinateur. En revanche, les juges à qui l'on confie la tâche de l'interrogatoire ont généralement des capacités particulières (en psychologie, en informatique théorique, par exemple), et que des programmes déjà expérimentés (comme les programmes Eliza et Alice) dupent régulièrement des internautes, lorsqu'ils n'ont aucune raison a priori, de penser qu'ils conversent avec un bot.

Une autre objection du Test de Turing vient de ce que le Test est, en pratique, peu pertinent pour mesurer les comportements supposés intelligents. Les praticiens de l'IA, eux, préfèrent tester leurs programmes sur la tâche qu'ils sont censés effectuer. En ce sens, la simulation de l'intelligence présente un intérêt limité, du fait que la « recreation d'une intelligence humaine » n'est qu'une partie mineure de la recherche en IA. Pour S. J. Russell et P. Norvig, dans leur ouvrage *Artificial Intelligence : A Modern Approach* (2nd édition, 2003), il n'y a pas plus d'intérêt à recréer une IH que de créer un avion qui bat des ailes pour voler ; la recherche, dans ce cas, s'inspirant du vol des oiseaux sans pour autant nécessiter une quelconque recreation de celui-ci.

Un autre problème vient de ce que le Test propose d'évaluer un comportement humain comme un signe de l'intelligence. Or, il se trouve que l'intelligence peut se révéler « surhumaine » et que tous les comportements humains ne sont pas qu'intelligents. Le Test affirme implicitement que l'ordinateur doit pouvoir reproduire tous les comportements humains, y compris les erreurs comme le mensonge, les fautes d'orthographe ou de grammaire, et même le comportement consistant à vouloir se faire passer pour un ordinateur, par exemple. Turing indique lui-même que, pour *mimer* l'IH, l'ordinateur devra montrer des signes de faillibilité. En revanche, le Test place lui-même une norme à l'importance de l'intelligence évaluée. Un programme qui se montrerait supérieurement intelligent le serait visiblement trop pour qu'un juge ne se rende pas compte de son caractère mécanique, le programme éventuel répondant à cette description, bien qu'intelligent, échouerait donc tout de même au Test de Turing.

Comme on peut le constater avec Stephane Desbrosses (2009), la course vers l'intelligence n'a pas fini de faire émerger de nouvelles problématiques en étude de l'IA. Ce qui nous rassure, du reste, de la pertinence du sujet ici en étude, à savoir les rapports entre l'IH et l'IA tels que nous avons voulu les définir dans cet article.

on pourra dire de la machine qu'elle constitue une intelligence, capable d'égaliser certaines performances des humains. Soit ! Mais, avec quelles conséquences méta-théoriques ?

Au contraire de Hobbes, qui est convaincu de ce que la pensée est un calcul, pas au sens où toutes nos activités mentales consisteraient à manipuler des nombres, mais plutôt qu'elles sont analogues à un calcul en ce qu'elles consistent toutes à manipuler des symboles selon des règles précises, pour la plupart des autres philosophes modernes en revanche, notre raison est un instrument universel capable de générer une infinité de pensées et de paroles, pendant qu'une machine est toujours limitée par la spécificité de ses organes. Leibniz assurait déjà dans *La Monadologie* (§ XVII) qu'un phénomène mental à l'instar de la perception ne pourrait être décrit mécaniquement ; nulle part dans une machine verrait-on des perceptions. C'est donc Thomas Hobbes, entre autres, qui depuis 1651 dans son *Léviathan*, impulsa philosophiquement un type de révolution cognitive lorsqu'au chapitre V, il affirma :

« Quand on raisonne, on ne fait rien d'autre que de concevoir une somme totale à partir de l'addition des parties, ou de concevoir un reste, à partir de la soustraction d'une somme d'une autre somme, ce qui, si on le fait avec des mots, consiste à concevoir la consécution qui va des dénominations de toutes les parties à la dénomination du tout, ou celle qui va des dénominations du tout et d'une partie à la dénomination de l'autre partie (...) ».

Cette assertion dénote le fait que toute pensée peut être conçue comme étant une forme, aussi complexe qu'abstraite possible, de calcul. Tout raisonnement (syllogistique) consiste à additionner des prémisses et à en trouver (et donc calculer) les conclusions. L'histoire de l'IA parle en cela du rapprochement entre le domaine de l'« informatique » et celui de la « cognition » par la notion de « calcul ». C'est ainsi que naissait, d'une manière ou d'une autre, la conception de la « pensée-machine », la pensée étant reconnue comme « calcul » à la fois en tant que système de déductions, langage et phénomène biologique. C'est un ensemble de systèmes cognitifs que l'on a diversement appelé, au XXe siècle, tantôt cognitivisme, tantôt fonctionnalisme, tantôt computationalisme, tantôt théorie représentationnelle de l'esprit, tantôt langage de la pensée.

En ce sens, le domaine de la pensée-calcul est compris non comme un phénomène régi par des « lois », mais plutôt comme un phénomène régi par des processus langagiers. L'on pourrait ici se rappeler l'enjeu de la théorie générale des signes de George Boole dont le processus calculatoire n'est plus ni moins qu'un type de processus langagier sur lequel se fonde essentiellement le computationalisme qui, appliquant la même logique aux pensées et non uniquement aux énoncés, conçoit la pensée, comme le langage sous la forme d'un système génératif, productif et systématique de manipulations de symboles, les symboles étant ici des concepts, des idées ou

plus généralement des représentations mentales comme des croyances et des désirs.

Nous avons, dans un de nos travaux antérieurs²⁴⁵, reconnu en outre les enjeux du principe booléen de la « calculabilité » qui a permis d'élaborer des procédures logiques capables d'imiter, de copier, de simuler et de rendre compte des comportements langagiers et dialogiques des sujets pensants, puis de les implémenter et de les programmer dans des machines (bêtes, mais paradoxalement intelligentes) afin de les mettre en œuvre. C'est, à tout le moins, un tel principe symbolique qui est à la base de tout le formalisme de l'ordinateur et qui permet de construire des robots et différents types de modèles par ce processus d'implémentation. Dans ces travaux, nous inférons même que l'informatique serait quasiment impossible sans ce mécanisme algorithmique de la logique mathématique booléenne. Puisque la conception des ordinateurs et de la « machine universelle » de Alan Turing par exemple relève largement de l'exigence de plus de rationalité dans les recherches logico-mathématiques. D'ailleurs, les circuits de base des ordinateurs exécutent les opérations de la logique booléenne, quoique l'informatique et l'IA en particulier recourent en général à des notions de logique mathématique beaucoup plus complexes. La théorie computationaliste privilégie le « langage » tel que les rationalistes privilégient la « raison » : une faculté autonome, générative, symbolique et formelle, certes, mais (au contraire des rationalistes), les computationalistes adoptent une conception « fonctionnaliste » de l'esprit. Ainsi, ce n'est pas sa constitution physique qui fait qu'un état mental soit un état mental, mais ses propriétés fonctionnelles, c'est-à-dire la capacité pour un tel état d'entretenir des relations avec d'autres. C'est dans ce sens que les propriétés mentales sont dites « multiples réalisables », le cerveau n'étant qu'un support organique de l'esprit, une machine syntaxique décrite par les opérations de traitement de l'information symbolique qu'elle effectue.

La communication entre le matériel et l'idéal dans les systèmes classiques de l'IA a considérablement fait évoluer le computationalisme classique, lui attirant ainsi des critiques, heureusement, constructives dans l'ensemble. C'est le cas de la question de l'étendue de la compréhension du monde que peut avoir un système computationnel (John Searle, 1980)²⁴⁶. C'est aussi le cas du substantialisme que Lycan appelle, à partir de 1987, le bilévéisme (« *two-levelism* »), qui est le fait d'expliquer et de justifier le procès cognitif soit exclusivement par l'entité idéale (logiciel/esprit), soit exclusivement par l'entité matérielle (ordinateur/cerveau).

²⁴⁵ Marcel NGUIMBI, « Boole, critique d'Aristote : la logique de l'élimination du moyen terme », in *Philosophia Scientiae*, Vol. 14 Cahier 1, 2010, Université Nancy 2 – UMR 7117 CNRS, Paris, Ed. Kimé, pp. 118-119.

²⁴⁶ John SEARLE, “Minds, Brains and Programs”, *Behaviour and Brain Sciences* 3 (3), 1980, pp. 417-457. Nous retiendrons aussi l'intérêt des travaux des années 1983 à 1995.

Cet ensemble de critiques prises en général a contribué à l'émergence de la conception constructionniste pour qui les réseaux de neurones artificiels, la robotique autonome, la vie artificielle et les systèmes multi-agents fournissent de nouveaux outils pour synthétiser et comprendre l'intelligence en la focalisant sur la matérialité du corps et l'expérience sensorimotrice. Une forme de « phénoménisme » qui rappelle la conception substantialiste classique certes, mais qui mieux, impulse le passage de l'IA à l'Intelligence Computationnelle (IC) ou le système d'Agents Intelligents (AI). On tente alors de créer une forme synthétique d'« Intelligence » qui se définit, selon ses propres modalités cognitives, comme un phénomène biologique, plutôt que de continuer à simuler l'intelligence d'un esprit humain qui serait dans ce cas artificiel.

A propos de ces enjeux de l'IA, il est à noter qu'ils trouvent sens avec le développement d'un nouveau cadre conceptuel qui consiste à refixer certaines notions et conceptions dialogiques autour d'« Intelligence Artificielle ». Ce sont des notions et conceptions dialogiques telles que la logique dialogique classique intuitionniste et modale, la logique des défauts, la logique non-monotonique, la révision des croyances (avec la théorie AGM²⁴⁷). On se place alors dans le contexte de l'approche dialogique du raisonnement non-monotonique en sciences. Ici, il est avéré le fait que les vrais défis pour l'IA, loin d'être l'Intelligence Artificielle en soi, sont essentiellement des problèmes épistémologiques très importants du genre l'abduction, l'apprentissage, le procès épistémologique et sa dynamique liée à la révision des croyances et l'incidence de la théorie des jeux pour l'étude de l'interaction épistémique comme espace réel de la théorie de la signification dialogique. L'idée principale en ceci est que la modélisation formelle du raisonnement requiert une nouvelle approche de la sémantique capable d'implémenter la dynamique déclenchée par ce genre de problèmes épistémologiques. A la vérité, l'idée principale de ces enjeux de l'IA est que, dans un article écrit en 2007, le théoricien de la computation Giacomo Bonanno fournit une caractérisation de la théorie AGM dans une structure temporelle multimodale. Depuis que la révision des croyances s'occupe de l'interaction entre la croyance et l'information dans le temps, la logique temporelle apparaît comme un cadre naturel pour la théorie de la révision des croyances. Giacomo Bonanno formule une sémantique modèle théorique et une axiomatique de la révision des croyances. Il ajoute cinq opérateurs à son langage logique : l'opérateur du futur (F) et son dual (P), l'opérateur de la croyance (B), l'opérateur de l'information (I) et l'opérateur *tout état* (A). Bonanno étudie trois logiques de force croissante : la première logique considère seulement les cas où la nouvelle information confirme les croyances initiales d'un agent ; la deuxième logique considère les cas où la

²⁴⁷ Ainsi appelée en 1985 du nom de ses auteurs que sont du reste Alchourron C., Gärdenfors P. et Makinson D.

nouvelle information n'est pas surprenante, i.e. qu'elle est compatible avec les croyances initiales de l'agent ; la troisième logique est une axiomatique caractéristique de la théorie AGM. C'est la plus forte logique, parce qu'elle considère aussi les cas où la nouvelle information est surprenante, i.e. incompatible d'avec les croyances initiales de l'agent. Complémentairement, dans un récent article de Rahman/Rückert/Fiutek (2010), retravaillé par Virginie Fiutek²⁴⁸ (2012), une sémantique dialogique de la logique AGM développée par Bonanno a été produite. A ce point, l'objet de ce projet de recherche était d'étudier les présupposés épistémologiques de la logique de Bonanno de manière à la lier avec les approches de la pure argumentation telles que celles développées par Henry Prakken et Sartor. En effet, une fois que les deux ont été formulées dans la même sémantique dialogique, elles peuvent être combinées –en dépit du fait que la sémantique de Bonanno est un langage logique basé sur les propositions, tandis que les approches argumentatives prennent les arguments pour leur point de départ. Le fait est que, une fois que la même notion de proposition est conçue dialogiquement (intuitivement comme l'ensemble de tous les jeux dialogiques possibles) des passerelles entre les deux approches peuvent être construites. Nous en convenons.

II- *Utilité de l'Intelligence Artificielle pour l'humain*

La présente hypothèse part de l'idée selon laquelle : quel que soit le meilleur niveau d'efficacité atteint par l'ensemble de fonctionnalités dont une machine serait dotée, cette machine serait encore assez loin de posséder les capacités de penser d'un être humain. Nous faisons de cette idée de Henri Prade un « axiome » duquel vont dériver les conclusions ici supposées.

En effet, une IA reste artificielle, ne serait-ce que du fait qu'elle n'est pas naturelle. Et, de ce fait, elle ne saurait jamais copier en toutes ses occurrences l'IH. Seulement, l'enjeu d'une telle production requiert un sens heuristique pour l'homme. L'IA revêt même un enjeu holistique pour l'ensemble des processus gnoseologiques ; elle imprime une exigence de reproblématisation non seulement dans la modélisation des raisonnements humains, mais aussi et surtout dans les différentes applications possibles des connaissances scientifiques et techniques atteintes par l'IH. Si donc les raisonnements peuvent s'exiger la non-monotonie, la robotique et productions semblables, quant à elles, pourraient faire penser que l'homme soit devenu une espèce animale à intelligence évoluée, puisque la machine – devenant intelligente– aura, non seulement reproduit le « comportement » de l'être humain, mais aussi et surtout modélisé « analogiquement » son fonctionnement. C'est ici l'enjeu de la pertinence de l'analogie que rapporte le *cognitivism* de Daniel Andler entre les couples « esprit-cerveau » et

²⁴⁸Institute for Logic, Language and Computation, Universiteit van Amsterdam, The Netherlands.

« logiciel-matériel »²⁴⁹. Nous voudrions ici rappeler la substance de ce rapport analogique pour le cognitivisme, tel que construite par Daniel Andler en trois propositions complémentaires :

Première proposition : « *Le complexe esprit-cerveau est susceptible d'une double description : matérielle ou physique et informationnelle ou fonctionnelle. Ces deux niveaux sont largement indépendants : de même qu'un programme peut être exécuté sur des machines possédant des architectures différentes, deux individus peuvent présenter les mêmes fonctionnalités sans pour autant que leurs architectures neuronales soient identiques (...)* ».

Deuxième proposition : « *Au niveau informationnel, le système cognitif de l'homme est caractérisé par ses états internes ou mentaux et par les processus qui conduisent d'un état au suivant. Ces états sont représentationnels (dotés d'un contenu renvoyant à des entités externes) c'est-à-dire sémantiquement évaluables* ».

Troisième proposition : « *Les états ou représentations internes sont des formules d'un langage interne (le mentalais) proche des langages formels de la logique. Les processus sont effectifs, c'est-à-dire calculables* ».

L'intérêt de ce rappel consiste à déceler le passage frayé par l'étude de l'IA de son paradigme classique à un type de paradigme non classique qui, aujourd'hui, a rendu l'analogie entre les couples « esprit-cerveau » et « logiciel-matériel » plus intégrative et interactive. Et pour cause ? 1/ Il est davantage prouvé que la force brute de l'ordinateur ne suffit jamais à résoudre les problèmes les plus complexes ; ce qui demeure du ressort de l'IH, dans l'exigence d'adjoindre à la performance de la machine des heuristiques, des méthodes de représentations des connaissances qui proviennent nécessairement d'une analyse de la manière dont l'IH fonctionne. 2/ Pour tenter de relever cette faille de l'IA dans son aspect fondamentalement classique, un ensemble de paradigmes non classiques ont émergé, corollaires au cognitivisme ; c'est le cas du « *connectionnisme* » (portant sur les réseaux neuronaux) et des « *algorithmes adaptatifs* » (qui sont des algorithmes génétiques). Ne peut-il pas être prouvé en ceci le passage de la « *machine à calculer* » de Pascal (1642), dont l'ancêtre est certainement la « *machine à calculer* » de l'Allemand Wilhelm Schickard (1623), le passage de « *l'arithmétique élémentaire* » de Descartes, du « *raisonnement mécanique* » de Thomas Hobbes, des « *caractéristiques universelles* » de Leibniz, des « *automates* » de Vaucanson (1737), de « *l'homme-machine* » de La Mettrie (1747), la « *symbolique calculatoire* » de George Boole, et même les « *machines de Turing* » (1936), etc., en tant que diverses formes de modélisation du raisonnement humain, à des formes de modélisation plus complexes du même raisonnement humain ? Des

²⁴⁹ Daniel ANDLER, *Introduction aux sciences cognitives*, Préface. Voir aussi ses travaux des années 1985 à 1993.

systèmes de formalisation –et donc d’IA– classiques à des systèmes de plus en plus évolués dans la possibilité de formaliser la connaissance et autres facultés humaines.

C’est ici, au fond, l’applicabilité de l’approche dialogique du langage dont nous avons parlée en introduction au sujet des systèmes de H. Prakken et G. Sartor, de G.A.W. Vreeswijk, de A.R. Lodder, qui sont des modélisations de la forme dialectique du raisonnement non-monotonique tel qu’utilisé en IA, et dont le point d’ancrage serait la mise en présence et en conflit des systèmes davantage complexes tels que l’approche des multi-assignations de J.L. Pollock, la logique des défauts de R. Reiter et D.N. Nute, puis l’approche argumentative BDKT, dont nous parlerons respectivement dans nos futures recherches. L’incidence immédiate correspondante est, à tout le moins, un registre de « domaines de l’IA » que reconnaissent certaines Ecoles d’Europe surtout. Nous citerons, sans être exhaustifs, des domaines tels que les systèmes experts (systèmes de logiciels capables de simuler le comportement d’un expert humain effectuant une tâche précise) ; le calcul formel (qui, par opposition au calcul numérique, traite des expressions symboliques) ; la représentation des connaissances (représentation symbolique intelligente des connaissances que doit manipuler un logiciel) ; la simulation du raisonnement humain (mise au jour des logiques qui formalisent des modes de raisonnements incomplets, incertains, contradictoires telles que les logiques modales, temporelles, floues, etc., un ensemble de logiques non monotones) ; le traitement du langage naturel (avec des traducteurs automatiques et des logiciels documentaires non triviaux) ; la résolution de problèmes (avec des programmeurs de jeux, par exemple) ; la reconnaissance de la parole (avec le Dictaphone automatique de 1994, par exemple) ; la reconnaissance de l’écriture ; la reconnaissance des visages (avec l’usage des réseaux neuronaux) ; la robotique (avec les robots de la première génération, capables d’exécuter une série de mouvements préenregistrés, ceux de la deuxième génération, dotés de moyens de perception visuelle permettant de prendre certaines décisions, et ceux de la troisième génération qui devraient acquérir une plus grande autonomie pour se déplacer dans un environnement inconnu, par exemple) ; l’apprentissage ; les réseaux neuronaux (cognitivism par rapport à connectionnisme) ; les systèmes complexes adaptatifs (qui comportent des algorithmes génétiques et des modèles de vie artificielle).

Que dirait-on donc ? Que l’IA n’est d’aucune utilité pour l’IH ? Assurément pas ! Toutes ces formes de systèmes qui, pour l’essentiel, se ramènent à des systèmes multi-agents, fonctionnent de manière à mieux modéliser les raisonnements humains en vue de les rendre plus heuristiques, c’est-à-dire capables de traduire davantage et au mieux les situations existentielles de l’homme. L’IA simule l’intelligence humaine en résolvant des problèmes, en faisant évoluer nos points de vue qu’elle rend plus

intéressants, passant ainsi pour une condition réelle de nouvelle évolution de l'espèce humaine ; la puissance des ordinateurs et leur capacité de stockage évoluent ; on a davantage affaire à des systèmes d'IA à multi-agents très performants. Ces agents sont naturellement autonomes et dotés de capacités d'interaction les uns avec les autres et leur environnement. Ce qui, de nos jours, accrédite les concepts d'autonomie, d'interaction, de dynamique, d'émergence, par exemple, comme faisant partie du lexique de ces systèmes, aidant ainsi à conduire à des méthodologies de conception spécifiques. Dans ce registre de systèmes à multi-agents, il va de soi que, au nom de la spécification de tels systèmes, chaque agent fonctionne « individuellement » comme « voisin et carrefour » de tous les autres pris « collectivement » dans des réseaux de dépendances entre agents au sein desquels fonctionnent des techniques d'interactions entre agents pour gérer au mieux toute forme de crise (conflit, incompréhension, contradiction, par exemple) pouvant nécessairement survenir dans ces systèmes nécessairement ouverts ou dans cet environnement nécessairement dynamique. Nous soulignons l'adverbe « *nécessairement* ». Et pour cause ?

L'« agentification » dans un système multi-agents ne saurait être que « ouverte » et dans un univers aussi « ouvert », garantissant à la fois l'autonomie et l'interdépendance de ses agents dont le nombre croît toujours au cours du temps et dans l'espace, avec une forte capacité d'adaptation spatio-temporelle. Puisque, dans la technologie agent et multi-agent, l'association combinatoire de l'« autonomie » et de la (l'inter) « dépendance » ne peut fonctionner que comme propriété d'un environnement dynamique, si ce n'est celui-ci comme condition de possibilité de celle-là. Il n'y a qu'à penser à un « dialogue » au cours duquel les interlocuteurs interagissent sans discontinuer, jusqu'à ce que, si aucune solution fiable –parce que convaincante– n'apparaît, ils s'accordent ainsi sur le désaccord, conduisant dès lors au domaine de l'émergence. Pour illustrer cette étude (de cas), les théoriciens de l'IA réfèrent au « *cas des simulations environnementales où l'on souhaite observer l'influence de comportements individuels sur des phénomènes globaux (pollution, prévision de crues, ...)* »²⁵⁰.

Dans le cas d'un dialogue, d'une discussion par exemple, rappelons que, bien que la réflexion portant sur la différence entre le raisonnement déductif (de nature monotonique) et inductif (de nature non-monotonique) fasse partie d'une ancienne tradition philosophique, l'étude formelle du raisonnement non-monotonique a été principalement développée dans le champ de l'IA. A cet effet, l'IA s'intéresse à formaliser ces différentes formes de raisonnement étudiées depuis longtemps par les philosophes et

²⁵⁰ Marie-Pierre GLEIZES et Pierre GLIZE, « L'Intelligence Artificielle, mais enfin de quoi s'agit-il ? », *Les Livrets du Service Culture Université Paul Sabatier (UPS) n°3* : Intelligence artificielle collective.

logiciens : le cas du raisonnement déductif (utilisé dans les syllogismes), du raisonnement inductif (raisonnement de généralisation, exploité en apprentissage), du raisonnement abductif (cherchant à expliquer en termes de causes toute situation observée, en établissant des diagnostics) ou encore du raisonnement par analogie (en termes de similarités ou de correspondances). Ce qui ne nous éloigne ni des logiques dialogiques, ni des logiques des dialogues intelligents, les unes et les autres ayant pour forme d'agentification un « proposant » (ou un ensemble de proposants) en duel avec un « opposant » (ou une classe d'opposants). Dans ce cas de duel, Popper disait la discussion (rationnelle) fructueuse si et seulement si les interlocuteurs voient leurs points de vue respectifs évoluer, c'est-à-dire leurs inférences être (re)mises à jour par la force de l'argument du locuteur ou du contre-argument de l'interlocuteur. Ce qui, en IA produit comme des affaiblissements du raisonnement déductif dont les conclusions peuvent être révisées à l'annonce d'une nouvelle information ou d'une information contradictoire. On aura donc conclu par défaut, à cause de l'ignorance des informations complémentaires²⁵¹. L'inférence déductive sera alors étendue en situations de dialogue ou de discussion lorsque, ne disposant pas du même contenu informatif, chaque agent locuteur cherchera à (re) préciser ses informations en vue soit de « gagner » la partie soit de comprendre les intentions profondes que véhiculent les contre-arguments de l'autre.

Il est clair que l'étude de l'IA fait prendre davantage conscience de la complexité non seulement des problèmes à résoudre pour le mieux de l'homme, mais aussi et surtout des problèmes dits d'interface entre l'IA et l'homme dont l'intelligence le fait à la fois concepteur et utilisateur aussi bien de l'acquisition que de la représentation de l'information. Or, malheureusement, à ce jour, ces systèmes de l'IA ne sont pas utilement dotés d'une aptitude à fournir des explications, de façon à pouvoir éclairer les conclusions obtenues par le calcul. Ce qui pose à nouveaux frais la traditionnelle question de savoir « si les machines peuvent penser ? », « si les ordinateurs peuvent penser ? », puisque, à tout bien prendre, seuls les êtres humains sont capables de parler et de comprendre : cette capacité langagière et réflexive est indissociable de l'IH. Or, pour parler, il faut penser et comprendre !

Nous avons indiqué plus haut que c'est sur l'étude formelle du raisonnement non-monotonique que s'est essentiellement focalisé le domaine de l'IA, cette forme de raisonnement constituant le cœur même des

²⁵¹ Nous pensons notamment au cas de « Tweety, l'oiseau-pingouin » qui, tout en appartenant à la classe des oiseaux dotés par nature de la faculté de « voler », se voit malgré cela privé de l'opérationnalité d'une telle faculté naturelle. Certains théoriciens de l'IA rendent le fait ainsi qu'il suit : on conclura, par exemple, qu'un animal qu'on sait seulement être un oiseau, vole, car on sait qu'en général les oiseaux volent (tout en sachant aussi que les autruches et les manchots, qui sont des exceptions ne volent pas). Apprenant ensuite que l'oiseau en question est une autruche, on sera amené à remettre en question la conclusion précédente.

recherches sur les systèmes de programmation. En effet, dans une étude antérieure nous avons, pour rendre raison de cette fonctionnalité des systèmes de l'IA, construit un tableau de symétrie entre d'une part, la théorie de la « discussion rationnelle » chez Karl Raimund Popper et d'autre part, la « logique dialogique » et la « logique des dialogues intelligents », lieux épistémiques du raisonnement non-monotonique. Nous voudrions ici rappeler l'essentiel de ce tableau en focalisant notre pensée expressément sur les formes de logique dialogique et des dialogues intelligents.

Tableau comparatif du fonctionnement de la logique dialogique et de la logique des dialogues intelligents

ARGUMENTATION LOGIQUE	LOGIQUE DIALOGIQUE	LOGIQUE DES DIALOGUES INTELLIGENTS
CADRE THEORIQUE	Structure du dialogue en un jeu de conflit d'idées entre un proposant et un opposant : logique du dialogue ou sémantique des jeux, au sens d'une suite non-vide de coups (<i>moves</i>)	Structure de mécanisation non-monotonique du raisonnement ; de compréhension et de non-littéralisation du langage humain dans le dialogue fondé sur la nature du but poursuivi
PRINCIPE	Observance des règles de signification des connecteurs logiques (ou particules) : les règles de particules et les règles structurelles, dans le « duel » entre un proposant (qui argumente) et un opposant (qui contre-argumente)	Compréhension du langage fondée sur la non-monotonie des raisonnements par prototypes, des raisonnements faits au moyen des règles avec exception
FONCTIONNEMENT	Le dialogue comme un ensemble ordonné de paires [A, a] avec « A » : un acte illocutoire et « a » l'agent accomplissant un tel acte	Le dialogue comme un ensemble de raisonnements non-monotoniques, incertains, inhérents à la logique du sens commun, avec des inférences par défaut, des hypothèses par défaut dans des raisonnements par défaut
POINT D'ANCRAGE	Rechercher la validité ou la vérité (selon les cas), dans la compréhension des actes illocutoires ; rechercher le succès des actes de langage : la thèse énoncée est valide (ou gagnante) si et	Instancier les arguments inférentiels dans la conversation, d'une part par la construction des inférences par défaut du fait du manque de connaissances nécessaires et suffisantes pour les réfuter, et d'autre part en retraçant nos inférences si nous acquérons de nouvelles connaissances contradictoires

	seulement si le proposant arrive à la défendre contre toutes les contre-thèses de l'opposant	
--	--	--

Conclusion

L'intelligence humaine se donne les moyens d'apprécier les capacités toujours plus grandes des « machines » ; elle réussit donc à « *donner à des machines des capacités leur permettant d'effectuer des tâches ou des activités réputées intelligentes* ». Seulement, quoi qu'il en soit, et nous en convenons avec Henri Prade, « *une machine dotée de cet ensemble de fonctionnalités ayant atteint leur meilleur niveau d'efficience, serait encore assez loin de posséder les capacités de penser d'un être humain* »²⁵². Rien donc ne peut prouver à ce jour que l'IA parvienne à copier l'IH dans toutes ses occurrences. Nous n'avons pas oublié la pertinence du Test de Turing, et notamment la problématique autour de la question « *Une machine peut-elle se faire passer pour un humain ?* » Toutefois, le débat demeure au milieu des praticiens de l'IA qui estiment que la simulation (par la machine) de l'intelligence (humaine) présente un intérêt essentiellement limité, puisque, recréer l'intelligence humaine n'est qu'une infime partie du grand volume de la recherche en IA., et que l'on peut aussi parler d'« intelligence surhumaine ». Nous en conviendrons, en somme, avec Stephane Desbrosses que, la course vers l'intelligence n'a pas fini de faire émerger de nouvelles problématiques en étude de l'IA. Nous retrouverons ici la substance de la réflexion de Hilary Putnam dans « The Meaning of Meaning », un lieu cognitif où la « signification » se cherche aussi bien dans ses propres voies que par celles frayées pour la trouver. Ce qui nous rassure, du reste, de la pertinence du sujet ici en étude, à savoir les rapports entre l'IH et l'IA tels que nous avons voulu les définir dans cet article. La problématique reste, dans tous les cas, ouverte...

Indications bibliographiques

- ALCHOURRON (C.), GÄRDENFORS (P.) & MAKINSON (D.), (1985), « On the logic of theory change : Partial meet contraction and revision functions », in *Journal of symbolic logic*, 50 (2), pp. 510-530.
- ANDLER (Daniel), (1985), « Intelligence artificielle : le deuxième souffle », in *Sciences et Avenir*, n° 53, pp. 44-51.
- ANDLER (Daniel), (1989), « Cognitives (Sciences) », in *Encyclopaedia Universalis*, tome 6.
- ANDLER (Daniel), (1992), « Calcul et représentation : Les sources », in Andler (dir.), pp. 9-46.

²⁵² Henri PRADE, *Ibid.*

- ANDLER (Daniel), (1993), « Le philosophe et les sciences cognitives: Une note en matière de postface », in *Intellectica*, Vol. 17, pp. 245-268.
- BDKT, (1997), “An abstract argumentation-theoretic approach to default reasoning”, *Artificial Intelligence 93*, pp. 63-101.
- BONANNO (Giacomo), (2007), “Axiomatic characterization of the AGM theory of belief revision in a temporal logic”, in *Artificial Intelligence*, 171 (2-3), pp. 144-160.
- FIUTEK (V.), RÜCKERT (H.) & RAHMAN (S.), (2010), « A Dialogical Semantics for Bonanno’s System of Belief Revision », in Bour (P. E.), Rebuschi (M.) & Rollet (L.) (ed.), *Construction. Festschrift for Gerhard Heinzmann*, volume 14 of *Tributes*, Lndon, College Publications.
- FIUTEK (Virginie), (2012), « A Dialogical Approach of Iterated Belief Revision », in Cristina Barés Gomez, Sébastien Magnier & Francisco J. Salguero (ed.), *Logic of Knowledge. Theory and Applications, Dialogues and Games of Logic*, volume 3, College Publications, pp. 141-157.
- GLEIZES (Marie-Pierre) et GLIZE (Pierre), « L’Intelligence Artificielle, mais enfin de quoi s’agit-il ? », in *Les Livrets du Service Culture Université Paul Sabatier (UPS) n°3*: Intelligence artificielle collective.
- HOFSTADTER (Douglas R.), (1985), *Mathematical Themas. Questing for the essence of mind and pattern*, Paris, InterEditions.
- LIVET (Pierre), (1988), « Enjeux de l’Intelligence Artificielle », in *A quoi pensent les philosophes*, Revue *Autrement*, n° 102, pp. 145-153.
- LODDER (A. R.), (1999), *DiaLaw. On Legal Justification and Dialog Games*, Kluwer’s Law and Philosophy Library.
- NGUIMBI (Marcel), « Boole, critique d’Aristote: la logique de l’élimination du moyen terme », in *Philosophia Scientiae*, Vol. 14 Cahier 1, 2010, Université Nancy 2 – UMR 7117 CNRS, Paris, Ed. Kimé, pp. 118-119.
- NUTE (D.N.), (1994), *Defeasible logic*, in *Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming, Vol.3, Nonmonotonic Reasoning and Uncertain Reasoning*, eds D. M. Gabbay, C. J. Hogger & J. A. Robinson, pp. 355-395, Oxford: Oxford University Press.
- PRADE (Henri), (CNRS), « L’Intelligence Artificielle, mais enfin de quoi s’agit-il ? », Avant-propos aux *Livrets du Service Culture Université Paul Sabatier (UPS) n°3*.
- PRAKKEN (Henry) & SARTOR (Gerard), (1997), *Logical Models of Legal Argument*, Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers.
- PRAKKEN (Henry) & VREESWIJK (Gerard), (2002), *Logics for Defeasible Argumentation*, in D. Gabbay and F. Guenther (eds), *Handbook of Philosophical Logic*, second edition, Vol.4, pp. 219-318, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht etc.

- PUTNAM (Hilary), 1975), “The Meaning of Meaning”, in Gunderson (ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 7, University of Minnesota Press.
- REITER (R.), (1980), “A logic for default reasoning”, in *Artificial Intelligence* 13, pp. 81-132.
- RUSSELL (S.-J.) et NORVIG (P.), (2003), *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (2nd edition).
- SEARLE (John Ronald), (1980), “Minds, Brains and Programs”, in *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3), pp. 417-457.
- SEARLE (John Ronald), (1983), *L'intentionnalité : Essai de philosophie des états mentaux* [*Intentionality : An Essay in the philosophy of mind*], trad. par Claude Pichevin, Paris, Minuit, 1985.
- SEARLE (John Ronald), (1984), *Du Cerveau au savoir: Conférences Reith 1984 de la BBC* [*Minds, brains and Science*], trad. par Catherine Chaleyssin. BBC ; Paris, Hermann, 1985.
- SEARLE (John Ronald), (1992), *La Redécouverte de l'esprit* [*The Rediscovery of Mind*], trad. par Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1995.
- SEARLE (John Ronald), (1995), *Mystère de la conscience* [*The Mystery of Consciousness*], Paris, Odile Jacob, 1999.
- SEARLE (John Ronald), (1996), *La Construction de la réalité sociale* [*The Construction of Social Reality*], trad. par Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998.
- TURING (Alan-M.), (1950), “Computing machinery and intelligence”, in *Mind*, 59, pp. 433-460.
- TURING (Alan-M.), (1983), “Les ordinateurs et l'intelligence”, in *Pensée et Machine*, Collection « Milieux », Champ-Vallon.
- VREESWIJK (G.A.W.) & PRAKKEN (H.), (2000), “Credulous and skeptical argument games for preferred semantics”, in *Proceedings of the 7th European Workshop on Logic for Artificial Intelligence (JELIA)*, Springer Lecture Notes in AI 1919, pp. 239-253, Berlin: Springer Verlag.

La question de la référence chez Frege

Evariste Dupont Boboto

Introduction

La philosophie, en tant que recherche désintéressée de la connaissance ou de la vérité, est une science qui, depuis l'Antiquité, s'intéresse à la quasi-totalité des domaines du savoir. Mais, dans son déploiement, elle se subdivise en plusieurs centres d'intérêt dont entre autres la métaphysique, la politique, la logique, l'esthétique.

La question de la référence, qui fait l'objet de notre réflexion, est une question à large spectre, parce qu'en dehors de la philosophie, elle peut s'inscrire sous d'autres registres tel que celui de la linguistique. Pour le cas spécifique de la logique, cette question a été abordée dans la tradition philosophique depuis l'Antiquité grecque avec Aristote, notamment. Cependant, Frege est l'un des logiciens modernes à être revenu sur la question. Quelles sont les sources de motivation de Frege sur cette question? Comment l'aborde-t-il? Quelles sont les limites de l'approche frégréenne de la question de la référence? Telles sont les interrogations qui guideront notre réflexion à travers une méthode analytico-critique.

L'ossature de cette réflexion s'articule autour de trois points. Nous présenterons d'abord les sources théoriques de la référence, ensuite nous présenterons l'approche frégréenne de la référence, avant d'en définir les limites.

I. Sources théoriques de la référence

Nous distinguons les sources théoriques de la référence dans la philosophie aristotélicienne, notamment autour des aspects suivants : les lois de la logique, les approches compréhensionnelle et extensionnelle du concept, et enfin la question de la vérité.

I.1- Les lois logiques

La logique aristotélicienne fonctionne sur la base de trois lois qui s'imbriquent mutuellement et servent de canon pour le raisonnement : la loi de la non-contradiction, la loi de l'identité et la loi du tiers exclu. Chez Aristote, ces lois ou principes fondamentaux de la logique ont des aspects à la fois ontologiques, logiques, et épistémologiques. Désobéir à ces lois serait perçu comme une antinomie.

I.1.1- La loi ou le principe de la non-contradiction est fondamentale chez Aristote par le fait que toutes les autres lois ne peuvent pas trouver de consistance sans elle. Cette loi nie la conjonction entre une proposition « p » et sa négation « non-p ». Autrement dit, elle interdit de penser à la fois et au même point de vue un concept ou un objet de connaissance et sa négation. On peut le symboliser ainsi qu'il suit : $\neg (A \wedge \neg A)$.

Voici comment Aristote définit cette loi : « *Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport, sans préjudice de toutes les déterminations qui peuvent être ajoutées, pour parer aux difficultés logiques* »²⁵³.

La loi de la non-contradiction, qualifiée même de loi la plus ferme par Aristote, interdit qu'une proposition soit simultanément vraie et fausse. Il convient aussi de noter que la contradiction désigne chez Aristote l'impossibilité d'avoir deux thèses pouvant être toutes deux vraies ou toutes deux fausses. Elle est différente de la contrariété qui n'admet pas la possibilité pour deux thèses d'être à la fois vraies, alors qu'elles peuvent à la fois être fausses. En nous appuyant sur le carré logique aristotélicien, nous pouvons illustrer quelques exemples de propositions contradictoires :

A : Tout homme est mortel

O : Quelque homme n'est mortel

de propositions contraires :

A : Tout homme est mortel

E : Nul homme n'est mortel

I.1.2- La loi de l'identité exprime la nécessité pour tout énoncé de conserver de manière permanente et immuable sa désignation. Elle peut s'énoncer sous cette forme « *Ce qui est est* ». On peut la représenter de la sorte : $A=A$ ou $A\equiv A$. Cependant, on peut comprendre cette loi sous deux angles. Selon l'angle ontologique, une chose est et doit demeurer ce qu'elle est ; alors que selon l'angle logique, ce qui est vrai doit demeurer vrai. La loi de l'identité postule en quelque sorte une adhésion à l'empirisme dans la mesure où elle donne une valeur aux faits. On peut autrement la transcrire de la sorte : les faits sont des faits et les choses sont des choses. Donc les faits et les choses sont ce qu'ils (elles) sont.

I.1.3- Quant à la loi du tiers exclu, elle interdit une tierce possibilité entre les deux valeurs de vérité (le vrai et le faux). Selon cette loi, entre deux propositions contradictoires, l'une au moins est nécessairement vraie. Une proposition ne peut pas à la fois être vraie ou fausse. Ou bien elle est vraie, ou bien elle est fausse. On peut la symboliser sous la forme suivante :

$A \vee \neg A$, ou de manière stricte $A \vee \neg A$. Ce qui donne, en nous inspirant du carré logique, l'illustration concrète suivante :

A : Tout homme est mortel (proposition vraie)

O : Quelque homme n'est mortel (proposition fausse)

²⁵³ ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Jean Tricot, Vrin, 2^e édition, 1991, Livre Γ , Chapitre 3, 1005b 15-20.

Admettre que la seconde proposition est vraie supposerait qu'il y a des hommes qui sont mortels et qu'il y en a d'autres qui ne le sont pas.

La lecture que nous faisons après examen de ces lois est que toutes ces lois posent d'une manière ou d'une autre la question de la référence, seulement, c'est de manière excessive. Car, elles paraissent trop contraignantes dans la mesure où elles fixent un objet de connaissance soit à lui-même, soit à un autre objet cognitif.

I. 2- Les approches extensionnelle et compréhensionnelle du concept

La logique d'Aristote présente les concepts sous deux approches : l'approche extensionnelle et l'approche compréhensionnelle ou intentionnelle. L'extension d'un concept exprimant l'ensemble des objets auxquels il se rapporte, alors que la compréhension d'un concept se réfère à son sens, à sa signification, c'est-à-dire à l'ensemble des caractères qu'on énonce lorsqu'on définit un concept.

Si nous prenons l'exemple du concept d'« Homme », sa compréhension fera signe vers toutes les qualités ou spécificités qui permettent d'identifier l'homme (être pourvu de raison) alors que son extension désignera tous les êtres qu'ils soient africains, européens, américains, ou autres.

Notre préoccupation ne consiste pas à théoriser sur ces deux approches car nous en avons déjà parlé dans un travail antérieur²⁵⁴. Soulignons cependant que l'approche extensionnelle du concept est une approche qui intéresse Aristote sur le plan logique dans la mesure où grâce à la distinction des classes des individus, elle permet d'effectuer aisément toutes sortes d'inférences ou opérations logiques. On pourrait même dire de cette approche qu'elle est quantitative. Or, l'approche compréhensionnelle est beaucoup plus théorique ou simplement philosophique. Nous pouvons la qualifier de qualitative car en définissant un concept en compréhension, il s'agit entre autres d'énoncer toutes les qualités qui permettent l'identification de celui-ci.

La question de la référence s'inscrit dans toutes ces deux approches conceptuelles d'Aristote, étant entendu qu'il s'agit de mettre en évidence les différents termes de la proposition logique. Une proposition logique étant composée de deux termes (le sujet et le prédicat), avant de comprendre le sens de la proposition, il faut d'abord comprendre sinon définir les différents sens de ces deux termes aussi bien en extension qu'en compréhension.

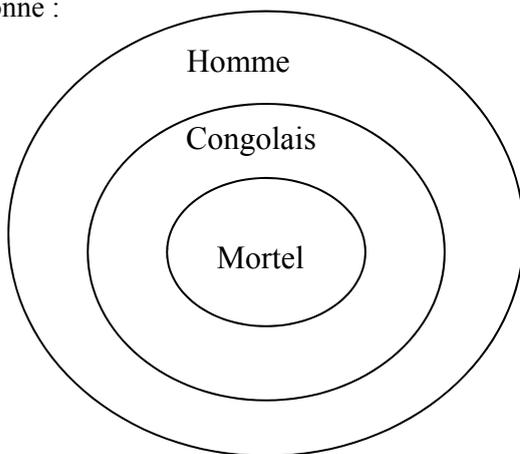
²⁵⁴ C'est dans l'article intitulé « La formation des concepts ou le découpage des phénomènes » paru dans *Les Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Littératures, Langues, Sciences Humaines*, N°5 2011, volume N°1, Publication de la FLSH, Université Marien Ngouabi (pp. 375-386) que nous avons dégagé les approches qui participent à la formation d'un concept : une approche linguistique et une approche métalinguistique. Dans cet article, nous avons aussi explicité les définitions en extension et en compréhension des concepts.

A titre illustratif, prenons l'exemple d'un mode syllogistique de la première figure comportant trois propositions universelles affirmatives (BARBARA) :

A : Tout homme est mortel
A : Tout congolais est homme

A : Tout congolais est mortel

Dans ce syllogisme de type aristotélicien, toutes les propositions sont onto-logiquement vraies, parce conformes à la réalité. Les termes de ces propositions doivent d'abord avoir un contenu empiriquement vérifiable avant de les relier par la copule « être ». La représentation diagrammatique de ce syllogisme donne :



1.3- Le concept de vérité chez Aristote

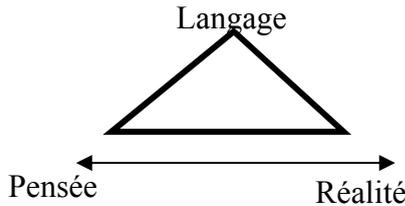
Aristote traite de la question de la vérité autour de la proposition logique ou du jugement, c'est-à-dire autour de la phrase déclarative ou porteuse d'information susceptible d'être vraie ou fausse. Dans la proposition logique, Aristote met en évidence le rapport de correspondance nécessaire entre la pensée et la réalité mais en accordant le primat à la réalité. Voilà pourquoi il déclare : « *Dire vrai, c'est dire uni ce qui est uni et séparé ce qui est séparé ; dire faux, c'est dire séparé ce qui est uni, et uni ce qui est séparé* »²⁵⁵.

Autrement dit, dire le vrai chez Aristote c'est dire de ce qui est qu'il est et de ce qui n'est pas qu'il n'est pas. Et dire le faux consiste à dire de ce qui est qu'il n'est pas et de ce qui n'est pas qu'il est. Ce qui compte pour Aristote ce sont des événements en acte et non en puissance. Les événements en acte sont nécessaires y compris les propositions qui les expriment, alors que les événements en puissance ne sont que de simples probabilités. On ne

²⁵⁵ ARISTOTE, *Organon II, De l'Interprétation*, traduction nouvelle et notes par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1977, Chapitre 1, 16a, 10, Note bas de page 3.

peut donc pas, selon Aristote, déduire à partir des événements probables la vérité qui est le fait de la correspondance nécessaire de la pensée à l'être par le biais du langage. Voilà pourquoi il renchérit : « (...) *le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle ; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation* »²⁵⁶.

Aristote établit donc une correspondance entre la pensée et la réalité par le biais du langage. Cette théorie aristotélicienne de la vérité peut se schématiser de la manière suivante :



Cette correspondance nécessaire entre la pensée et la réalité ou ce conformisme de la pensée à la réalité pose bien le problème de la référence qui nous intéresse maintenant. A travers ce conformisme, nous constatons bien qu'Aristote a tendance à absolutiser sa théorie de la vérité. Notre préoccupation principale ne consiste pas de développer la théorie aristotélicienne de la vérité²⁵⁷, mais de voir comment la question de la vérité posée par le stagirite a influencé Frege dans la problématisation de la question de la référence.

II. La référence chez Frege

Les différents moments de l'architecture logique d'Aristote ont constitué une source d'inspiration pour l'élaboration de la théorie frégéenne de la référence. Mais, l'auteur de *l'Idéographie* n'est pas resté fidèle à Aristote car il le prend à contre-pieds sur plusieurs points.

II-1- Les lois logiques

²⁵⁶ ARISTOTE, *La Métaphysique*, Tome 1, E, 4, traduction et commentaire par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1991.

²⁵⁷ Nous avons abordé la question de la vérité chez Aristote dans un article intitulé « La théorie de la vérité-correspondance » paru dans *Les Cahiers de l'IGRAC*, N°6, juin 2011, Publication annuelle de l'Interdisciplinaire Groupe de Recherche sur l'Afrique Contemporaine (IGRAC), Brazzaville, République du Congo, pp.25-43. Dans cet article nous avons dégagé trois types de vérité-correspondance : la vérité-adéquation qui est mise en exergue dans la Grèce « archaïque » et antique, la vérité-correspondance primaire que nous identifions chez Aristote et Frege parce que ces deux auteurs traitent la vérité dans la proposition logique, et enfin la vérité-correspondance secondaire que nous retrouvons chez Wittgenstein et Tarski qui ramènent leur conception de la vérité autour du langage.

Nous abordons la critique frégréenne des lois logiques en commençant par la loi ou le principe d'identité. Frege pense qu'une logique fondée sur le principe d'identité est vide de contenu. Contrairement à Aristote, Frege met en place une logique du sens, du contenu en critiquant la loi de l'identité qui est en même temps la conséquence de la loi de la non-contradiction. A titre illustratif, Frege prend deux propositions.

La première expression est symbolisée sous le modèle aristotélicien de l'identité : $A=A$. Si l'expression A peut s'énoncer : « l'étoile du matin », le principe d'identité voudrait qu'on la représente sous la forme propositionnelle :

« L'étoile du matin est l'étoile du matin »

Ou encore,

« L'étoile du matin » = « L'étoile du matin ».

La seconde proposition met en exergue deux expressions apparemment différentes. « L'étoile du matin » symbolisée par A et « La planète Venus » symbolisée par B. Le principe d'identité symbolisera $A=B$ sous la forme propositionnelle :

« L'étoile du matin est la planète Venus »

Ou encore,

« L'étoile du matin = la planète Venus ».

Après analyse, le constat qui se dégage est que la première proposition (l'étoile du matin est l'étoile du matin) est vide de sens parce qu'elle n'apporte aucune information, alors que la seconde proposition (l'étoile du matin est la planète Venus) qui suppose que B a des caractéristiques différentes de A apportera un peu plus d'informations. Vue sous cet angle frégréen, la loi de l'identité est donc une simple tautologie, elle est vide et même aporétique. Voici comment Frege met en crise cette loi :

« Diverses raisons semblent parler en ce sens : $a=a$ et $a=b$ sont des propositions qui n'ont pas, la chose est évidente, même valeur de connaissance : $a=a$ est a priori et, selon Kant analytique, tandis que les propositions de la forme $a=b$ ont bien souvent un contenu fort précieux pour le progrès de la connaissance, et elles n'ont pas toujours un fondement a priori »²⁵⁸.

Pour sortir des apories résultant de la loi de l'identité, Frege remonte à la notion de *sens*. Il se propose donc de quitter la logique du vide pour passer à la logique du contenu. Le sens d'un nom propre est selon Frege « *donné à quiconque connaît suffisamment la langue ou l'ensemble des désignations dont il fait partie ; mais la dénotation du signe, à supposer qu'elle existe, n'est jamais donnée en pleine lumière. (...) Le lien régulier entre le signe, son sens et sa dénotation, est tel qu'au signe correspond un sens déterminé*

²⁵⁸ L. G. FREGE, *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 102.

et au sens une dénotation déterminée tandis qu'une seule dénotation (un seul objet) est susceptible de plus d'un signe »²⁵⁹.

Frege fait la distinction entre le sens (*sinn, sense*) et la référence ou dénotation (*Bedeutung, reference*). Selon lui, la référence d'une phrase correspond ou est identique à sa valeur de vérité, tandis que le sens renvoie à une pensée. Si l'on prend les expressions suivantes :

L'étoile du matin

L'étoile du soir

Toutes ces expressions sont apparemment différentes, mais renvoient à un seul élément la planète Venus. Ces expressions ne sont pas équivalentes, mais elles dénotent la même chose.

Si l'on examine de près ces expressions, nous pouvons assimiler la notion de dénotation à la notion de co-référence. L'étoile du matin, l'étoile du soir co-réfèrent à la planète Venus ; ou encore l'étoile du matin, l'étoile du soir et la planète Venus co-réfèrent à un seul et même objet de pensée. La pensée étant quelque chose d'abstrait pouvant être saisi par plusieurs personnes. C'est en cela qu'elle diffère des simples représentations qui sont subjectives.

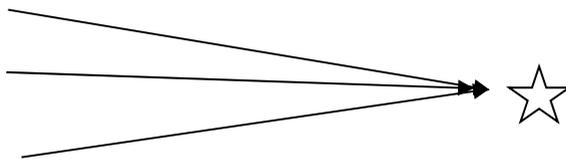
A travers la notion de co-référence nous constatons que cette question nous amène à conceptualiser sur des éléments extra-linguistiques. L'étoile du matin, l'étoile du soir et la planète Venus renvoient à quelque chose d'abstrait qui peut être représenté par un signe, tel que Frege le justifie : « *Les sciences abstraites ont besoin, et ce besoin est ressenti de plus en plus vivement, d'un moyen d'expression qui permette à la fois de prévenir les erreurs d'interprétation et d'empêcher les fautes de raisonnement. Car il est bien certain que nous avons besoin de signes pour penser* »²⁶⁰.

Nous pouvons schématiquement représenter la notion de co-référence de la façon suivante :

L'étoile du matin

L'étoile du soir

La planète Venus



Dans le même ordre d'idées, Gilbert Hottois propose une piste de sortie des apories nées de la loi de l'identité. Il réfère aussi à la notion de sens et déclare :

« *Le sens, c'est au fond cela dont la philosophie de la logique classique ne peut pas rendre compte (...). Le sens c'est d'une certaine façon*

²⁵⁹ L. G. FREGE, *op. cit.* p. 104.

²⁶⁰ L. G. FREGE, *Ecrits logiques et philosophiques*, Introduction et traduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 63.

l'autre de la référence (bien que non dépourvu de rapport à la référence), et comme tel, le sens ne peut être défini en termes référentiels, c'est-à-dire comme un objet, une réalité désignable à l'aide des termes propres. Autrement dit, le sens est pensé au-delà de la référence. (...). Ici dire le vrai ne doit plus signifier dire de ce qui est qu'il est et de ce qui n'est pas qu'il n'est pas. C'est ainsi que la question du sens est posée à propos de la proposition, savoir à quel moment une proposition est vraie ou fausse. Frege néglige donc les termes de la proposition pour méditer sur la proposition elle-même. Ainsi on parle avec Frege de la logique propositionnelle »²⁶¹.

II.2- Les propositions logiques

Après avoir mis en crise les lois logiques d'Aristote en général, et particulièrement la loi de l'identité qui n'apporte aucune consistance à la compréhension de la proposition logique, Frege s'insurge à nouveau contre Aristote qui a plus développé une logique des termes qu'une logique propositionnelle, même si tous ces deux auteurs développent leur conception de la vérité autour de la proposition logique. Ce n'est pas ce à quoi se réfère matériellement un objet qui donne sens à celui-ci, mais c'est la pensée que l'on a de cette chose. La nuance qu'apporte Frege au sujet de la proposition, c'est qu'il la définit non pas comme une simple phrase déclarative porteuse d'information comme Aristote, mais qu'elle est « *une suite de sons, sous réserve que cette suite ait un sens, et sans affirmer pour autant que toute suite de sons sensée soit une proposition. Quand on qualifie une proposition de vraie, on pense à son sens* »²⁶².

Frege esquisse une définition de la pensée en ces termes : « *Sans vouloir donner une définition, j'appelle pensée [Gedanke] ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux. Je compte donc parmi les pensées ce qui est faux, tout comme ce qui est vrai. Je dirai : la pensée est le sens d'une proposition, sans affirmer pour autant que le sens de toute proposition soit une pensée. La pensée, en elle-même inaccessible au sens, revêt l'habit sensible de la proposition et devient ainsi plus saisissable. Nous disons que la proposition exprime une pensée* »²⁶³.

Il y a donc une nette démarcation entre Aristote et Frege. Chez le premier, la vérité d'une proposition dépend de son contenu empirique, alors que chez le second, elle dépend de son sens, peu importe ce à quoi elle réfère. Si Aristote posait la question de la référence à travers la correspondance entre la pensée et la réalité, Frege l'élève à un niveau linguistique et met toujours en parallèle la pensée avec la proposition quand

²⁶¹ G.HOTTOIS, *Penser la logique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002, p. 214

²⁶² L. G. FREGE, *op.cit.*, p.173.

²⁶³ L. G. FREGE, *Ibid.*

il déclare : « *Le monde des pensées a son image dans le monde des propositions, expressions, mots et signes* »²⁶⁴.

Frege établit par-là de manière explicite un lien entre la pensée et le signe par le biais de la proposition, de sorte que la pensée ne puisse s'exprimer que par le signe d'où son idéographie c'est-à-dire « *un ensemble de signes, purifiés de toute ambiguïté, et dont la forme strictement logique ne laisse pas échapper le contenu* »²⁶⁵.

Gilbert Hottois dit à propos ce qui suit : « *Pour Frege, le sens d'une proposition est la pensée qu'elle exprime. Son référent est la valeur de vérité (vrai ou faux), c'est-à-dire le fait que la situation extralinguistique qu'elle décrit est réelle ou non* »²⁶⁶.

Dans son souci de développement d'une logique propositionnelle, Frege pense que la proposition logique est un énoncé exprimé dans un langage, énoncé à partir duquel on peut dire qu'il est vrai ou faux sans tenir compte de son statut ontologique. A titre illustratif, prenons l'énoncé suivant : « *Le professeur a dit qu'il sera là demain* ». Cet énoncé sera vrai si et seulement s'il existe un individu qui est enseignant et qui a déclaré : « je viendrai demain », quel que soit le temps. Cette proposition est fausse s'il n'existe pas un individu qui est enseignant et qui ait déclaré : « je viendrai demain ». Une autre possibilité de fausseté sera déclarée lorsqu'il existe un individu qui est enseignant et qui n'a pas dit « je viendrai demain ».

A travers cet exemple, nous constatons que la conception frégréenne de la vérité se démarque de celle d'Aristote même si toutes ces deux conceptions s'articulent autour de la proposition logique. Frege pense que « *la vérité n'est pas une propriété qui corresponde à un genre particulier d'impressions sensibles. Ainsi est-elle nettement distincte des propriétés que nous dénommons par les mots « rouge », « amer », « à odeur de lilas » (...)* On reconnaît qu'il est vrai que le soleil est levé à partir d'impressions sensibles. Mais l'être vrai n'est pas une propriété perceptible aux sens »²⁶⁷.

III. *Limites de la conception frégréenne de la référence*

La théorie frégréenne de la référence n'est pas exempte de reproches, car en voulant résoudre le problème de la référence, l'auteur de l'*Idéographie* s'est heurté à la question du sens. Or, sens et référence sont deux concepts qui vont de pair car ils se vérifient dans la proposition logique qui exprime une pensée comme le pense Michel Meyer : « *le sens ne se dit pas, il demeure implicite par rapport à ce qui est dit dans la proposition. Il se montre, et il se montre à partir de la proposition sans qu'il faille en faire*

²⁶⁴ G. FREGE, *op. cit.*, p. 201.

²⁶⁵ G. FREGE, *op. cit.*, p. 66.

²⁶⁶ G. HOTTOIS, *op. cit.*, p. 215.

²⁶⁷ L. G. FREGE, *op. cit.*, pp. 173-174.

l'objet d'une proposition laquelle n'aurait de sens que grâce à une troisième thématization propositionnelle, et ainsi de suite »²⁶⁸.

C'est Gilbert Hottois qui va plus loin en assimilant clairement ces deux concepts lorsqu'il déclare : « *Si l'on pouvait définir strictement la nature du sens, on le réduirait à la référence* »²⁶⁹. Compte tenu de l'accointance qui se dégage dans la compréhension de ces deux concepts, Frege tente de se justifier quand il argumente de manière indirecte ou par analogie en faisant intervenir d'autres termes tels que le référé et le référent. Gilbert Hottois explicite cette argumentation en ces termes : « *Le sens n'est pas le référé ni le référent. Il est plutôt la manière dont le référé est donné, son mode de présentation* »²⁷⁰.

Sébastien Gandon fait un rapprochement entre Frege et Russell sur les notions de proposition et de pensée. Mais, au-delà de ce rapprochement, il est question de comparer la théorie frégréenne de la référence avec celle de Bertrand Russell. Voici ce qu'il déclare : « *Trois choses au moins rapprochent, en 1903, la notion russellienne de proposition du concept frégréen de pensée (ou de sens d'une « Satz »). Les propositions comme les « Gedanke » sont réelles ; elles ne sont ni des états subjectifs, ni de simples énoncés. Elles sont de plus toutes deux des complexes formés de plusieurs termes. Elles sont enfin des entités « intensionnelles » : de même que deux pensées vraies ne sont pas, chez Frege, nécessairement identiques, deux propositions vraies peuvent être, chez Russell, distinctes* »²⁷¹.

Pendant que Frege pense que c'est le sens et non la référence des parties du signe propositionnel qui constitue la pensée, Russell pense que les constituants de la proposition sont des entités réelles. Voilà pourquoi, en commentant Russell, Gandon affirme : « *Le Mont Blanc, avec tous ses champs de neige, n'est pas selon lui un constituant de la Gedanke exprimée par « le Mont Blanc fait plus de 4000 m de haut ». A la sémantique ternaire de Frege (signe-sens-référence), Russell substitue une sémantique binaire (signe-référence), plus rudimentaire* »²⁷².

Le référent représente chez Frege un signe qui réfère (ou qui renvoie) à quelque chose, à un signifiant ; le référé n'est autre qu'un objet extralinguistique. La référence c'est donc la relation à établir entre le référent et le référé. Nous pouvons représenter cette théorie frégréenne de la référence par les triangles sémiotiques suivants :

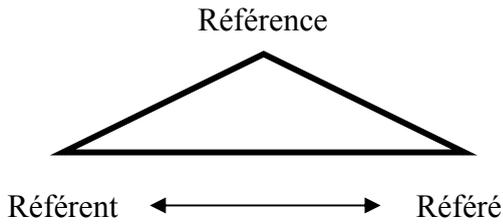
²⁶⁸ MEYER (M): [1982], *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 2^e édition, p.51.

²⁶⁹ HOTTOIS (G) : *Op.cit.*, p.215

²⁷⁰ HOTTOIS (G) : *Op.cit.*, p.215

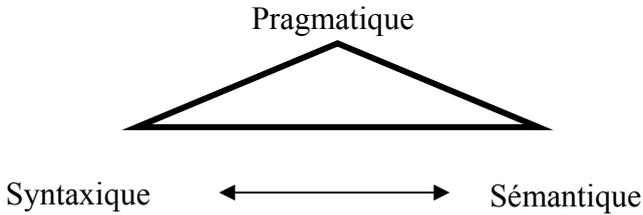
²⁷¹ GANDON (S): [2002], *Logique et langage Etudes sur le premier Wittgenstein*, Paris, Vrin, p.22

²⁷² GANDON (S): *Op.cit.*, p.23.



Or, il se trouve que le langage est depuis toujours une activité référentielle, il parle de ce qui est, il comporte des noms qui désignent des référés. Par ailleurs, le sens des mots du langage se dévoile dans les références, et la nature des référés est souvent sujette à caution. Sont-ils des idéalités, des sensations, des choses matérielles, des idées ?

En abordant ces notions, Frege engage la question dans plusieurs dimensions ou niveaux de langage. Le référé, cet objet extralinguistique renvoyant au niveau sémantique, le réfèrent au niveau syntaxique et la référence au niveau pragmatique.



Conclusion

Au regard de ce qui précède, nous pouvons retenir que l’auteur de l’*Idéographie* a été fortement influencé par la philosophie d’Aristote, notamment par sa logique. Cependant, cette inspiration n’est pas restée muette. Elle a plutôt été productive, car Frege a apporté des *nuances* voire des critiques à l’égard du « maître » ou de son inspirateur.

L’approche frégéenne de la référence n’est autre que le contre-pied de ce qu’on peut appeler comme la *philosophie de la logique d’Aristote*. Ainsi, en s’opposant à Aristote aussi bien sur les lois logiques, sur la notion de proposition que sur la vérité, Frege a voulu élever cette question à la dimension du langage, sans pour autant résoudre le problème, étant entendu que le langage lui-même est une activité quasi référentielle. Mais, la théorie frégéenne de la référence n’est pas sans limites. C’est ainsi que, pendant que Frege se proposait de résoudre la question en s’appuyant sur plusieurs dimensions (pragmatique, syntaxique et sémantique), Bertrand Russell se propose de ramener la question à deux dimensions (syntaxique et sémantique), pour qu’à chaque signe corresponde une référence et une seule.

Indications bibliographiques

- ARISTOTE, (1977), *Organon II, De l'Interprétation*, traduction nouvelle et notes par Jean Tricot, Paris, Vrin.
- ARISTOTE, (1991), *Métaphysique*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 2^e édition.
- DIAGNE (R.), (2004), *Introduction à la pensée de Gottlob Frege : qu'est-ce que penser ?*, Dakar, PUD.
- FREGE (L.-G),
(1999), *Idéographie*, Paris, Vrin.
(1969), *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil.
(1971), *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil.
- HOTTOIS (G), (2002), *Penser la logique*, Bruxelles, De Boeck Université.
- DUMMEST (M), (1991), *Les origines de la philosophie analytique*, trad.fr. Marie-Anne Lescouret, Paris, Gallimard.
- MARCONI (D), (1995), *La philosophie du langage au XXe siècle*, traduit de l'italien par Michel Valensi, 1997, Paris, Editions de l'éclat.
- MEYER (M), (1982), *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 2^e édition.
- RIVENC (F) et ROUILHAN (P), (1992), *Logique et fondements des mathématiques*, Paris, Payot.
- RIVENC (F) et SANDU (G), (2009), *Entre logique et langage*, Paris, Vrin.

Sur les chemins de Perelman

Ghislain Thierry Maguessa Ebomé

Introduction

Chaïm Perelman est né à Varsovie en 1912. Il est mort en 1984 à Bruxelles. Il fut enseignant de logique et de philosophie du droit à l'université libre de Bruxelles. Sa pensée philosophique a été vulgarisée à travers plusieurs revues, conférences et ouvrages. Parmi les revues auxquelles Perelman a collaboré, nous pouvons citer la revue *Dialectica*²⁷³ dirigée par le philosophe suisse Ferdinand Gonseth. Il est auteur de plusieurs ouvrages dont le *Traité de l'argumentation*, ouvrage publié en 1958, en collaboration avec Lucie Olbrechts-Tyteca, à travers lequel il énonce pour la première fois sa philosophie : la théorie de l'argumentation.

La théorie de l'argumentation qui s'oppose à la toute-puissance du positivisme logique s'énonce comme une exigence de renouvellement de la rhétorique d'Aristote. D'ailleurs le *Traité de l'argumentation* est sous-titré « *Nouvelle rhétorique* ».

Il se lit à travers ce sous-titre, et bien plus à travers ce retour à la rhétorique auquel Perelman nous convie, une bonne intention osée de braver la pensée classique entendue comme forme de pensée qui consacre la suprématie du nominalisme à travers les figures du cartésianisme, de l'empirisme et surtout du positivisme logique, figures qui relèguent la rhétorique du champ de la pensée irrationnelle. Cette tradition qui se construit dans la pérennité du platonisme refuse de retrouver en la rhétorique toute la substance positive capable de féconder le champ de la philosophie.

Le travail de Perelman a été de retrouver Aristote, de chercher en sa rhétorique les moyens pour repenser d'abord le champ de la logique à laquelle il a été formé, puisque la thèse de philosophie qu'il soutient, en 1938, porte sur la logique de Frege. Ensuite, construire à partir d'Aristote une nouvelle logique qu'il appellera « logique du vraisemblable », enfin partir de cette logique du vraisemblable pour fonder une éthique de l'argumentation. Pour confirmer ce retour à Aristote, Perelman écrit :

*« Ayant donc entrepris cette analyse de l'argumentation dans un certain nombre d'ouvrages, spécialement philosophiques, et dans certains discours de nos contemporains, nous nous sommes rendu compte, en cours de travail, que les procédés que nous retrouvions étaient, en grande partie, ceux de la Rhétorique d'Aristote ; en tout cas, les préoccupations de ce dernier s'y rapprochaient étrangement des nôtres. Ce fut pour nous à la fois une surprise et une révélation »*²⁷⁴.

²⁷³*Dialectica* est la revue des sciences créée autour de Gonseth. Perelman a collaboré à cette revue et publié de nombreux articles.

²⁷⁴C. PERELMAN, 1962, *Rhétorique et philosophie*, P.U.F, Paris, p. 9.

Il est normal de vouloir comprendre comment un logicien de la renommée de Perelman pouvait-il reconsidérer le formalisme à partir d'Aristote. Cette compréhension ne peut se faire qu'en suivant l'itinéraire qui conduit le penseur belge de la logique (formelle) à la nouvelle rhétorique, qu'il nous présentera comme l'autre versant, sinon le versant oublié, de la logique générale, ou pour tout dire la Logique –avec L majuscule–.

Notons qu'à travers cet article, il ne nous revient pas de faire la recension des questions qui parcourent l'œuvre de Perelman. L'espace serait bien plus petit pour le faire. Il sera ici question de relever les grands moments de l'entreprise de Perelman visant le renouvellement de la rhétorique comme théorie de l'argumentation. C'est une manière de répondre subtilement aux questions suivantes : pourquoi Perelman ? En quoi sa théorie de l'argumentation renouvelle-t-elle le champ de la philosophie et ou de l'épistémologie ?

Répondre à ces différentes questions invite à retrouver le fil conducteur de la pensée de Perelman. D'où le sens de cet intitulé : « *Sur les chemins de Perelman* ».

« Chemins » pour dire les questions préoccupantes de la pensée du philosophe belge. Mais aussi et surtout, « Chemins », pour dégager les questionnements philosophiques et les pistes réflexives qui permettent de comprendre cette philosophie, au départ provocatrice, mais enfin novatrice, que nous présente et lègue Perelman.

De même, la théorie de l'argumentation comme philosophie ou comme logique est très méconnue. Elle se lit diversement et difficilement dans les écoles de philosophie, presque toutes consacrées à la lecture des courants antiques et modernes consacrés à la lecture d'une rationalité close. Sans se lire, la philosophie de Perelman ne s'enseigne presque pas. Mais la richesse qu'elle communique dans la saisie du réel, désormais divers, dans la compréhension de l'homme à jamais ondoyant, et dans le rapport à la société en quête d'avenir invite que notre attention soit interpellée.

Pour cette raison notre article peut se lire comme une sorte de prolégomènes à la lecture de l'œuvre de Perelman.

Mais avant de décliner ces prolégomènes, il est important que nous rappelions ici quelques considérants de la pensée de Perelman.

Perelman, nous l'avons relevé, est d'abord un logicien. Mais il est aussi un juriste et un grand spécialiste de la philosophie du droit. C'est à partir de la philosophie du droit qu'il s'annonce comme un grand défenseur des droits de l'homme. Son activisme concernant les droits de l'homme lui fera autant se préoccuper de pratique que de théorie. C'est à partir de cet attachement aux droits de l'homme que se dévoile pour lui l'horizon d'une éthique comme moment décisif de la philosophie pratique.

Ce dévoilement de l'éthique comme socle de toute philosophie pratique émerge dans le contexte de l'après deuxième guerre mondiale. Cette

guerre, comprise comme le signe véritable de la crise ou de l'échec de la modernité, engendre sur le plan philosophique de nouvelles appréhensions de la Raison, traditionnellement considérée comme siège du bon sens. Perelman prend ainsi le parti de ceux qui pensent qu'avec la deuxième guerre mondiale le monde est sorti de sa monstrueuse modernité et doit désormais construire une nouvelle histoire, une nouvelle modernité. C'est en effet l'horizon à négocier quand on lit Perelman.

I. De la rhétorique aristotélicienne comme fondement de la théorie de l'argumentation

Aristote, l'un des grands penseurs de l'humanité, est aussi le père de la logique grâce à une œuvre remarquable consacrée aux questions de raisonnement. Cinq ouvrages reviennent essentiellement sur le raisonnement : les *Analytiques*, l'*Organon*, les *Topiques*, la *Rhétorique* et les *Réfutations sophistiques*.

Si dans les *Analytiques* et l'*Organon* Aristote pose les bases de la logique et principalement de la théorie de la démonstration comme instrument du raisonnement vrai et valide, c'est dans les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques* et dans la *Rhétorique* qu'il dégage, à partir de la dialectique, les bases de la théorie de l'argumentation.

Nous nous interdisons ici de reprendre l'enjeu de la théorie de la démonstration comme outil du raisonnement vrai et valide dans les écrits d'Aristote. Nous voulons ici simplement noter la place que le penseur grec confère à la dialectique puis à la rhétorique dans l'organisation de sa philosophie, afin de poser, à la lumière de sa réflexion, la théorie de l'argumentation comme lieu de renouveau de la dialectique et de la rhétorique aristotéliciennes.

Pour le lecteur d'Aristote, il se dégage aisément que c'est à partir de la notion de dialectique que s'opère nettement la rupture que celui-ci opère d'avec son maître Platon. En effet, si Platon conçoit la dialectique comme outil d'investigation de la vérité et du monde intelligible, Aristote pose la dialectique comme instrument à partir duquel on peut prétendre à la compréhension du vraisemblable, donc de la « vérité » de nos opinions, que Platon décline du champ de la philosophie.

Il est indéniable que c'est Platon qui donne à la dialectique le rôle heuristique qu'elle va jouer dans le champ de la philosophie. S'appuyant sur le sens grec de la dialectique comme art de la conversation, Platon présente toute sa philosophie comme dialogue. Seulement, Platon va associer sa dialectique à la logique en donnant le primat à celle-ci. C'est pourquoi, le dialogue platonicien se donne à lire comme une conversation dirigée par la logique, à la recherche du point ultime et du savoir incontestable ; il s'agit d'un échange où les interlocuteurs ne participent pas à la construction de la vérité, mais sont présentés comme de simples agents permissifs de la découverte de la vérité. C'est le sens de la dialectique (ou rhétorique) que

nous découvrons à la lecture du *Phèdre* de Platon, ouvrage à travers lequel, il atteste l'existence de la rhétorique comme propriété des dieux. C'est donc comme discours divin, attribut de la divinité que la dialectique et/ou la rhétorique aide à faire émerger la vérité. Il s'agit pour Platon d'une vérité dont les humains n'ont que le souvenir et à laquelle, ils accèdent en se détachant des pesanteurs du corps et des passions. C'est la vérité idéale, mais aussi idéale du monde intelligible. Il s'agit d'une rhétorique qui s'oppose à la sophistique que Platon condamne dans le *Gorgias*. Il s'agit d'une rhétorique suprême et incorruptible, détachée des passions et des sentiments, du *pathos* et de l'*ethos*.

Il est vrai que cette attitude de Platon est une réponse à la sophistique et principalement à Gorgias qui pense que le discours est une réalité sensible, donc une chose parmi les choses. Il soutient, à ce titre, que le discours est doté d'une existence qui lui confère le statut de la vérité au même titre que tout ce qui existe. De ce point vue, Gorgias supposerait que deux discours contradictoires sur la même chose concourent tous à la vérité. C'est d'ailleurs le cœur de l'antilogie sophistique qui est ainsi constituée en opposition avec le principe de non contradiction intrinsèque à la philosophie de Platon.

Ce principe foncièrement sophistique de la vérité des contradictoires se déploie aussi chez Protagoras avec sa fameuse thèse de « *l'homme mesure de toute chose* » qui supposerait l'existence de plusieurs points de vue possibles et tous valables sur le même sujet.

Il y a clairement une tension ouverte entre les sophistes et Platon sur le statut de la dialectique. C'est cette conception tranchée de la dialectique que rejettera Aristote. A la quête du vraisemblable, Aristote pense que la raison et les passions sont intimement liées et qu'elles se combineraient dans la délibération. Il se lit ici la légitimité d'une co-pénétration des émotions et de la raison.

C'est ainsi que dans sa *Rhétorique*, Aristote s'efforce de donner au discours une valeur positive. Il lui réserve un domaine d'usage, bien que limité, mais domaine au sein duquel il règnerait sans partage. C'est le monde « sublunaire » des affaires humaines, celui du hasard, de la contingence et des approximations ; domaine qui exclut la vérité absolue. Aristote délimite ainsi le champ du vraisemblable, de l'*eikos* comme ce « *qui se produit le plus souvent, non pas absolument* »²⁷⁵.

Il y a, à partir de cette légitimation de la rhétorique par Aristote, les prémisses d'une délimitation des champs de la pensée logique et de la pensée dialectique. Il y a carrément distinction des régimes de vérité qui ne sont pas les mêmes en science et dans les affaires humaines. Comme l'affirme Bertrand Buffon,

²⁷⁵ ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre I, 2, 1357a34, trad. Médéric Dufour, Paris, Les Belles lettres, 1932, p. 80.

*« Chaque domaine a son régime de vérité. Dans le monde incertain des hommes, les problèmes à résoudre et les décisions à prendre ne présentent pas de solution ni de choix uniques et indubitables que l'on pourrait déterminer par une méthode scientifique. Mais s'il n'y a pas de vérité absolue, il y a du vraisemblable et la rhétorique permet de le déceler »*²⁷⁶.

C'est effectivement dans le sens de cette thèse de Buffon, qui propose à la rhétorique un champ spécifique, un domaine de vérité qui s'occuperait essentiellement de la réalité humaine, que Perelman va proposer un renouveau de la rhétorique à partir des instruments conceptuels de la pensée d'Aristote. Ce retour à Aristote ne se réalise comme nouvelle rhétorique qu'à partir du couplage de la dialectique et de la rhétorique comme données d'un ensemble uni. C'est une démarcation essentielle qui approfondit la prise en charge du vraisemblable comme but de la réflexion sur les affaires humaines.

Dans le *Traité de l'argumentation*, Perelman affirme : *« Notre analyse concerne les preuves qu'Aristote appelle dialectiques qu'il examine dans ses Topiques et dont il montre l'utilisation dans sa Rhétorique »*²⁷⁷.

C'est en fusionnant rhétorique et dialectique aristotéliennes, que Perelman réussit le renouvellement de la rhétorique. Il n'y a pas alors chez lui une distinction essentielle entre théorie et pratique, entre cette science de la théorie (au moyen de la dialectique) et cette science du comportement (au moyen de la rhétorique). C'est pourquoi la théorie de l'argumentation de Perelman peut se lire comme nouvelle rhétorique ou nouvelle dialectique. Seulement, le philosophe belge s'interdit l'usage de la dialectique pour lui préférer le concept de rhétorique. Il ne s'agit pas d'un choix fallacieux car il le justifie lui-même en ces termes :

*« Ce rappel à la terminologie d'Aristote aurait justifié le rapprochement de la théorie de l'argumentation avec la dialectique, conçue par Aristote lui-même comme l'art de raisonner à partir d'opinions généralement acceptées (...). Mais plusieurs raisons nous ont incités à préférer le rapprochement avec la rhétorique »*²⁷⁸.

Mais, l'essentiel n'est pas de réussir ce couplage de la dialectique et de la rhétorique pour fonder la nouvelle rhétorique. Il nous faut alors saisir l'objet et la finalité de la nouvelle rhétorique.

²⁷⁶ B. BUFFON, *La parole persuasive*, Coll. « Interrogation philosophique », Paris, P.U.F, 2002, p. 39.

²⁷⁷ C. PERELMAN, *Traité de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1970, p. 6.

²⁷⁸ *op. cit.*

II. *Objet et finalité de la nouvelle rhétorique de Perelman*

L'objet et la finalité de la nouvelle rhétorique sont à rechercher entre cette quête du vraisemblable proclamée par Aristote et ce désir ardent d'une nouvelle philosophie qui doit répondre aux dérives de la Raison qui traverse toute la modernité. Ainsi, la nouvelle rhétorique est la construction du vraisemblable comme mode d'être de la raison dans les affaires humaines. Une raison qui se réalise à partir de l'adhésion, car « *Une théorie de l'argumentation a pour objet l'étude des techniques discursives visant à provoquer ou à accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment* »²⁷⁹.

Ici, Perelman énonce une symétrie entre l'adhésion et le vraisemblable longtemps énoncé par Aristote comme mode de vérité rhétorique. Chez Perelman aussi, le vraisemblable est l'objet de la nouvelle rhétorique. Il nous avertit ainsi qu'il suit : « *le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul* »²⁸⁰.

Qu'est-ce que le vraisemblable ? Aristote répond à cette question à travers sa *Rhétorique* en posant le vraisemblable comme ce qui se produit le plus souvent, non pas absolument, dans les conditions ou dans les circonstances données. Il se dégage que si le domaine des affaires humaines n'obéit à aucune nécessité, il connaît néanmoins des régularités. Dans ce domaine, une cause n'a pas nécessairement le même effet. C'est cette appréhension qui a manqué à la modernité.

En fixant la nouvelle rhétorique comme lieu du vraisemblable, Perelman permet de comprendre que toute question présente des facettes variées qui sont source d'une multitude de points de vue. C'est cette multitude de points de vue qui est constitutive du vraisemblable car, chacun ne détient qu'une parcelle de vérité, jamais toute la vérité. Il s'ensuit dans le cadre de cette approche que le seul moyen dont nous disposons pour arbitrer entre les opinions et sélectionner la meilleure est de délibérer, de confronter les arguments donnés à l'appui de chacune d'elles au moyen du débat.

C'est ainsi que nous devons comprendre le rôle de la délibération et de l'adhésion dans la construction de ce qui se donne comme vraisemblable. Le vraisemblable est ce qui fait l'objet de l'accord de tous, du moins de la plupart des personnes qui participent à la discussion. Perelman soutient cette approche en déclarant ce qui suit :

« *La controverse concernant ces opinions a pour effet d'étendre ou de modifier le champ du raisonnable. Ce qui est raisonnable ne se limite pas à ce qui s'exprime à l'aide des systèmes déductifs, bien élaborés, mais s'étend à toutes les thèses qu'un penseur prétend faire valoir pour la communauté*

²⁷⁹ C. PERELMAN, *Rhétoriques*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1989, p. 243.

²⁸⁰ C. PERELMAN, *Traité de l'argumentation*, P.U.B, Bruxelles, 1970, p. 1.

humaine, en partant de celles qui sont généralement reçues dans le milieu qu'il connaît et qui l'a formé »²⁸¹.

Le vraisemblable n'est donc pas arbitraire. Il se construit en s'appuyant sur l'histoire, le contexte et l'accord qui se veut large. C'est pourquoi son critère est l'adhésion qui se gagne au moyen de la persuasion.

Avec la légitimation de la persuasion, la nouvelle rhétorique a une double finalité. Elle est art de la persuasion et art du vraisemblable. En clair, la nouvelle rhétorique peut se lire comme l'art de trouver par la persuasion les moyens d'action vraisemblables grâce auxquels les hommes accomplissent les fins qui leur sont assignés par la nature contingente et inachevée.

III. La nouvelle rhétorique comme renouvellement de la métaphysique

L'appréhension de la théorie de l'argumentation comme renouvellement de la philosophie aristotélicienne est indéniable. Seulement, il faut saisir la place que cette théorie s'autorise dans l'organisation de la pensée philosophique classique. C'est ainsi qu'à travers ces chemins de Perelman, il nous paraît loisible de fixer la relation que sa théorie de l'argumentation entretient avec la tradition philosophique, particulièrement avec la métaphysique.

La métaphysique, comme la logique, est historiquement redevable à Aristote et n'échappe pas à la réflexion de Perelman. En effet, Perelman élabore un discours foncièrement rénovateur de la métaphysique classique qui lui permet de livrer au discours philosophique des outils rhétoriques d'une vitalité originale.

La métaphysique est comprise par Aristote comme la « *philosophie première* », « *la science de toutes les sciences* ». Elle est une ontologie, c'est-à-dire la « *science de l'Être en tant qu'être* », la compréhension de ce qui existe indépendamment de tout discours et de tout langage.

Suivant la tradition aristotélicienne, il s'est développé une philosophie de l'Être diversement structurée, mais dont le point commun reste la détermination du fondement premier de toute connaissance. Il s'agit donc des « *philosophies premières* », comme l'indique ici Chaïm Perelman :

« *On pourrait appeler philosophie première toute métaphysique qui détermine les premiers principes, les fondements de l'être (ontologie), de la connaissance (épistémologie) ou de l'action (axiologie) et s'efforce de prouver qu'ils constituent une condition de toute problématique philosophique, qu'ils sont des principes absolument premiers* »²⁸².

Il se lit à travers cette citation la prétention de la philosophie à la vérité apodictique. Cette vérité se retrouve en métaphysique, en

²⁸¹ C. PERELMAN, *Rhétoriques*, p. 60.

²⁸² C. PERELMAN, *Rhétoriques*, Bruxelles, éd. ULB, p. 155.

épistémologie et en axiologie. En effet, dans le domaine de la métaphysique, la philosophie première vise le définitif, le parfait, la base inébranlable de tout système, de toute ontologie. En épistémologie, la philosophie première s'efforcera d'établir une vérité évidente, rationnelle et intuitive dont l'accès serait égal à tout être de raison. En axiologie, la philosophie première se préoccupe de fixer la valeur absolue et inébranlable de tout agir humain.

Perelman s'opposera à une telle philosophie qui ruine la possibilité de la dialectique comme sève de la raison philosophique. Il lui opposera une « *philosophie régressive* ». Aussi écrit-il :

« *La philosophie régressive s'oppose au statut accordé par les philosophies premières à l'être nécessaire, à la vérité première et à la valeur absolue. Alors que, pour celles-ci, l'acquisition d'un pareil point de départ irréfragable constitue une illumination, leur permettant de fonder toute la suite des déductions subséquentes, pour la philosophie régressive il ne s'agira là que d'une limite provisoire à ses investigations, limite qui est une borne, mais non pas une lumière* »²⁸³.

Cette philosophie régressive que va construire Perelman repose sur quatre principes essentiels qu'il doit à Gonsseth²⁸⁴. Il s'agit du :

(i) *Principe d'intégralité*, qui oblige au partisan de la philosophie régressive à tenir compte de la totalité de l'expérience qui se présente à lui, et de coordonner cette expérience en vue de créer une solidarité entre les faits et les principes qui doivent les expliquer ;

(ii) *Principe de dualité*, qui affirme qu'un système de pensée, quel qu'il soit, ne constitue jamais un système achevé, parfait qui rendrait compte de la totalité de l'expérience ;

(iii) *Principe de révisibilité*, qui affirme qu'aucun principe, aucune proposition du système ne se trouve à l'abri de la révision ;

(iv) *Principe de responsabilité*, qui fait de la décision un élément déterminant dans l'élaboration de tout système de pensée.

Au regard de ces principes, la philosophie régressive de Perelman est une dialectique qui conjugue ensemble responsabilité, engagement et liberté dans la construction de la rationalité. Il s'agit d'une rationalité totalement ouverte qui est modeste de la pensée comme il l'affirme en conclusion de son article « *Philosophies premières et philosophie régressive* » : « (...) *un partisan de la philosophie régressive est tenu à une certaine modestie dans*

²⁸³ *Ibid.* p. 163.

²⁸⁴ Philosophe et mathématicien Suisse. Il fut fondateur et président de la Revue *Dialectica*. Perelman a collaboré à cette Revue.

ses affirmations : *l'avenir ne lui appartient pas, sa pensée reste ouverte à l'expérience imprévisible* »²⁸⁵.

Notons d'ailleurs que, fixer le passage de la métaphysique à la rhétorique dans le domaine de la philosophie, fut l'un des grands soucis de Perelman. Il est mort alors qu'il préparait un ouvrage important consacré à ce passage, comme nous le dit Michel Meyer :

« *Perelman nous a quittés soudainement le 22 janvier 1984 alors qu'il s'apprêtait à rédiger la grande synthèse qu'il préparait depuis plusieurs années. Il voulait l'intituler : De la métaphysique à la rhétorique. (...) Ce sur quoi il importe de se pencher est bien plutôt la signification de ce passage de l'ontologie à la rhétorique, dont Perelman voulait faire la clef de voûte de son nouveau travail* »²⁸⁶.

Il est donc clair que Perelman visait à faire de la rhétorique l'avenir de la philosophie. Cet avenir (rhétorique) de la philosophie trouve ses fondements dans un article publié en 1969, dans lequel Perelman reconnaît la solidarité entre philosophie et rhétorique lorsqu'il écrit :

« *Si la philosophie permet de clarifier et de préciser les notions de base de la rhétorique et de la dialectique, la perspective rhétorique permet de mieux comprendre l'entreprise philosophique elle-même, en la définissant en fonction d'une rationalité qui dépasse l'idée de vérité, l'appel à la raison étant compris comme un discours adressé à un auditoire universel* »²⁸⁷.

La rhétorique est ainsi le lieu où la philosophie retrouve le sens de l'engagement, de la responsabilité et de la liberté d'une part, et d'autre part son attachement à la dialectique et à l'humanisme.

Notons par ailleurs que Perelman développe aussi sa théorie de l'argumentation contre la dialectique classique et l'esprit de système en philosophie. Nous savons d'ailleurs que la première révolution perelmanienne a consisté en l'approfondissement de la dialectique d'Aristote, grâce au couplage de la dialectique et de la rhétorique en un champ unique. C'est ce que Perelman a réussi, en faisant que la dialectique cesse d'être théorique et la rhétorique ne se réduise plus à ce discours sur le comportement comme le pensait Aristote. Dialectique et rhétorique ont désormais un statut pratique. C'est la révolution perelmanienne qui fait retrouver à la dialectique son essence dialogique.

IV. *La nouvelle rhétorique comme critique de la preuve*

Dès les premières lignes du *Traité*, Perelman et Olbrechts-Tyteca annoncent leur rupture d'avec la conception de la raison issue de Descartes. C'est dans le cadre de cette rupture qu'ils vont organiser une déconstruction

²⁸⁵ *op. cit.*, p. 177.

²⁸⁶ M. MEYER (éd.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Ed. ULB, Bruxelles, 1986, p. 7.

²⁸⁷ C. PERELMAN, « Rhétorique et philosophie », in *Rhétoriques*, Bruxelles, PUB, 1989, p. 220.

positive des épistémologies dites de la preuve, particulièrement le cartésianisme et le positivisme logique.

Mais quand on sait que Perelman s'est servi de la méthode du droit pour édifier la théorie de l'argumentation, il n'est pas aisé de fixer sa critique sur les épistémologies de la preuve sans dégager la signification de la preuve juridique. Car le droit, mieux la rhétorique juridique, fait aussi recours à la preuve. Cette présence de la preuve dans deux domaines que Perelman veut différents suscite diverses interprétations qui vont jusqu'à conjecturer un « positivisme perelmanien ». Nous voudrions donc ici énoncer ce que Perelman entend par preuve juridique et comment il la distingue de la preuve formelle.

En effet, si la preuve formelle est portée par l'évidence et la méthode déductive, la preuve juridique est construite par un ensemble de présomptions et au moyen d'un dialogue ou d'une procédure qui confronte l'accusation à l'accusé. Il s'agit d'une preuve construite à travers justification et interprétation, dont le juge, au moyen de son intime conviction, mais aussi au regard de la hiérarchie des preuves, statue en dernier ressort sur leur validité. D'ailleurs, Perelman écrit ce qui suit :

« (...) C'est aux parties, et non au juge, à fournir, d'une façon contradictoire, la preuve des faits litigieux, tels qu'ils résultent du contrat judiciaire. En cessant d'être passif, le juge risque de se voir reprocher son manque de neutralité. La preuve judiciaire est libre quand les parties peuvent recourir à tous les moyens susceptibles de former la conviction du juge »²⁸⁸.

Il est donc clair que la preuve juridique est une œuvre de raison et de liberté. Elle s'oppose à la preuve impersonnelle et axiomatisée des épistémologies dites de la preuve ou de la démonstration. C'est Perelman lui-même qui nous avertit sur cette opposition en écrivant :

« Rien de plus opposé à une pareille conception de la preuve que la méthode préconisée par Descartes pour assurer notre savoir (...) Descartes est donc obligé d'écartier tout ce qui n'est qu'opinion, conjecture, présomption, toutes choses contestables étant également incertaines »²⁸⁹.

C'est contre ce rationalisme, contre cette conception de la preuve issue de Descartes et reprise par le positivisme logique, conception qui écarte l'opinion, la conjecture, la présomption, bref le vraisemblable du champ de la rationalité, que va s'ériger la théorie de l'argumentation de Perelman. Pour la théorie de l'argumentation, la méthode de Descartes dépersonnalise et déshumanise l'activité de la connaissance. Elle est une entreprise épistémologique close et infaillible, qui considère que l'erreur est un frein à la connaissance et à la vérité. C'est contre cette épistémologie et

²⁸⁸ C. PERELMAN, « La spécificité de la preuve juridique », in *Justice et raison*, Bruxelles, PUB, 1963, p. 213.

²⁸⁹ *op. cit.*, p. 215.

cette philosophie de la certitude que Perelman édifie son projet en soutenant qu'aucune théorie de l'argumentation ne peut « *se développer si toute preuve est conçue comme réduction à l'évidence* »²⁹⁰. Car pour Perelman, « *Là où s'insère l'évidence rationnelle, l'adhésion de l'esprit semble suspendue à une vérité contraignante et les procédés d'argumentation ne jouent aucun rôle. L'individu avec sa liberté de délibération et de choix, s'efface devant la raison qui le contraint et lui enlève toute possibilité de doute* »²⁹¹.

Il faut, contre Descartes, trouver au doute, à la délibération et au choix un statut de rationalité à partir duquel peut se jouer le sens de l'humanité. Ce souci, cette quête du faillible dans le champ de la rationalité sera au cœur de la critique perelmanienne de Descartes, qui commence par le retournement du système de l'évidence contre son auteur. Ceci, en saisissant l'alternative cardinale au cœur de la méthode de Descartes. En effet, Perelman affirme que malgré lui, en fixant d'un côté le rationnel comme relevant du calculable, de la démonstration et de l'évidence, et de l'autre les forces irrationnelles, les préjugés et les opinions comme des données non calculables qui ne peuvent prétendre à la vérité, Descartes déblayait le champ de l'argumentation dont le « *domaine est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul* »²⁹².

Cette théorie de l'argumentation qui complète celle de la démonstration exige que la compréhension des données scientifiques soit associée à leur interprétation et aux significations qu'on choisit de leur attribuer. Car, nous fait remarquer Perelman :

« *Ce qui caractérise l'activité des créateurs (savants), dans le domaine scientifique, c'est leur réaction devant l'obstacle, devant la difficulté, devant le problème, la manière dont ils aménagent l'ensemble du savoir acquis pour y introduire des éléments nouveaux qui se présentent comme incompatibles avec le système de pensée antérieurement admis* »²⁹³.

On retrouve ici l'intelligence du principe de révisibilité énoncé plus haut, ce que l'on retrouve ici appelé du nom de « *belief revision* »²⁹⁴. Ce principe fonctionne désormais au cœur de la science contemporaine. L'autre foyer de l'épistémologie de la preuve qui est remis en cause par Perelman est le positivisme logique auquel il fut formé.

Le positivisme logique est la pensée du Cercle de Vienne qui travaille à la construction d'un langage unitaire de la science sous le modèle des mathématiques et de la physique, modèle hérité de Frege. C'est la vision formaliste de la pensée qui est ainsi mise en chantier.

²⁹⁰ C. PERELMAN, *Traité de l'argumentation*, p. 5.

²⁹¹ *op. cit.*, p. 1.

²⁹² C. PERELMAN, *Traité*, p. 1.

²⁹³ C. PERELMAN, *Rhétorique et philosophie*, Paris, Vrin, 1962, p. 113.

²⁹⁴ Cf. l'article de M. Nguimbi, *infra*.

Le Cercle de Vienne énonce trois principes auxquels la pensée doit se soumettre :

(i) Le premier principe, est relatif à l'unicité du langage scientifique. Aucune pensée, ne peut prétendre à la scientificité si elle n'est issue de l'expérience et rendue dans un langage formel et formalisable ; (ii) Le deuxième principe dénie à la philosophie et tout savoir se rapprochant d'elle un caractère scientifique. La philosophie n'est qu'un simple outil d'élucidation des propositions de l'expérience dont la tâche de vérification et de validation revient aux sciences formelles ; (iii) Le troisième principe érige l'expérience comme instance de vérification et de signification de tout savoir. Ainsi, une connaissance qui ne supporte pas l'épreuve de l'expérience ne peut être vraie, et par conséquent est dénuée de sens.

Cette conception de la connaissance refuse d'interroger et de dialoguer avec le donné naturel. C'est une connaissance empirique qui ne peut s'ouvrir aux exigences axiologiques, éthiques et métaphysiques nécessaires au fonctionnement plénier de la raison.

La théorie de l'argumentation réintègre la question des valeurs dans le champ de la connaissance et s'oppose à la vision positiviste du monde. Elle invite à une réaction qui va sortir la raison du formalisme et du calcul. En effet, Perelman reproche à la logique formelle de restreindre le champ naturel de la logique aristotélicienne au raisonnement analytique. L'urgence est à faire recouvrir à la logique sa plénitude comme science de raisonnement, d'organon, en s'ouvrant au raisonnement de type non-contraignant à l'œuvre dans la dialectique d'Aristote, partie intégrante de l'*Organon*, et de la *Rhétorique*. Aussi Perelman écrit-il :

*« En voulant réduire la logique à la logique formelle, telle qu'elle se présente dans les raisonnements démonstratifs des mathématiciens, on élabore une discipline d'une beauté et d'une unité indéniables, mais on néglige entièrement la manière dont les hommes raisonnent pour arriver à une décision individuelle ou collective »*²⁹⁵.

Pour réussir ce travail de réorganisation de la logique, Perelman oppose la théorie de l'argumentation à la théorie de la démonstration. Il considère la nouvelle rhétorique, comme une invite à une logique du raisonnement pratique, qui doit signaler les limites et le réductionnisme d'une logique formelle et démonstrative conçue sur le modèle de la raison mathématique.

Cette approche permet de comprendre la particularité des questions pratiques, différentes certes des théorèmes et axiomes mathématiques, mais qui relèvent naturellement de la tradition de la science du raisonnement inaugurée par Aristote. Pour Perelman, il faut ajouter à la logique formelle une logique informelle. C'est ce qu'il souligne en affirmant :

²⁹⁵C. PERELMAN, « Logique formelle, logique juridique », in *Justice et raison, op. cit.*, p. 222.

« Alors que la logique formelle est la logique de la démonstration, la logique informelle est celle de l'argumentation. Alors que la démonstration est correcte ou incorrecte, qu'elle est contraignante dans le premier cas et sans valeur dans le second, (...) dans l'argumentation il ne s'agit pas de montrer, comme dans la démonstration, qu'une qualité objective, telle la vérité, passe des prémisses vers la conclusion, mais que l'on peut faire admettre le caractère raisonnable, acceptable d'une décision, à partir de ce que l'auditoire admet déjà, à partir de thèses auxquelles il adhère avec intensité suffisante »²⁹⁶.

Cette thèse de Perelman révèle la différence qui existe entre les deux versants de la logique traditionnelle, le versant démonstratif contraignant et correct sur lequel s'appuie les épistémologies de la preuve, et le versant argumentatif, fondé sur la force et la pertinence des arguments, et propre à la théorie de l'argumentation, domaine de l'intersubjectivité.

V. Le raisonnable, un concept clé de la théorie de l'argumentation

Nous notons clairement que la théorie de l'argumentation de Perelman propose une nouvelle rationalité qui oppose le rationnel au raisonnable ; le rationnel serait la figure de la raison dans les sciences formelles et le raisonnable sa figure dans les sciences informelles ou humaines.

Dans un article intitulé « *Le rationnel et le raisonnable* » paru dans la Revue *Dialectica*, Perelman écrit :

« L'existence de deux adjectifs 'rationnel' et 'raisonnable', tous deux dérivés d'un même substantif et désignant une conformité avec la raison de ce qu'ils qualifient, ne poserait aucun problème si ces deux termes avaient été interchangeables. Mais, le plus souvent, il n'en est pas ainsi. On comprend l'expression déduction rationnelle conforme aux règles de la logique, mais on ne peut pas parler de déduction raisonnable (...) »²⁹⁷.

De cette citation il se dégage que le rationnel et le raisonnable sont des notions totalement distinctes l'une de l'autre. Il ne serait donc pas heureux d'utiliser les deux termes dans le même registre de pensée. En évoquant la notion de raisonnable en opposition, ou en concurrence, de la notion du rationnel, Perelman pose les jalons de sa pensée qui consiste à distinguer le champ opératoire de la pensée formelle d'avec celui de la pensée informelle, pensée des sciences humaines. C'est une conception qui renouvelle la vision de l'homme et de la rationalité en y intégrant les considérants liés aux émotions et aux passions, au comportement. De telle sorte qu'elle doit s'opposer de « cette vision de l'homme 'rationnel' [qui] sépare la raison des autres facultés humaines et nous présente un être unilatéral,

²⁹⁶ C. PERELMAN, *op cit*, pp. 17-18.

²⁹⁷ C. PERELMAN, « Le rationnel et le raisonnable » in *Dialectica*, p. 699.

fonctionnant comme une mécanique, dépourvue d'humanité et insensible aux réactions de son milieu : c'est le contraire de l'homme raisonnable »²⁹⁸.

Pour Perelman, en fait, l'homme raisonnable serait l'homme du sens commun, l'homme entier qui sait sentir et s'émouvoir face à la réalité que lui communique son milieu ambiant. C'est pour cette raison que le raisonnable est une raison contextualisée et une possibilité de conclusion d'une discussion, lieu du consensus de la raison.

Le raisonnable, qui émerge de cette considération, est donc cette possibilité de saisir le devoir de construire toute communauté au moyen du discours. Elle est culture de dépassement, volonté de confrontation langagière et devoir de compréhension. Ici la raison s'humanise, l'homme devient langage. La société est désormais dialogue. Mais ce dialogue, nous prévient Perelman « (...) *ne doit pas constituer un débat, où les convictions établies et opposées sont défendues par leurs partisans respectifs, mais une discussion, où les interlocuteurs recherchent honnêtement et sans parti pris la meilleure solution d'un problème controversé »²⁹⁹.*

Cette « meilleure solution » est indicative du raisonnable qui jouit d'un statut particulier et qui régule l'ensemble de la réflexion de Perelman. Il est clair que la notion de dialogue que suggèrent le transfert d'adhésion et la confrontation des thèses installe la théorie de l'argumentation dans la sphère de la pratique et des affaires humaines. Car :

« Aujourd'hui que nous avons perdu des illusions du rationalisme et du positivisme et que nous nous rendons compte de l'existence des notions confuses et de l'importance des jugements de valeurs (...) la rhétorique doit redevenir une étude vivante, une technique de l'argumentation dans les affaires humaines et une logique des jugements de valeurs »³⁰⁰.

Ici, Perelman nous avertit de l'existence d'une autre logique, qu'il distingue de la logique formelle, dont l'objet est le jugement des valeurs. Cette logique est dite informelle et ouvre sur l'éthique. C'est la réhabilitation de la philosophie et d'une raison humaine totalement dynamique. C'est ce que soutient Charles Zacharie Bowao, en écrivant ce qui suit :

« Réhabiliter la philosophie, c'est alors revenir à la tradition pratique qui est sa vocation première et exclusive, celle de penser continuellement la condition humaine, de justifier les actions de l'homme au travers des valeurs comme la liberté, la démocratie, le bien, le mal, ...etc. »³⁰¹.

En clair, la notion du raisonnable permet à la théorie de l'argumentation de réconcilier le domaine de la connaissance avec celui de l'action, en considérant qu' « *Il n'y a plus en dernier ressort un critère*

²⁹⁸ *Id.*

²⁹⁹ C. PERELMAN, *Traité*, p. 49.

³⁰⁰ *Rhétorique et philosophie, op. cit.*, p. 41.

³⁰¹ C. Z. BOWAO, « De l'argumentation : une quête de fondement », in *Autour de la méthode*, S.B Diagne (sous la dir. de), Dakar, PUD, 1995, pp. 102-103.

impersonnel –une nature, une évidence, un calcul automatique– qui dispense le chercheur de prendre ses responsabilités. L’activité scientifique se présente sur une tout autre lumière »³⁰².

La notion de responsabilité, mise en exergue ouvre sur la liberté humaine, condition d’exercice de tout choix raisonnable. Elle certifie qu’aucun énoncé scientifique ne peut jouir définitivement d’un accord universel et non controversé, s’il n’engage son auteur et n’acquiert l’accord de l’auditoire. L’argumentation vise le choix entre les possibles. Elle appelle à la justification et à la délibération. Elle est le devoir de motiver et conscience de remise en cause qui permettent d’évoquer le rôle de l’auditoire dans la constitution du raisonnable.

La notion d’auditoire est aussi centrale dans la philosophie de Perelman. Elle est peut-être l’une des notions fondamentales de sa philosophie. Cette notion quasi controversée mais essentielle renvoie à la communauté, à l’ensemble de ceux que l’orateur veut convaincre. L’auditoire est l’ensemble « *constitué par chacun, à partir de ce qu’il sait de ses semblables, de manière à transcender les quelques oppositions dont il a conscience* »³⁰³.

Cette citation suggère une éthique du dialogue qui vise à établir le raisonnable et non à donner raison. Cette éthique est recherche de l’intérêt général à travers l’accord de l’auditoire auquel il s’adresse. Il s’agit d’un jeu complexe, mais productif entre l’orateur et son auditoire fondé sur la liberté et le devoir de bonne foi.

La notion d’« adhésion » couplée à celle d’« auditoire universel » réalise, du point de vue historique, un retour à l’Agora grec, où la parole était l’outil fondateur de la société.

Du point de vue philosophique, la théorie de l’argumentation ouvre sur un nouveau type de rationalité qui libère des clivages du positivisme, du rationalisme, de l’empirisme, du relativisme et du scepticisme. Elle consacre le pluralisme philosophique et la rationalité ouverte, déjà diffus dans le principe moteur de la contradiction en philosophie. N’oublions pas que c’est le problème du désaccord en philosophie qui est au cœur de la pensée de Perelman.

La rationalité ouverte et l’exigence d’argumenter offrent à la philosophie les moyens discursifs pour poser et répondre aux questions éthiques de notre temps. Perelman soutient d’ailleurs : « *Seule une théorie de l’argumentation, philosophiquement élaborée, nous permettra, je l’espère, de reconnaître, entre l’évident et l’irrationnel, l’existence d’une voie intermédiaire, qui est le chemin difficile et mal tracé du raisonnable* »³⁰⁴.

³⁰²C. PERELMAN, *Rhétorique et ...*, op. cit., p. 114.

³⁰³C. PERELMAN, *Traité*, op. cit., p. 43.

³⁰⁴C. PERELMAN, *Rhétoriques*, op. cit., p. 255.

De telle sorte que c'est en se réappropriant l'existence comme problème fondamental de sa réflexion, que la philosophie redevient questionnement. Elle interroge la valeur, l'être-ensemble et le sens de la vie. Elle offre des réponses aléatoires, mais raisonnables car constitutives de cette rationalité ouverte qu'exige l'apport de la rhétorique à la philosophie. Le raisonnable est donc cette notion qui nous communique le sens d'une éthique de l'argumentation comme humanisme.

VI. *Pour une approche éthique de « l'auditoire universel »*

L'auditoire universel, nous l'avons indiqué *supra*, est la notion la plus controversée de la pensée de Perelman. D'aucuns, comme le philosophe canadien Guy Bouchard, estiment que le recours à la notion d'auditoire universel est « *une pétition de principe* »³⁰⁵ qui fonctionnerait à l'intérieur même du « système » de Perelman.

Nous ne souhaitons pas ici reprendre toute la controverse qui se dégage autour de la notion d'auditoire universel. Cette controverse, de notre point de vue, pourrait convenir à la fécondité de la notion elle-même.

Nous proposons ici de lire l'« auditoire universel » comme le lieu où la théorie de l'argumentation rencontre l'humanisme. Dans un chapitre du *Champ de l'argumentation*, Perelman écrit :

« *C'est l'idéal philosophique par excellence de ne se servir –je crois qu'on pourrait même y trouver une définition de la philosophie– que d'arguments qui seraient conformes à l'impératif catégorique de Kant : il ne faudrait utiliser, dans un raisonnement philosophique, que des arguments qui pourraient valoir pour une universalité des esprits* »³⁰⁶.

C'est de l'impératif catégorique de Kant, qui est expressive de l'humanisme, que procède l'éthique humaniste de Perelman.

Abordant la question de l'auditoire universel, Guillaume Vannier estime qu'elle constitue « *l'aboutissement de la Nouvelle rhétorique, car elle permet de considérer la rationalité philosophique sous l'angle rhétorique* »³⁰⁷. Il prescrit à l'auditoire universel une double fonction : idéale et critique. Dans le premier cas, cette fonction permet à l'auditoire universel d'être l'instrument à partir duquel on peut étendre indéfiniment la prétention de la rationalité sans la figer en une instance donnée. Dans le second cas, cette fonction permet à l'auditoire universel de fonctionner comme l'instance régulatrice de la raison.

³⁰⁵ G. BOUCHARD, « Le recours à l'auditoire universel implique-t-il une pétition de principe? », in *Philosophiques*, vol.7, n°2, 1980, pp.161-188. A travers cet article au titre édifiant, Bouchard répond positivement à la question que pose ce titre.

³⁰⁶ C. PERELMAN, « L'idéal de rationalité et la règle de justice », in *Champ de l'argumentation*, p. 300.

³⁰⁷ G. VANNIER, *Argumentation et droit. Introduction à la Nouvelle Rhétorique de Perelman*, PUF, Coll. « L'interrogation philosophique », PUF, 2001, p. 84.

Pour Perelman, l'auditoire universel serait un idéal effectif. Il s'agit d'une attente, et non d'un constat. C'est l'ouverture à l'humanisme. C'est le lieu où la logique devient éthique. C'est l'humanisme de Perelman.

Si nous considérons cette approche de l'auditoire universel, nous ne pouvons pas refuser de le concevoir comme le lieu où la raison tolère la déraison.

Par ailleurs, l'auditoire universel peut se lire comme défi, c'est-à-dire comme une quête existentielle qui, à la fin, ouvre la pensée de Perelman à la pragmatique. Toutefois, ce caractère idéal ne définit pas l'auditoire universel comme une fin en soi, une finalité ontologique ou axiologique de l'humanité. C'est une « quête de fondement », pour reprendre Charles Zacharie Bowao ; quête de fondement dont le sens de l'inachèvement est constitutif de notre humanité. C'est le lieu métalogue où l'agir humain s'assume comme éthique.

Conclusion

La philosophie de Perelman, avons-nous dit d'entrée de jeu, est très mal connue. Pourtant les concepts et instruments philosophiques que mobilise l'ensemble de la réflexion du philosophe belge offrent aux penseurs et particulièrement aux philosophes contemporains un moyen indéniable pour penser la rationalité non classique.

Si les lecteurs de ces « Chemins de Perelman » réussissent à construire une nouvelle relation avec le penseur belge et sa philosophie, le but de cet article serait atteint. Dans l'autre cas, il ne serait pas regrettable que cet article ne puisse pas favoriser une véritable relation entre Perelman et le lecteur. C'est oser de croire que ces quelques pages peuvent dégager toute la puissance d'une œuvre colossale de plus de cent titres, articles et ouvrages confondus.

A la vérité, la pensée de Perelman éveille en nous un nouveau rapport à la logique et au réel dans sa globalité. Elle implique d'intégrer la dialogique dans l'appréhension du réel. Comme nous l'indique ici Perelman : « *Si notre siècle doit se dégager du positivisme, il a besoin d'instruments qui lui permettent de comprendre ce qui constitue le réel humain. (...) Nous croyons que c'est une théorie de la connaissance, qui correspond à ce climat de la philosophie contemporaine (...)* »³⁰⁸.

C'est ici tout l'horizon de la pensée de Perelman qui est élargué. Il faut se libérer du positivisme, à partir de la théorie de l'argumentation, pour construire l'humanisme. De la critique du positivisme doit procéder l'éthique. Tel est le sens vectoriel de ces « chemins de Perelman ».

³⁰⁸ C. PERELMAN, *Rhétorique et philosophie, op. cit.*, p. 43.

Indications bibliographiques

- BOUCHARD (Guy), (1980), « Le recours à l'auditoire universel implique-t-il une pétition de principe? », in *Revue Philosophiques*, vol. 7, N°2, pp.161-188.
- BOWAO (Charles Zacharie), (1995), « De l'argumentation : une quête de fondement », in *Autour de la méthode* (sous la direction de) Diagne Souleymane Bachir, P.U.D, Dakar.
- BUFFON (Bertrand), (2002), *La parole persuasive*, P.U.F, Paris.
- MEYER (Michel), 2000, *De la métaphysique à la rhétorique*, Editions de l'ULB, Bruxelles.
- PERELMAN (Chaïm),
- (1962), *Rhétorique et philosophie*, PUF, Paris.
 - (1963), *Justice et raison*, P.U.B, Bruxelles.
 - (1970), *Champ de l'argumentation*, P.U.B, Bruxelles.
 - (1989), *Rhétoriques*, Editions de l'ULB, Bruxelles.
 - (1990), *Ethique et droit*, Editions de l'ULB, Bruxelles.
 - (2000), *Traité de l'argumentation*, PUB, Bruxelles.
 - « Le rationnel et le raisonnable », in *Dialectica*, pp. 699-704.
- VANNIER (Guillaume), (2001), *Argumentation et droit. Introduction à la Nouvelle Rhétorique de Perelman*, coll. Interrogation philosophique, P.U.F, Paris.

La critique du langage chez Ludwig Wittgenstein

Miser Ondzé Yandza

Introduction

La notion dont il est question ici est, à n'en point douter, celle du « langage ». Elle s'inscrit dans la perspective de la philosophie analytique, une orientation nouvelle de la philosophie au XX^e siècle dont la vocation principale consiste à ramener les problèmes philosophiques aux problèmes essentiellement linguistiques. Il s'agit donc de montrer comment la philosophie change d'orientation avec Wittgenstein à partir du moment où il pense que « *Toute philosophie est critique du langage* »³⁰⁹. Pareille orientation tient lieu d'un renversement épistémologique dans la mesure où, la philosophie, depuis l'antiquité jusqu'à la fin du XIX^e siècle, n'avait jamais accordé un intérêt si particulier au langage comme le fait Wittgenstein. Par critique du langage on entend ainsi, l'idée d'une analyse logique du langage philosophique et naturel. C'est donc une telle orientation toute particulière qu'elle soit qui a fait que l'on puisse considérer Wittgenstein comme l'un des initiateurs de la philosophie analytique. A ce sujet, Michael Dummett n'a pas manqué de préciser que « *Le tournant linguistique de Frege à Quine en passant par Wittgenstein et le néopositivisme a fait apparaître les problèmes philosophiques comme étant essentiellement des problèmes linguistiques* »³¹⁰.

Wittgenstein est donc compté parmi les précurseurs de la philosophie analytique, l'un des courants philosophiques du XX^e siècle qui oriente le destin de la philosophie vers une analyse logique du langage. C'est en raison de cette prédilection faite au langage qui fait la différence entre la pensée de Wittgenstein et celles de ses prédécesseurs comme Platon, Aristote, par exemple, qui focalisaient leurs pensées autour du problème de l'Être. On peut aussi parler de la philosophie phénoménologique issue de Husserl et qui partage la même époque avec la philosophie analytique dont Wittgenstein est l'un des initiateurs. Dans cette même perspective, Michael Dummett écrit : « *Ce qui distingue la philosophie analytique en ses divers aspects d'autres courants philosophiques, c'est en premier lieu la conviction qu'une analyse philosophique du langage peut conduire à une explication philosophique de la pensée, et en second lieu la conviction que c'est là la seule façon de parvenir à une explication globale* »³¹¹.

Le caractère analytique de ce courant s'explique par le fait qu'il n'a pas d'autre chose à faire que d'analyser logiquement le langage. Le langage devient ainsi l'objet d'étude de la philosophie. Cela montre qu'une analyse

³⁰⁹ L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, traduit de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, § 4.0031, p. 72.

³¹⁰ M. DUMMETT, *Les origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 13.

³¹¹ *Ibid.*

logique du langage peut permettre à la philosophie de parvenir à une explication scientifique de la réalité. Ainsi se pose donc un problème de rigueur et de clarté du langage philosophique et même naturel dans la philosophie analytique et partant, dans l'œuvre de Wittgenstein. Ce faisant, cette réflexion s'inscrit respectivement dans les deux périodes essentielles qui constituent l'œuvre de Wittgenstein à savoir : la première période immanente au *Tractatus logico-philosophicus*, centrée sur la conception selon laquelle, le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée au moyen du langage. Pendant cette période, Wittgenstein développe une conception du langage qu'on appelle philosophie de la logique dans la mesure où elle vise à donner une structure scientifique au langage philosophique. On l'appelle encore philosophie du langage scientifique. Car elle détermine les modalités à partir desquelles un langage philosophique peut devenir un langage scientifique digne de ce nom, capable de démontrer logiquement ses affirmations. La deuxième période de la pensée de Wittgenstein, comme le pense Gilbert Hottois, est constituée « *des difficultés et des apories philosophiques non résolues du Tractatus logico-philosophicus, difficultés et apories justement suscitées par les prétentions totalitaires de la logique classique* »³¹². La seconde période de la pensée de Wittgenstein est donc un moment à partir duquel ce dernier essaie d'aller au-delà de la logique classique, pour considérer les énoncés constitutifs du langage naturel. Ici, Wittgenstein entreprend une théorie de jeux de langage qui consacre cette période à une philosophie du langage ordinaire.

Si dans la première période de son œuvre Wittgenstein avait la ferme conviction selon laquelle, seules les propositions constituent le langage, dans la deuxième période de son œuvre philosophique, il parvient à reconnaître les mots comme étant aussi des expressions linguistiques qui remplissent, elles aussi, plusieurs fonctions. Il reconnaît donc que, si certaines propositions sont employées pour représenter des faits, d'autres le sont pour commander, questionner, prier, remercier, maudire, etc. Cette reconnaissance de la flexibilité et de la variabilité du langage est exprimée dans les *Investigations philosophiques*, ouvrage publié à titre posthume en 1953, c'est-à-dire deux ans après la mort de Wittgenstein.

Ce faisant, la critique du langage que nous voulons élaborer par l'intermédiaire de la pensée de Wittgenstein se situe dans cette double répartition de la pensée de l'auteur et qui constitue l'une des questions majeures de son œuvre et même de son époque. Dès lors, la problématique de notre sujet de réflexion se résume à partir de l'interrogation suivante : pourquoi et dans quelle mesure la critique wittgensteinienne du langage donne-t-elle lieu à une nouvelle philosophie ? Pour y répondre, nous empruntons une démarche analytico-critique. Ainsi, après une brève esquisse de présentation du langage, nous essayerons de montrer comment

³¹² G. HOTTOIS, *Penser la logique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002, p. 146.

Wittgenstein procède à la critique du langage, et, nous allons méthodiquement faire une analyse critique de cette critique wittgensteinienne du langage.

I. Du langage philosophique au langage scientifique

Il s'agit ici de montrer comment le langage philosophique cesse d'être un langage qui se fonde essentiellement sur la parole, pour devenir un langage à la fois écrit et parlé. Il est donc question de montrer le passage d'un langage de type métaphysique à un langage de type logique. Ce moment s'exprime clairement entre la conception platonicienne du langage et la conception wittgensteinienne du langage en passant par celle d'Aristote et celle de Frege. En effet, si pour Platon³¹³ le langage philosophique le plus efficace c'est celui qui se fonde sur la parole au détriment de l'écriture, cela n'est pas le cas chez Aristote ni même chez les logiciens modernes comme Frege et Wittgenstein. Pour Platon, qui est considéré par Jacques Derrida comme le père du logocentrisme occidental, la parole va de soi pour le langage philosophique. Platon accorde donc le primat à la parole au détriment de l'écriture. Il estime que lorsque le discours philosophique est oral, il est plus facile de corriger une erreur. Cela suppose en revanche qu'il est plus difficile de porter secours au langage écrit si jamais celui-ci venait de souffrir d'un contre sens. La conséquence métathéorique d'une telle conception est de rendre le langage philosophique plus abstrait et flou. C'est pour sortir le langage philosophique de cette impasse dans laquelle l'a embrumé Platon qu'Aristote³¹⁴ parvient à élaborer le langage syllogistique à partir duquel l'exigence de la correspondance nécessaire entre le langage et la réalité est le premier critère que tout discours philosophique est tenu de respecter, pour qu'il devienne plus clair et plus précis.

Tout porte à croire que c'est avec Aristote que la conception du langage philosophique comme compréhension logique de la réalité est élaborée pour la première fois. Aristote a donc le privilège d'être le premier philosophe qui a mis au jour un système symbolique à partir duquel le langage philosophique se différencie des autres types de langage comme celui des sophistes. En d'autres termes, la syllogistique aristotélicienne est le premier type de langage qui donne un statut scientifique à la philosophie.

On peut donc retenir qu'à la différence de Platon, qui développe une conception du langage exclusivement métaphysique, Aristote parvient à concilier le langage avec la réalité pour donner un statut scientifique au langage philosophique. Le statut scientifique du langage est rendu possible par le raisonnement syllogistique dont l'exigence fondamentale est celle de se toujours rapporter à la réalité. C'est pourquoi, l'on parlera d'un réalisme

³¹³ PLATON, *Phédon*, 100d, 5.

³¹⁴ ARISTOTE, *Organon III : Les Premiers Analytiques*, traduction de Jean Tricot Paris, Vrin, 2001.

de type métaphysique chez Platon tandis que chez Aristote, on parlera d'un réalisme de type sémantique. C'est ce type de réalisme que prône Aristote qui sera récupéré par Frege qui, à son tour va élaborer une conception du langage essentiellement symbolique, qui accorde plus d'intérêt à la dimension formelle du langage dans son accord avec la réalité comme l'avait fait Aristote. Frege est donc le premier philosophe au XX^e siècle qui a eu le privilège de mettre au jour une conception du langage qui oriente la philosophie dans une nouvelle voie insoupçonnée jusque-là. Il s'agit ici de la voie de la philosophie analytique, ce courant philosophique né au début du XX^e siècle dont la vocation principale est de ramener les problèmes philosophiques aux problèmes essentiellement logiques de sorte qu'une analyse logique du langage puisse nous conduire à une explication claire et distincte de la réalité. C'est en vertu de ce rôle fondamental que joue le langage dans la communication des pensées en vue de comprendre scientifiquement le réel que Frege écrit : « *Les ressources du langage ne laissent pas d'étonner. Avec un petit nombre de syllabes, il exprime un nombre infini de pensées. Qu'un citoyen de ce monde vienne à former pour la première fois une pensée, le langage lui trouve un vêtement sans lequel un autre homme, pour qui cette pensée est totalement nouvelle, la reconnaîtra* »³¹⁵.

Le langage devient ainsi un instrument de communication sociale. C'est un véhicule de la pensée. C'est aussi un moyen qui nous permette de connaître l'autre. Cela signifie que sans le langage, on ne peut pas accéder à la pensée de l'autre. Tout porte à croire que tout l'héritage culturel ne se transmet qu'au moyen du langage. Dès lors, le langage devient un élément essentiel sans lequel on ne peut pas penser le développement de l'humanité. Par conséquent, il convient de retenir à la lumière de ce qui précède que le langage humain peut être appréhendé en deux phases. La première phase est celle qui consiste à réduire le langage à un instrument de communication au sein d'une société usant d'un même système de signes. Ici, le langage se confond à la langue (français, anglais,...). La deuxième phase est celle qui transcende toutes les différences sociales et prend en compte ce qui est commun à tous ces langages et nous permet d'exprimer de façon scientifique nos pensées indépendamment de nos appartenances ethnologiques ou claniques. C'est la phase du langage scientifique qui prône l'universel. C'est donc à partir de cette deuxième phase du langage que nous allons tenter de comprendre la raison qui fonde la critique wittgensteinienne du langage naturel ou ordinaire comme le français, l'anglais, d'une part, et le langage philosophique ou métaphysique d'autre part en vue de circonscrire un langage de type scientifique comme l'avait déjà fait son prédécesseur Frege.

³¹⁵ G. FREGE, *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 214.

II. La critique wittgensteinienne du langage

Après avoir donné quelques éclaircissements sur la notion de langage, nous allons maintenant montrer pourquoi et comment Wittgenstein critique d'un côté le langage naturel et de l'autre le langage philosophique ou métaphysique d'obédience platonicienne qui paraît comme un enrichissement conservateur du langage naturel. Toutefois, la critique du langage que nous allons entreprendre ici, se rattachera à l'ordre de la pensée de Wittgenstein, celle qui se donne à lire généralement en deux grands moments dont le premier est celui de la philosophie de la logique ou philosophie du langage scientifique, et le deuxième celui de la philosophie du langage ordinaire ou théorie des jeux de langage. Si le premier moment prend corps dans le *Tractatus logico-philosophicus*, ouvrage de Wittgenstein publié en 1921, le second moment prend alors corps dans les *Investigations philosophiques*, ouvrage publié en 1953. Dès lors, le premier moment de notre analyse qui montre comment Wittgenstein s'en prend au langage de la philosophie traditionnelle s'annonce à partir de l'orientation première que celui-ci donne au *Tractatus logico-philosophicus* en ces termes : « *Le livre traite de problèmes de philosophie et, comme je le crois, montre que la formulation de ces problèmes repose sur un malentendu de la logique de notre langage* »³¹⁶.

Le problème majeur de Wittgenstein est celui de procéder à une analyse logique du langage. Cela prouve que le langage philosophique manque de base logique assez rigoureuse pour qu'il gagne en rigueur, en précision et en clarté. Le langage philosophique ne s'appuie sur aucune base logique pour établir le plus clairement possible la relation qui existe entre ce qu'il dit et la réalité dont il parle. C'est dans cette perspective que Wittgenstein écrit : « *La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites sur des matières philosophiques sont non pas fausses, mais dépourvues de sens* »³¹⁷.

Wittgenstein montre que les propositions en tant qu'éléments constitutifs du langage sont dépourvues de sens dans la mesure où elles échappent aux règles logiques qui permettent de déterminer le sens d'une proposition, c'est-à-dire qu'on ne peut pas déterminer à quel moment une proposition philosophique d'obédience métaphysique est vraie et à quel moment elle est fausse. Pareille conception montre que le langage philosophique est jusque-là dominé par la grammaire des langues naturelles. Les énoncés philosophiques font abstraction de la rigueur logique pour ne tenir compte que de l'application des règles de la grammaire des langues naturelles ou ordinaires. Cela a pour conséquence de faire de la philosophie une discipline moins rigoureuse, moins scientifique, car elle est incapable de

³¹⁶ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de l'allemand par P. Klossowski ; introduction de B. Russel, notes d'Aimé Potri ; Paris, Gallimard, 1961, p. 39.

³¹⁷ *Ibid.*, § 4.0031, p. 72.

démontrer ce qu'elle affirme. La critique du langage philosophique s'explique ainsi à partir de la nouvelle orientation que Wittgenstein assigne à la philosophie, celle d'être une activité de clarification du langage au moyen d'une analyse logique rigoureuse. Pareille orientation donne à la philosophie un statut essentiellement analytique. La philosophie devient une analyse logique du langage en vue d'éclairer la pensée. Wittgenstein veut donc sortir le langage philosophique de l'emprise de la grammaire des langues naturelles pour lui conférer un statut purement logique. Le statut logique du langage philosophique se donne à lire à partir des termes suivants : « *Le tableau représente le fait dans l'espace logique, l'existence et la non-existence des états de choses* »³¹⁸.

Ici, le langage philosophique devient un langage représentatif. Il a pour but de représenter les états de choses dans un tableau logique. Tout se passe comme si le tableau logique devient élément essentiel sur lequel, le langage philosophique doit se fonder pour mériter le statut de science rigoureuse, mais non pas une science de la nature. Ainsi, écrit-il : « *La philosophie n'est aucune des sciences de la nature. Le mot 'philosophie' doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous, mais non pas à côté des sciences de la nature. Le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée* »³¹⁹.

Ainsi se dégage à nouveaux frais le statut épistémologique de la philosophie. On peut dire qu'avant Wittgenstein, la philosophie avait tendance à se confondre avec les sciences de la nature, dans la mesure où elle se contentait de rechercher un élément premier qui serait à l'origine du monde. On parlerait ici de la philosophie présocratique, comme celle d'Héraclite qui pense que le feu est l'élément qui serait à l'origine du monde. En outre, la philosophie se réduisait à une science de la nature dans la mesure où, elle avait pour but de comprendre le monde à partir de ce qui existe. C'est le cas de l'analyse du *Dasein*, en tant que l'être là qu'entreprend Heidegger. On constate jusque-là que l'analyse logique du langage n'était pas une préoccupation majeure pour les philosophes. Par le biais de ce propos, Wittgenstein remet en cause une telle tradition qui a rendu le langage philosophique dépourvu de sens, dans la mesure où elle ne tenait compte d'aucune règle logique pour construire son discours. Dans cette tradition, le discours philosophique faisait abstraction des lois de l'être vrai dont la logique a la tâche de la mise en œuvre. Le discours philosophique d'obédience métaphysique est composé de concepts troubles et flous comme : *l'Être, le Non-Être, l'Etant*, etc. Wittgenstein récuse donc un langage composé de tels concepts et confie une nouvelle tâche à la philosophie, celle de clarifier le discours. Dans cette même perspective, il écrit : « *La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité. Une œuvre*

³¹⁸*Ibid.*, § 2.11, p. 50.

³¹⁹*Ibid.*, § 4.111-§ 4.112, p. 82.

philosophique consiste essentiellement en élucidations. Le résultat de la philosophie n'est pas un nombre de 'propositions philosophiques', mais le fait que des propositions s'éclaircissent. La philosophie a pour but de rendre claires et de limiter rigoureusement les pensées qui autrement, pour ainsi dire, sont troubles et floues »³²⁰.

La clarté du discours philosophique dont il est question ici, trouve sa réponse dans la relation que Wittgenstein établit entre la proposition en tant que représentation de la réalité, et aussi bien, entre la réalité et le tableau qui est son image logique. Mais il convient de préciser que la notion d'image est prise ici dans un sens structural. Car Wittgenstein veut avant tout éviter que l'on considère la forme logique comme un constituant de la proposition. Il s'agit simplement d'un problème de changement de niveau de langage. Si avec la proposition exprimée en langage naturel on est au niveau de la langue-objet, avec la transcription symbolique de la proposition et son interprétation dans un tableau, l'on se situera alors en méta-langue. Le tableau devient un moment de la formalisation de la proposition exprimée en langage ordinaire. C'est ainsi qu'il parvient à mettre au jour la méthode de tableau de vérité que l'on considère jusqu'aujourd'hui comme l'une des procédures de démonstration logique les plus rigoureuses et les plus claires. C'est ce qui fait dire à Gilbert Hottois que « *Techniquement, le sens d'une proposition se montre dans la table (ou tableau) de vérité, dont on attribue parfois l'invention à Wittgenstein* ».

Ce propos montre que Wittgenstein a apporté quelque chose de nouveau dans l'histoire de la logique. Il s'agit bien de la méthode de tableau de vérité que nous pratiquons aujourd'hui. Cette procédure peut permettre au philosophe de faire face à quelques équivocités du langage naturel en se situant à un niveau supérieur du langage formel afin de rendre le langage philosophique davantage scientifique. A partir d'une telle invention, on peut dire que Wittgenstein avait déjà posé à sa manière les bases susceptibles de faire de la logique une science de la décision. C'est ainsi qu'en examinant la question de savoir si la logique peut se constituer en une science de la décision, c'est-à-dire, qu'une attitude qui renvoie au fait pour une discipline d'accorder une place essentielle à la rigueur et à la clarté dans son raisonnement. Pour rendre plus pratique cette affirmation, on peut prendre l'exemple suivant : Soit l'argument : « Si les congolais sont unis, alors les conflits vont disparaître et les richesses naturelles vont profiter à tous. Or les Congolais ne sont pas unis. Par conséquent, les conflits ne vont pas disparaître et les richesses naturelles ne profiteront pas à tous ».

Questions :

- 1- Transcrire symboliquement l'argument.
- 2- L'analyser par la méthode des tableaux de vérité

³²⁰*Ibid.*

3- Apprécier le résultat obtenu.

Solution :

1- Transcription symbolique de l'argument

a- Identification des atomes ou propositions simples.

(i) Les Congolais sont unis : p

(ii) Les conflits vont disparaître : q

(iii) Les richesses naturelles vont profiter à tous : r

b- Identification des connecteurs logiques.

\rightarrow ; \wedge .

c- Identification des hypothèses et de la conclusion.

H : $(p \rightarrow q) \wedge r$; C : $(\neg p \rightarrow \neg q) \wedge \neg r$

D'où l'équation suivante :

$$(p \rightarrow q) \wedge r \stackrel{?}{\not\vdash} (\neg p \rightarrow \neg q) \wedge \neg r$$

2- Tableau de vérité :

p	q	r	$\neg p$	$\neg q$	$\neg r$	$p \rightarrow q$	$(p \rightarrow q) \wedge r$	$\neg p \rightarrow \neg q$	$(\neg p \rightarrow \neg q) \wedge \neg r$
V	V	V	F	F	F	V	V	V	F
V	V	F	F	F	V	V	F	V	V
V	F	V	F	V	F	F	F	V	F
V	F	F	F	V	V	F	F	V	V
F	V	V	V	F	F	V	V	F	F
F	V	F	V	F	V	V	F	F	F
F	F	V	V	V	F	V	V	V	F
F	F	F	V	V	V	V	F	V	V

Appréciation :

Au terme d'une analyse par la méthode des matrices ou méthode des tableaux de vérité, l'argument est invalide. En d'autres termes, la déduction est illégitime. D'où :

$$(p \rightarrow q) \wedge r \not\vdash (\neg p \rightarrow \neg q) \wedge \neg r$$

De ce calcul logique, on comprend que le langage philosophique gagnerait en clarté et en précision s'il venait de subir une analyse logique. Une telle pratique peut permettre à la philosophie de devenir une discipline à partir de laquelle la discussion rationnelle prend corps.

Dès lors, les raisonnements philosophiques deviennent de plus en plus objectifs dans la mesure où ils ne sont pas validés par un seul individu, mais

plutôt par toute une communauté scientifique. L'analyse logique a donc pour souci particulier de rendre les vérités philosophiques conventionnelles et non pas individualistes parce que subjectives. La méthode des tableaux de vérité qui nous a permis d'analyser logiquement l'argument ci-dessus s'inscrit dans le cadre de la logique classique, celle qui ne reconnaît que deux valeurs de vérité de base (le vrai et le faux). Cette méthode suppose avant tout, la mise en œuvre de l'hypothèse de récurrence qui consiste à élever le nombre de propositions simples ou atomiques de la formule à analyser, à la puissance (n) en se fondant sur la valeur (2) des valeurs de vérité de base (2^n). C'est en appliquant cette exigence que, pour les trois propositions atomiques ou simples (p, q, r), nous avons construit un tableau ayant huit (8) possibilités de combinaisons des valeurs de vérité et chaque atome tend quatre fois vers le vrai et quatre fois vers le faux. Outre cela, on a pu utiliser trois connecteurs logiques dont deux sont appelés connecteurs binaires et un autre est appelé connecteur unaire. Comme connecteurs binaires, il s'est agi du connecteur de l'implication matérielle ou conditionnelle (\rightarrow) rendue par l'expression « si..., alors » et celui de la conjonction (\wedge) rendue par l'expression « et ». Le seul connecteur unaire mis en jeu est celui de la négation (\neg).

Les connecteurs binaires comme l'implication conditionnelle (\rightarrow) et la conjonction (\wedge) jouent dans le calcul interpropositionnel deux rôles respectifs. Premièrement, ils relient les propositions simples ou les propositions complexes et, deuxièmement, ils jouent le rôle de foncteurs de vérité. Un connecteur logique binaire est foncteur de vérité lorsque la manière dont il est défini se répercute sur la nature de la proposition. Par exemple : dans la proposition ($p \rightarrow q$), le connecteur de l'implication matérielle, non seulement relie les propositions (p) et (q), mais aussi permet de déterminer la valeur logique de cette proposition complexe ou moléculaire. Cependant, ce même connecteur de l'implication n'est pas foncteur de vérité dans la proposition ($p \rightarrow q$) \wedge r . Ici, c'est le connecteur de la conjonction qui devient foncteur de vérité parce qu'il est le connecteur principal de cette proposition et, c'est lui qui répercute son statut à la formule entière. Il convient aussi de noter que, bien que le connecteur de la négation opère sur une seule proposition, il est aussi un foncteur de vérité dans la mesure où il altère la valeur de vérité de la proposition initiale. C'est dans cette perspective que Robert Blanché écrit : « *Il existe un foncteur de vérité très usuel qui opère sur une seule proposition, de façon qu'après cette opération elle devienne fausse si elle était vraie, et vraie si elle était fausse, bref de façon à alterner sa valeur. Cet opérateur unipropositionnel, c'est la négation. La négation est bien un foncteur de vérité* »³²¹.

³²¹ R. BLANCHE, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1968, pp. 40-41.

Ce propos se justifie dans le tableau de vérité ci-dessus, notamment entre les propositions p et $\neg p$; q et $\neg q$; r et $\neg r$. On constate que lorsque l'une d'entre elles est vraie, l'autre est forcément fautive et inversement. Au-delà des connecteurs logiques, on note également l'utilisation du symbole de la déduction sémantique (\vDash) dont le statut est indiqué par Souleymane Bachir Diagne en ces termes : « *Le symbole \vDash appartient à la métalangue et non au langage-objet* »³²².

Le symbole \vDash , appelé symbole de la déduction sémantique, permet de décider sémantiquement sur la valeur logique d'une équation que l'on vient de démontrer. Lorsqu'on le place devant une formule du genre $\vDash (p \wedge q)$, cela signifie que cette formule est une tautologie ou formule toujours vraie en langue-objet. Pour le dire autrement, cette formule est déductible en soi. En revanche, si l'on note : $\not\vDash (p \rightarrow \neg q)$, cela suppose que la formule est une antilogie, c'est-à-dire, soit une formule toujours fautive en langue-objet (une contradictoire) ; soit une formule tantôt vraie tantôt fautive en langue-objet (une synthétique). C'est le cas le plus instructif du résultat obtenu après l'analyse d'argument ci-dessus effectuée. Par conséquent, le calcul logique par le biais de la méthode de tableau de vérité, se développe en deux niveaux de langage bien distinct : le langage-objet et le métalangage. Le langage-objet, ou langue-objet, est le premier niveau d'effectuation des opérations logiques en appliquant toutes les règles logiques possibles, tandis que le métalangage ou métalangue est le niveau supérieur qui consiste à apprécier les résultats des opérations effectuées en langue-objet. Pour le cas de la méthode des matrices ou tableaux de vérité qui est une méthode de démonstration strictement sémantique, le passage de la langue-objet à la métalangue est signifié par l'utilisation du symbole de la déduction sémantique noté : \vDash . C'est en adoptant ce type de langage logique que la philosophie peut devenir une discipline scientifique.

Par conséquent, il convient de retenir que la critique wittgensteinienne du langage philosophique traduit le désir de faire du langage philosophique un langage scientifique digne de ce nom. Il s'agit non pas de montrer que les énoncés philosophiques sont faux, mais simplement dépourvus de sens, dans la mesure où ces énoncés-là ne décrivent aucun fait de la réalité. On ne sait pas à quel moment ils peuvent être vrais et à quel moment ils peuvent être faux. Au-delà de ce manquement, le langage philosophique souffre d'un mauvais usage des règles de la logique. Dès lors, le langage philosophique est loin de se construire en un langage scientifique qui se situe au-delà de toute subjectivité. Ce faisant, le calcul logique par le biais de la méthode des tableaux de vérité constitue un outil efficace permettant ainsi au philosophe de construire des raisonnements dont on peut vérifier la véracité ou la fausseté. C'est ainsi que la pensée philosophique pourra dépasser l'étape de la pensée subjective, pour devenir une pensée objective, parce que logique,

³²² S. B. DIAGNE, *Logique pour philosophes*, Dakar, N.E.A S., 1991, p. 38.

voire abstraite et absolue. L'abstrait ne se comprend pas ici comme un moment de rupture radicale entre le langage (discours) et la réalité, mais simplement comme une élévation de la pensée à un stade du calcul logique. On comprend que le fil conducteur de la pensée de Wittgenstein demeure l'analyse logique. Ainsi, pense-t-il : « *La plupart des propositions et des questions des philosophes viennent de ce que nous ne comprenons pas la logique de notre langage. Elles sont du même genre que la question de savoir si le bien est plus ou moins identique que le beau. Et il n'est pas étonnant que les problèmes les plus profonds ne soient en somme nullement des problèmes* »³²³.

On comprend ainsi que la thèse fondamentale que Wittgenstein se propose de défendre tout au long de son œuvre est celle de la logique qui est immanente au langage. Ce faisant, la tâche primordiale de la philosophie est l'analyse logique de son propre langage afin d'atteindre un niveau de scientificité assez considérable, et aussi bien, de procéder à une analyse logique du langage naturel ou langage ordinaire. C'est la raison pour laquelle l'on parle parfois d'une attitude logiciste inhérente à l'œuvre de Wittgenstein, car comme le pense Michel Meyer : « *Wittgenstein n'a jamais rejeté la thèse de l'immanence de la logique au langage au long de ses écrits. Elle est restée une idée fondamentale qui a gouverné sa démarche* »³²⁴.

Ce propos permet d'établir un pont entre la critique du langage philosophique que Wittgenstein entreprend dans la première période de sa pensée, notamment dans le *Tractatus*, et la critique du langage naturel qu'il va entreprendre dans la deuxième période de son œuvre consacrée à la théorie des jeux du langage. Pour le dire autrement, en revenant sur le langage naturel, Wittgenstein veut aussi montrer que celui-ci souffre de la même maladie dont a souffert le langage philosophique. Il s'agit ici d'un mauvais usage des règles de la logique. Le besoin de la rigueur logique dans le langage naturel se dégage à partir de ce propos de Wittgenstein qui stipule que « *quand nous disons : 'chaque mot du langage désigne quelque chose', nous n'avons absolument rien dit, (...) il se pourrait que nous voulions distinguer les mots du langage des mots 'sans signification' tels qu'ils figurent dans les poèmes (...) ou des mots tels que 'Lai-tou-lai-tou-La-La' dans la chanson* »³²⁵.

L'intelligence d'ensemble de ce propos montre que le langage naturel souffre d'un manque de précision et de signification. En d'autres termes, certains mots du langage naturel n'ont aucune signification, ne reflètent aucun objet réel. C'est de la pure invention subjective qui peut faire l'objet

³²³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, op. cit., § 4.003, pp. 71-72.

³²⁴ M. MEYER, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982, p. 71.

³²⁵ L. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, précédé du *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 120.

d'une éloquence, mais ne dit rien sur la réalité. Dès lors, le langage naturel devient un jeu de mots creux sans signification. L'urgence de la logique est donc celle de rendre tout pourvu de sens, de telle sorte que tout mot ou expression qui est dépourvu de sens dans un système linguistique, mérite d'être écarté de ce système. Cela suppose que tout langage ou tout mot du langage doit dire quelque chose sur la réalité, traduire une pensée significative. Cela montre que la théorie des « *jeux de langage* »³²⁶, que développe Wittgenstein, ne relève ni de l'arbitraire ni de la spéculation. Elle présuppose un fondement logique inhérent à tout langage naturel. C'est ainsi qu'en parlant de l'enseignement du langage, Wittgenstein pense que « *dans l'enseignement du langage (...); celui qui apprend à parler, nomme les objets. C'est-à-dire qu'il prononce le mot lorsque celui qui enseigne montre la pierre (...). J'appellerai ces jeux, 'Jeux de langage' et parlerai parfois d'un langage primitif comme d'un jeu de langage* »³²⁷.

Les jeux de langage ne signifient donc nullement un désordre linguistique. C'est un moment d'interaction entre la syntaxique logique et la sémantique logique. La syntaxique logique s'entend ici comme la partie de la logique qui s'occupe des relations entre les signes et détermine les règles des combinaisons légitimes des signes d'un langage. La sémantique logique, quant à elle, a pour tâche de s'occuper du sens du discours. Il s'agit donc d'un jeu qui tient compte de la dimension syntaxique et de la dimension sémantique du langage. La première exigence que doit remplir tout langage est celle de toujours porter sur un objet réel. Le langage est considéré ainsi comme l'expression de la réalité.

Du point de vue métathéorique, il convient de retenir que la théorie des jeux de langage de Wittgenstein, va au-delà des règles grammaticales qui varient d'une langue à une autre, et s'intéresse seulement à la rigueur logique qui doit s'appliquer à toutes les langues naturelles qui existent. Il s'agit de l'exigence selon laquelle, tout langage est l'expression de la réalité et par conséquent : « *Tout ce qui peut être dit peut être dit clairement ; et ce dont on ne peut parler on doit le taire* »³²⁸.

Ce propos trace les limites du langage de sorte que tout ce qui peut être dit par le langage doit nécessairement refléter la réalité. Tout se passe comme si le langage ne peut pas dire clairement ce qui est au-delà de l'expérience. Dès lors, la logique qui est la sienne n'est pas à retrouver en dehors de lui-même. En d'autres termes, la logique est inhérente à tout langage, qu'il soit scientifique, philosophique et même naturel. Tout langage est toujours référentiel et sous-tendu par le critère de la vérification. La critique wittgensteinienne du langage consiste donc à montrer qu'aucun langage ne peut tourner le dos à la logique. Il faut aussi signaler que ce

³²⁶*Ibid.*, p. 118.

³²⁷*Ibid.*

³²⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit, p. 39.

propos qui clôture la première période de la pensée de Wittgenstein à l'œuvre dans le *Tractatus logico-philosophicus* a été relativisé par Wittgenstein lui-même dans la deuxième période de sa pensée qui prend corps dans les *Investigations philosophiques*. Cette deuxième période s'explique par le fait que Wittgenstein reconsidère la variété des différents usages linguistiques et pense que le sens d'une proposition doit être compris en termes de contexte, c'est-à-dire en termes de règles de jeu dont cette proposition fait partie. Il faut donc examiner et décrire le langage dans son usage. Ce faisant, le premier problème qu'il faut résoudre dans tous les domaines de la pensée, est d'abord et avant tout, celui d'un bon usage de la logique du langage. Malgré cette relativisation du langage, il convient de signaler que cette critique du langage entreprise par Wittgenstein ne va pas de soi pour certains philosophes du XX^e siècle. C'est pourquoi, nous allons tenter de dépasser l'entreprise de Wittgenstein, pour faire une critique de la critique du langage en ayant recours à Karl Popper.

III. Critique de la critique du langage : Popper critique de Wittgenstein

Il s'agit d'aller au-delà de la critique wittgensteinienne du langage, pour montrer que la conception de la philosophie comme critique du langage ne peut pas s'ériger en méthode unique, susceptible de faire de la philosophie une science. En d'autres termes, il consiste à montrer qu'en dehors des problèmes linguistiques, la philosophie a des problèmes qui lui sont propres ou spécifiques. Cette critique de la critique trouve bien son compte dans ce propos de Karl Raimund Popper qui stipule que « *Les analystes du langage croient qu'il n'y a pas de problèmes philosophiques authentiques ou que les problèmes de la philosophie, s'il y en a, concernent l'usage linguistique ou la signification des mots* »³²⁹.

Les analystes du langage sont ceux qui ont la réelle conviction selon laquelle tous les problèmes qui se posent en philosophie sont issus d'un mauvais usage de la logique de notre langage, et par conséquent, une analyse logique du langage serait l'unique méthode et la plus efficace pour parvenir à une explication claire et globale de la réalité. Il s'agit entre autres de Frege, Wittgenstein, Carnap. Ce faisant, Popper récuse une telle conception et pense que les analystes du langage comme Wittgenstein exagèrent dans leur manière d'aborder la question de la rigueur et de la clarté du discours philosophique. Pour Popper, en effet, les problèmes de langage ne sont pas les problèmes les plus fondamentaux en philosophie, et il n'y a pas de méthode plus particulière et plus efficace pour tous les philosophes. Ainsi, écrit-il : « *Les analystes du langage se considèrent comme les praticiens d'une méthode particulière à la philosophie. Je pense qu'ils ont tort, car je*

³²⁹ K. R. POPPER, *La Logique de la Découverte Scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Préface de J. Monod, Paris, Payot, 1973, p. 12.

crois à la thèse suivante : les philosophes sont aussi libres que d'autres d'utiliser, dans leur recherche de la vérité, n'importe quelle méthode »³³⁰.

Pour Popper, en fait, la critique que Wittgenstein dresse au langage philosophique d'être un langage constitué des énoncés troubles et flous est vaine, moins pertinente, car ce type de discours qu'utilise la philosophie (métaphysique), constitue l'un des outils qu'un philosophe peut utiliser dans sa recherche de la vérité. Dès lors, focaliser la recherche philosophique exclusivement sur l'analyse logique du langage scientifique ou naturel, c'est une manière d'emprisonner la recherche philosophique. Il n'y a donc pas de méthode unique et universelle en philosophie. Tout philosophe est libre de choisir son objet d'étude et d'emprunter la méthode qui lui paraît la plus pertinente pour mener à bien sa recherche de la vérité mais sans jamais être anarchiste, car toute recherche scientifique exige l'emploi d'une méthode rigoureuse. Pour Popper, la méthode la plus rigoureuse est la méthode critique. Cela suppose que la manière de faire de Wittgenstein, qui tend à imposer une seule méthode à la philosophie, nous conduit vers une conception classique voire monologique du discours philosophique. Or, pour Popper, toute réflexion philosophique prône sa propre méthode, son langage propre, pourvu qu'elle réponde aux exigences de la pensée universelle.

Toutefois, il convient de signaler que la critique que Popper adresse aux analystes du langage et particulièrement à Wittgenstein, ne traduit pas un mépris total de la portée rationnelle de la pensée de Wittgenstein. Popper récuse simplement cette attitude positiviste qui consiste à croire que seule une analyse logique du langage peut nous permettre d'accéder à une explication rationnelle de la réalité. Pareille attitude est alors présente chez Wittgenstein. Popper émet des réserves dans son appréciation en adoptant une attitude non classique, une attitude de tolérance épistémologique qui se traduit en ces termes : *« Je ne nie pas que 'l'analyse logique', comme on peut l'appeler, puisse jouer un grand rôle dans ce processus de clarification et d'évaluation de nos problèmes et des solutions que nous proposons. Je ne prétends pas davantage que les méthodes de 'l'analyse logique' ou 'l'analyse du langage' soient nécessairement inutiles »*³³¹.

Popper ne rejette donc pas en bloc l'analyse logique entreprise par Wittgenstein, mais s'insurge contre la surestimation que Wittgenstein et tous les autres analystes du langage font de leur méthode. Popper reconnaît donc le mérite de ces philosophes analystes ; mais, il nie le fait que l'analyse logique du langage puisse être considérée comme l'unique méthode philosophique qui rende possible la recherche de la vérité. Dans cette même perspective, il écrit : *« Ma thèse est plutôt que ces méthodes sont loin d'être les seules qu'un philosophe puisse utiliser avec profit et qu'elles ne sont en aucune façon caractéristiques de la philosophie. Elles ne sont pas plus*

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, p. 13.

caractéristiques de la philosophie que de n'importe quelle autre recherche scientifique rationnelle »³³².

Popper met donc en crise, l'idée d'une seule méthode en philosophie, et par-delà celle de la science unitaire. La méthode d'analyse logique ou analyse du langage développée par Wittgenstein constitue l'une des méthodes utiles à la philosophie et à la science. Fort de cette considération, Popper fait le pont suivant : « *On peut résumer de la manière suivante mon appréciation de la doctrine de Wittgenstein. Il est peut-être vrai, dans l'ensemble, qu'il n'existe pas de problèmes philosophiques purs ; en effet plus un problème devient pur, plus il perd sa signification première et plus son examen risque de dégénérer en verbiage creux* »³³³.

Ce propos montre bien que Popper ne met pas totalement en crise, la valeur scientifique de la pensée de Wittgenstein. Il estime que celle-ci a joué un rôle indéniable dans l'histoire de la philosophie à partir du moment où Wittgenstein montre qu'il faut construire le discours philosophique dans les limites de sa portée. Autrement dit, il montre que la pureté de la pensée ne se confond pas avec la rupture radicale entre le langage et la réalité. Une pensée est pure parce qu'elle est logique et objective, mais pas absolument abstraite. Tel est donc le mérite de Wittgenstein au-delà des limites que présente son analyse logique du langage telles que les circonscrit Popper.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, on peut se rendre compte que la critique wittgensteinienne du langage annonce une nouvelle philosophie, dont l'objet d'étude n'est plus « *l'Être* », mais « *le langage* ». La critique wittgensteinienne du langage philosophique nous permet de comprendre que l'une des tâches de la philosophie est la clarification logique des énoncés qui doivent porter sur la réalité. Pareille conception, qui met en crise les énoncés de la métaphysique, a eu une influence considérable sur le positivisme logique et le Cercle de Vienne, qui considèrent Wittgenstein comme leur ancêtre. Le génie philosophique de Wittgenstein se traduit par le fait qu'il a réussi à mettre au jour deux grandes tendances philosophiques les plus fondamentales du courant de la philosophie analytique : la philosophie de la logique ou philosophie du langage scientifique et la philosophie du langage ordinaire ou théorie des jeux de langage.

Par conséquent, il convient de retenir que la critique wittgensteinienne du langage ne consiste, non pas seulement à montrer que seules les propositions qui représentent des faits (les propositions des sciences naturelles) sont pourvues de sens, du point de vue cognitif, mais il va au-delà des propositions qui dénotent les faits, pour montrer que, même les

³³² *Ibid.*, p.13.

³³³ K.-R POPPER, *Conjectures et Réfutations*, trad. M. Irène et M. B. de Launay, Paris, Payot, 1985, p. 117.

propositions de commandement, de questionnement, de remerciement, et autres de nature subjonctive, interrogative ou même axiologique, sont aussi à prendre en compte dans les jeux de langage, n'en déplaise à Aristote. Cela suppose que le sens d'une proposition serait mieux compris en terme de *contexte*, c'est-à-dire de règles du jeu dont cette proposition fait partie. Dès lors, même la deuxième phase de la critique du langage ordinaire que l'on retrouve chez Wittgenstein a un fondement logique, qui exclut toute utilisation arbitraire des mots et propositions constituant le langage. On peut ainsi parler d'une conception à la fois logique et métalogue du langage chez Wittgenstein, exprimée par les deux grandes périodes qui caractérisent sa pensée. En d'autres termes, les deux grandes périodes qui constituent la pensée de Wittgenstein permettent d'y repérer, d'une part, une *philosophie de la logique*, celle qui s'occupe du statut scientifique du discours philosophique, et d'autre part, une *philosophie du langage ordinaire*, en tant que théorie des jeux de langage.

La critique poppérienne de la conception analytique nous a permis de comprendre que toute recherche scientifique doit se fonder sur la méthode critique. Car, de nos jours, la raison humaine ne cesse de montrer ses limites face à la complexité du réel. Cela suppose que même le langage se révèle impuissant face à la restitution de certaines pensées.

Indications bibliographiques

- ARISTOTE, (2001), *Organon III, Les Premiers Analytiques*, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, 335 p.
- BLANCHE (R.), *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 204 p.
- DUMMET (M.), *Les origines de la philosophie analytique*, traduit de l'allemand par M. A. Les Courret, Paris, Gallimard, 162 p.
- FREGE (L. F. G.), *Écrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, 237 p.
- HOTTOIS (G.), (2000), *Penser la logique. Une introduction technique et théorique à la philosophie de la logique et du langage*, Bruxelles, Ed. De Boeck Université, 214 p.
- MEYER (M.), (1982), *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 141 p.
- POPPER (K.-R.), (1982), *La Logique de la Découverte Scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 480 p.
- (1985), *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit de l'anglais par M. Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 610 p.
- WITTGENSTEIN (L.),

(1961), *Tractatus logico-philosophicus*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russell, notes d'Aimé Patri, Paris, Gallimard, 177 p.

(1961), *Investigations philosophiques*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russell, Paris, Gallimard, 254 p.

Troisième partie
Histoire de la philosophie
et métaphysique

*Nietzsche et l'inversion de la métaphysique*³³⁴

Akanis Maxime Akanokabia

La métaphysique en tant qu'interrogation fondamentale commence là où tous les savoirs établis s'achèvent. La métaphysique n'est pas la science au sens mathématique du terme. La science se construit, se développe, s'enrichit d'un savoir communautaire, admis ou réfuté d'une manière plus ou moins universelle, alors que la métaphysique découle d'une interrogation et d'une recherche individuelles. La métaphysique pose, avec acuité, la question du sens. Tout scientifique prudent ne souhaiterait pas répondre à la question du « pourquoi » des choses, et que son domaine de prédilection se limite à la recherche du « comment ». Comment les choses s'agencent-elles ? Comment se transforment-elles ? Comment évoluent-elles ? Le métaphysicien s'intéresse lui aussi à ces agencements, transformations et évolutions, mais il pose tardivement la question du « pourquoi ». Cela dit, qu'est-ce que la métaphysique ? En quoi peut-on parler d'une inversion de la métaphysique chez Nietzsche ? La pensée nietzschéenne ouvre-t-elle à un renversement de la métaphysique ? Parler du renversement de la métaphysique signifie, en d'autres termes que, la métaphysique est achevée, dépassée³³⁵, inversée.³³⁶ Il s'agit de « *renverser les idoles et par les idoles, j'entends tout « idéal », telle est plutôt mon affaire. Dans la mesure où l'on forgerait de toutes pièces un mensonger « monde idéal », c'est autant de sa véracité que l'on ôtait à la réalité (...) Le mensonge de l'idéal fut jusqu'ici l'anathème jeté sur la réalité* »³³⁷. Si le nietzschéisme n'est rien d'autre qu'un dépassement de la métaphysique, il convient par conséquent de dévoiler le procès que la métaphysique tente au monde réel à partir du monde intelligible, alors que les fameuses vérités intelligibles ne sont que « *des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telles mais seulement*

³³⁴Nous sommes tenus, en abordant cette question, de rendre hommage au professeur François Guery, qui, sans le savoir, a puissamment contribué à ce que cette réflexion s'engage, tant par la lecture de ses écrits que dans les échanges vivants entretenus à l'Université Lyon 3 où il animait en 2001 un séminaire de métaphysique sur Nietzsche.

³³⁵Cf. M. HEIDEGGER, *Essais et Conférences*, traduction d'André Préau et préface de Jean Beaufret, Paris, Tel, Gallimard, 1958, p. 91.

³³⁶« Le savoir courant sur la métaphysique tient en quelques affirmations lapidaires : (...) la métaphysique est morte, achevée, dépassée, (...) ce qui importe pour la pensée, c'est de dépasser la métaphysique ; la véritable pensée est post-métaphysique. » Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Folio essais inédit, Gallimard, 2004, p. 20.

³³⁷NIETZSCHE, *Humain trop humain*, Vol 1, Des principes et des fins, § 1 Chimie des idées et sentiments, in *œuvres* Bouquins, traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Editions Robert Laffont, 1993. pp. 31-32.

comme du métal»³³⁸ Selon Michel Haar : « Cette question nous ne l'imposons pas à Nietzsche de l'extérieur...Et elle marque sans aucun doute tout le développement de sa pensée depuis le « renversement du platonisme » jusqu'à l'affirmation de l'Eternel Retour... Ce qui, sans même évoquer ceux-ci, sépare de prime abord fondamentalement Nietzsche et Heidegger, c'est qu'il s'agit chez le premier exclusivement d'une tâche, voire d'un combat : « comment se libérer de la métaphysique ? » tandis que chez le second aucune tâche ne peut être accomplie sinon à partir d'un questionnement visant à déterminer d'abord : Qu'est-ce que la métaphysique ? »³³⁹ Aux yeux de Nietzsche, la question « qu'est-ce que la métaphysique ? » n'est rien d'autre qu'une tâche, un combat, un travail titanesque qui consiste fondamentalement à mettre un terme à la métaphysique classique, autrement dit au platonisme³⁴⁰ ; contrairement à Martin Heidegger, qui souligne, qu'on ne pourrait parler de dépassement ou de fin de la métaphysique sans au préalable définir ce que nous entendons par « métaphysique » elle-même.

Mais, l'intérêt de notre propos consiste à saisir en quoi Nietzsche prône-t-il un achèvement, un dépassement de la métaphysique. Autrement dit, comment réhabiliter l'ici-bas, et donner une nouvelle signification à l'apparence ? Nous nous intéresserons à ce que Michel Haar qualifie de renversement du platonisme : comment rendre compte de l'écroulement de la métaphysique, tout en redonnant une nouvelle épaisseur à l'ici-bas ?

I. La métaphysique : du simple titre de catalogue à la désignation d'un contenu

Le terme « métaphysique », nous le savons aujourd'hui, a connu une histoire complexe et mouvementée, au cours de laquelle il a changé plusieurs fois de significations. Le mot métaphysique a été mis en circulation pour la première fois par Andronicos de Rhodes pour désigner³⁴¹ les œuvres d'Aristote qui venaient après la physique, et qu'Aristote lui-même qualifiait

³³⁸ NIETZSCHE, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p. 282.

³³⁹ Haar MICHEL, *Nietzsche et la métaphysique*, Avant-propos, Paris, Tel Gallimard, 1993.

³⁴⁰ « Le fragment célèbre de Nietzsche, ma philosophie, platonisme inversé signe, selon Michel Haar, l'acte de naissance de la philosophie de Nietzsche, le moment de rupture avec Schopenhauer. » *Platonisme inversé ou Platonisme accentué ?* Montebello (P) in *Nietzsche-l'inversion des valeurs*. Yannick Souladié (éd). pp. 27-28.

³⁴¹ « Les premiers « éditeurs » et les premiers commentateurs d'Aristote se trouvent devant cette situation paradoxale qu'ils doivent inventer et proposer un titre suffisamment compréhensif pour rassembler dans son unité les divers textes ou « protocoles » d'enseignement transmis, et cela non pas parce que la démarche suivie par Aristote resterait innommée, mais au contraire parce que foisonnent les dénominations disparates et incompatibles. » *Inventioanalogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, Deuxième partie, Aristote et les commentateurs grecs. Chapitre premier, L'embarras aristotélicien, II. La question aristotélicienne et l'unité de la métaphysique anonymat et polyonymie, p. 123.

de philosophie première. Le concept de métaphysique est d'abord et avant tout un terme de classement³⁴², de rangement qui consistait à séparer les œuvres d'Aristote. Comme le souligne Jean Greisch : « *Au contraire du terme physis, le terme métaphysique ne nous apprend rien sur l'objet dont il traite. Au commencement, il s'agit d'un terme de classement. Il a été mis en circulation peu après la mort d'Aristote, c'est-à-dire à une époque où la philosophie commençait à institutionnaliser son enseignement sous la forme de différentes académies* »³⁴³. Les propos de Jean Greisch sont pertinents, en ce sens qu'ils montrent le vrai sens du mot métaphysique. L'important est de comprendre que cette "académisation" du savoir philosophique suscitait de nouveaux problèmes, dont les philosophes antérieurs ne s'embarrassaient pas encore. C'était entre autres le problème de savoir quelle place il fallait ménager à l'intérieur de ces trois branches du savoir philosophique (*le savoir de la physis, le savoir de l'ethos et le savoir du logos*) cette interrogation fondamentale qu'Aristote qualifiait de "philosophie première". Ce problème était lié à une tâche plus prosaïque: celle de l'édition des textes aristotéliens dans laquelle Andronicos de Rhodes jouait un rôle capital. Sous quelle forme publier l'enseignement du maître? La solution de facilité consistait alors à publier les réflexions qu'Aristote avait consacrées à la philosophie dite "première" à la suite de la discipline qui semblait avoir avec elles la plus grande parenté, tout en en restant distincte : la physique. Du point de vue éditorial, la philosophie "première" devenait alors un appendice. Elle venait "après", "à la suite" de la physique. "Après" se dit en grec: *meta*, la "métaphysique", *meta ta physika*, c'est : tout simplement ce qui du point de vue éditorial³⁴⁴, c'est-à-dire dans le catalogue³⁴⁵ des œuvres d'Aristote, se range après la physique. Nous comprenons alors mieux le sens de la déclaration de Heidegger lorsqu'il souligne dans ses cours de 1929 à 1930, que l'expression "métaphysique" n'est pas un "*Urwort*", un "mot originaire", qui renfermerait en lui-même la signification de ce qu'il désigne. Or, très paradoxalement, au terme d'une histoire assez complexe qu'il est impossible de résumer ici, ce qui a l'origine n'était qu'un simple titre de catalogue, a fini par devenir malgré tout la désignation d'un contenu. Ce qui rendait cette mutation possible, c'était sans doute la polysémie même du terme grec *meta* qui peut signifier "derrière", "après", mais qui peut également traduire l'idée

³⁴²Cf. Courtine JEAN-FRANÇOIS : « L'interprétation traditionnelle trouve son expression élémentaire dans ce que Philip Merlan a pu nommer la « légende » de l'origine bibliothécaire de l'intitulé. » *op. cit.*, Première partie, Métaphysique et pensée de l'être. Chapitre II, L'interprétation heideggérienne du concept traditionnel de métaphysique, p. 83.

³⁴³Greisch JEAN, *Être et langage, I. Introduction à l'ontologie. Le temps des fondations*, pp.7-9, Institut Catholique de Paris - 1988.

³⁴⁴Cf. J.-L. AKA-EVY, *L'Appel du Cosmos ou le pas de la réflexion*, Brazzaville, Les Éditions Hemar, 2011, p.40.

³⁴⁵Cf. P. RICEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1960. Cf. aussi, Jean-François Courtine, in *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990. Introduction, p.5.

d'un renversement et d'un dépassement. Pris dans ce second sens, le terme "métaphysique" peut alors devenir une indication de contenu : il ne renvoie pas seulement aux livres qui suivent le livre de la Physique dans le corpus aristotélicien, il renvoie à l'idée d'un dépassement des choses de la nature. La *meta-physique*, c'est alors ce qui se situe au-delà de la physique³⁴⁶. C'est ainsi qu'à la physique, qui étudie la nature, on oppose souvent la métaphysique, que l'on définit soit comme la science des réalités qui ne tombent pas sous les sens, des êtres immatériels et invisibles, soit comme la connaissance de ce que les choses sont en elles-mêmes, par opposition aux apparences qu'elles présentent. Dans les deux cas, la métaphysique porte sur ce qui est au-delà de la nature, de la physis, ou, si l'on préfère, du monde tel qu'il nous apparaît. C'est la science de l'être en tant qu'être³⁴⁷ : celle qui s'occupe des réalités intelligibles, elle est la science des premiers principes et des premières causes, elle transcende l'ordre des réalités physiques. L'analyse la plus fine à ce propos, est celle de Jean Greisch, lorsqu'il déclare : « *Ce qui retiendra surtout l'attention, c'est la première disputation dans laquelle Suarez se livre à un inventaire systématique des différentes appellations de la métaphysique élaborées par la tradition (sapientia, prudentia, prima philosophia, naturalistheologia). Prenant appui sur la signification première du terme, Suarez tente de justifier les deux significations du terme grec meta. La métaphysique est à la fois une « post-physique » et une « ultra physique », elle vient après la physique* »³⁴⁸. C'est à partir de son statut de rangement que le mot métaphysique est devenu un concept majeur, au cœur de la pensée philosophique.

Toutefois, l'on se demande si ces interprétations rendent encore vraiment justice à l'idée aristotélicienne d'une "philosophie première". Pierre Aubenque³⁴⁹, par exemple, estime que bien qu'étant inventé après-coup le titre « Métaphysique » correspond, mieux que celui de « Philosophie première » à l'aspect effectif de la recherche aristotélicienne et qu'on ne

³⁴⁶Cf. Claudine TIERCELIN, in *Notions de philosophie, II* sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 1995. PP.387-395. Cf. aussi Jean-Luc Aka-Evy : « La métaphysique a d'abord été un terme *bibliographique* : il s'agissait de cataloguer les écrits *ontologiques* d'Aristote qui venaient après (méta) sa « physique ». Or, métaphysique est devenue irréversiblement un nom commun banalisé au point d'être pour la philosophie gréco-occidentale le point de départ pour instruire les questions de la forme, de l'« l'Eidos », de « ce par quoi, quoi est quoi » ! », *op. cit.*, p. 40.

³⁴⁷« La métaphysique est la science qui s'occupe de l'être en tant qu'être. Comme le notait Etienne Gilson, c'est peut-être même le seul point sur lequel les métaphysiciens s'accordent. » Claudine TIERCELIN, *Leçon inaugurale du Collège de France*, prononcée le 5 mai 2011. Chaire de « Métaphysique et philosophie de la connaissance ».

³⁴⁸Greisch JEAN, *op. cit.*. Cf. aussi, Jean-François Courtine : « Ainsi interprétée comme « *transphysique* », la métaphysique a pour objet l'étant suprasensible, celui qui précisément n'est jamais donné dans l'expérience. » *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologique*, Paris, Vrin, 2005. Première partie, Chapitre II, L'interprétation heideggerienne du concept traditionnel de métaphysique. La métaphysique comme transphysique, p. 86.

³⁴⁹AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1972. p. 45.

saurait donc attribuer son invention à un complet contre-sens. Selon Pierre Aubenque, s'il y a lieu de parler d'une erreur historique dans ce contexte, celle-ci consisterait plutôt dans l'amalgame entre le titre "philosophie première" et le titre "métaphysique". Si on accepte de reconnaître que la métaphysique n'est pas la philosophie première, elle peut très bien correspondre à une recherche portant sur l'être en son universalité, c'est-à-dire à une recherche ontologique.

Même si Andronicos de Rhodes est au cœur de la mise en circulation du concept de métaphysique, un concept qui est d'ailleurs étranger à Aristote³⁵⁰, la vraie dimension métaphysique se lit déjà chez Platon, dans la mesure où il perçoit et décrit l'objet sensible, comme simple copie du monde intelligible, le seul et vrai monde digne de ce nom.

Dès l'Antiquité, vouloir atteindre ce qui est au-delà de la nature est, en effet, un des soucis majeurs des philosophes. Cela se voit déjà clairement chez Platon. Et sans doute la théorie platonicienne des Idées, sources et modèles de toutes choses, ne doit-elle pas être interprétée de façon naïvement réaliste, et comme si les Idées formaient une sorte de monde séparé. Platon, cependant, ne craint pas de parler du ciel des Idées et, par exemple dans le *Phèdre*³⁵¹, d'expliquer l'amour en disant que les âmes, ayant quelques souvenirs des choses du ciel, où autrefois ont suivi le cortège des dieux, sont saisies d'enthousiasme et d'une sorte de délire dès que, sur cette terre, une beauté rencontrée les leur rappelle. La beauté est donc bien le signe d'un autre monde, situé par-delà le monde sensible. Et le désir de retrouver cet autre monde sera, sous des formes diverses, le moteur de toute réflexion métaphysique. Il y a par conséquent, une vraie dimension métaphysique chez Platon. Une métaphysique qui valorise l'au-delà au détriment du monde physique, de l'apparence considérée comme ce quelque chose à exclure, ce phénomène qui n'a pas de valeur³⁵².

³⁵⁰Comme le fait remarquer Jean-François COURTINE : « On sait aussi qu'Aristote lui-même n'emploie jamais le titre de *métaphysique* pour désigner tout ou partie des textes conservés sous ce nom ; dans la physique par exemple, Aristote renvoie bien certaines questions à ce qu'il nomme philosophie première... ce n'est d'ailleurs pas faute de trouver dans le texte même d'Aristote des titres se proposant à eux que les premiers éditeurs ont choisi le terme de *métaphysique*. » *Inventioanalogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, Deuxième partie, Chapitre premier, L'embaras aristotélicien, I. La question aristotélicienne et l'unité de la métaphysique, p. 109. Cf. aussi Pierre Aubenque, in *Problèmes Aristotéliciens*, Paris, Vrin, 2009. Deuxième partie, La question de l'être et la dérive par l'analogie. Aristote et le problème de la métaphysique, pp.121-123.

³⁵¹PLATON, *Phèdre*, in *Œuvres complètes II*, Traduction nouvelle et notes par Léon Robin, avec la collaboration de Joseph Moreau, Deuxième partie, (*L'âme son immortalité* 245d ; *Le ressouvenir des Idées* 249cd ; *Retour à la quatrième forme du délire : le délire d'amour*249e, 250a), Paris, Gallimard, 1950.

³⁵²Cf. Wotling PATRICK, *La philosophie de l'esprit libre, introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, pp.75-77.

Avec Platon, la philosophie s'assigne un programme ambitieux, qui est celui de la radicalité en matière de pensée à savoir du mépris de l'apparence au profit de la recherche désintéressée du vrai. Cette quête qui prend la forme de la recherche de l'essence, ne reconnaît qu'une loi : éliminer tout présupposé, ne rien admettre qui n'ait été établi objectivement et ne réponde seulement au vouloir de la vérité. C'est ainsi qu'à y regarder de plus près, le rapport des philosophes à la vérité se manifeste en termes de respect, voire de vénération. Une telle divinisation du vrai, n'est que le résultat du mépris que ces philosophes ont du monde sensible. Cette croyance à la vérité a bénéficié d'un crédit spectaculaire jusqu'à obtenir le statut de la vraie condition de la vie. Comme nous pouvons le constater : « *Pour la psychologie de la métaphysique, ce monde est apparence –par conséquent il y a un monde vrai. Ce monde est conditionnel –par conséquent il y a un monde inconditionnel. Ce monde est rempli de contradictions –par conséquent il y a un monde sans contradictions. Ce monde est en devenir –par conséquent il y a un monde de l'étant. Rien que des contradictions fausses (confiance aveugle dans la raison : si A est, son concept opposé B doit être aussi). Ces conclusions sont inspirées par la souffrance : au fond ce sont des désirs qu'il ait un tel monde ; la haine contre un monde qui fait souffrir s'exprime également dans le fait qu'on en imagine un autre, plus valable : le ressentiment des métaphysiciens contre le réel est ici créateur* »³⁵³.

C'est à ce titre, que Nietzsche, s'en prend à la métaphysique traditionnelle, au platonisme qu'il se donne pour tâche de renverser, d'assurer son achèvement : « *c'est du platonisme renversé* ». Comme le dit très justement Michel Haar : « *Le dépassement de la métaphysique est donc pour Nietzsche une tâche, à la fois critique et reconstructive. Critique : comment cette croyance s'est-elle constituée, de quels réflexes, pulsions ou motifs a procédé la négation de ce monde-ci comme trompeur, et comme seulement « apparent », négation qui porte en germe le nihilisme dit « achevé », c'est-à-dire le gigantesque effondrement de toute vérité inconditionnée ?* »³⁵⁴. Pourquoi un tel mépris du corps, une telle haine du changeant et une surestimation de l'intelligible exprimant le refus même des conditions de la vie dans ce qu'elle a de sensible ?

En méprisant l'ici-bas, en dévaluant l'apparence³⁵⁵, le platonisme ne fait rien d'autre que du nihilisme, en ce sens qu'il nie la vraie vie, au profit d'un au-delà meilleur. C'est cette métaphysique de la décadence qu'il faille absolument surmonter afin d'assurer l'unicité du monde, de sortir de la division du monde en deux.

³⁵³ NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, Automne 1885-Automne 1887, p. 318.

³⁵⁴ *Op. cit.*, p. 8.

³⁵⁵ Cf. P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, p. 76.

Le dépassement de la métaphysique est ici entendu comme cette attitude, qui consiste à se défaire de cette illusion, tout en rentrant intégralement dans l'immanence, en revenant totalement sur terre et enfin réaffirmer l'unicité du monde. Il s'agit pour Nietzsche de sortir de cette opposition bien/mal, vrai/faux, essence/apparence, tout en inversant et en réhabilitant l'ici-bas : « *D'où la question soulevée par Heidegger : est-il possible de dépasser la métaphysique en reprenant son propre vocabulaire et en se contentant de lui faire subir ces déplacements et ces transmutations internes ? Nietzsche ne demeure-t-il pas prisonnier, en dépit de ses efforts pour les démanteler, des catégories qu'il renverse ?* »³⁵⁶ La tâche de l'auteur du *Crépuscule des idoles*, est d'opérer ce que Michel Haar qualifie de « renversement du platonisme », c'est-à-dire de l'achèvement ou du dépassement de ce nihilisme décadent.

I. Du nihilisme en question

Martin Heidegger disait dans le *Nietzsche II*, que, le concept de « nihilisme » a été employé probablement pour la première fois par Jacobi dans son message à Fichte : « *Vraiment, mon cher Fichte, si vous-même ou qui que ce soit préférez nommer chimérisme ce que j'opposais à l'idéalisme que je vitupérais comme nihilisme, voilà qui ne saurait me contrarier* »³⁵⁷. Le concept de « nihilisme », plus tard, fut mis en circulation par Tourgueniev pour dénommer la conception selon laquelle seul l'étant accessible dans la perception sensible, c'est-à-dire éprouvé par soi, serait ce qui existe réellement et rien d'autre. Par là même est nié tout ce qui se fonde sur la tradition et l'autorité ou sur de quelconques idées reçues. Par conséquent, le terme de « nihilisme », que l'on trouve déjà chez Jacobi, Jean-Paul Tourgueniev, Dostoïevski, les anarchistes russes, et que Nietzsche lui-même emprunte à Paul Bourget, sert à désigner, chez Nietzsche, l'essence de la crise mortelle dont le monde moderne est frappé : la dévaluation universelle des valeurs, qui entraîne l'humanité entière dans l'angoisse de l'absurde en lui imposant la certitude désespérante que plus rien n'a de sens ici-bas.

Si dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche définit le nihilisme comme cette « lassitude-là »³⁵⁸, disons que ce n'est pas la seule définition que l'on retrouve dans le corpus nietzschéen. Nous trouverons dans les textes de Nietzsche trois définitions de ce concept :

i) Le nihilisme est « *la volonté du néant* » :

³⁵⁶M. HAAR, *op. cit.*, pp. 8-9

³⁵⁷JACOBI, *Œuvres*, 3t, Leipzig, 1816, P.44. in *Jacobi à Fichte*, publié pour la première fois en automne 1799, cité par Heidegger M, dans *Nietzsche II*, traduction française de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 31.

³⁵⁸NIETZSCHE, *La généalogie de la morale, III*, in *Œuvres Bouquins*, traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Editions Robert Laffont, 1993.

« Ce qui est à craindre, ce qui est désastreux plus qu'aucun désastre, ce n'est pas la grande crainte, mais le grand dégoût de l'homme, non moins que la grande pitié pour l'homme. Supposez qu'un jour ces deux éléments s'unissent, aussitôt ils mettront au monde immanquablement, cette chose monstrueuse entre toutes : « dernière » volonté de l'homme, sa volonté du néant, le nihilisme (...)»³⁵⁹ C'est la définition la plus conforme à l'étymologie, la plus philosophique également. Nietzsche l'explicite, dans le même ouvrage, de la façon suivante : « L'homme préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout »³⁶⁰. Ceci nous ramène à l'étonnement initial de Nietzsche : les valeurs hostiles à la vie, les valeurs négatrices de la vie sont malgré tout issues de la vie, voulues, désirées par un vivant, et servent tout de même la vie, d'une certaine manière. La théorie de la volonté de puissance, de son caractère impérieux, de l'obligation qu'elle fait à tout être de vouloir quelque chose, permet seule de comprendre comment le « néant », c'est-à-dire la négation de la vie, peut acquérir une certaine réalité. Le nihilisme est le salut des faibles, ce qui sauve leur volonté, et par conséquent leur vie.

Considéré selon ce premier sens, le terme « nihilisme » nous renvoie à tout ce que la philosophie de Nietzsche combat à savoir la morale des esclaves, le christianisme, etc. Il n'y a pas la moindre raison, à ce niveau, de qualifier cette philosophie de « nihiliste », puisqu'elle combat au nom de l'affirmation de la vie. Ce qu'elle combat, précisément, ce sont toutes les pseudo-affirmations qui n'ont, à l'analyse, qu'un contenu négatif : ainsi, celui qui affirme un « autre monde » ne fait rien d'autre que nier ce monde-ci. Ce sont toutes ces affirmations négatrices qui relèvent du nihilisme, et c'est à ce titre que Nietzsche les dénonce.

ii) Le nihilisme signifie que « les valeurs supérieures se déprécient »³⁶¹. Cette deuxième définition découle de la première. Les valeurs se déprécient justement parce qu'elles n'étaient que des valeurs nihilistes : leur dépréciation ne fait que révéler ce qui était déjà latent en elles, à savoir qu'elles n'étaient pas vraiment des valeurs. Cette dépréciation se fait de deux façons : soit parce que les anciennes valeurs deviennent inutiles, comme la morale des esclaves quand elle triomphe ; soit parce qu'il devient impossible de croire à ces valeurs, qui ne sont plus compatibles avec la volonté de vérité, elle-même une valeur nihiliste.

Cette dépréciation nihiliste de valeurs elles-mêmes nihilistes ne peuvent plus être considérées comme étrangères à la pensée nietzschéenne, qui, dans une certaine mesure y participe : c'est là que commence le problème de Nietzsche. Comme nous pouvons le constater : « *Le nihilisme*

³⁵⁹NIETZSCHE, *op. cit.*, III, §14.

³⁶⁰NIETZSCHE, *op.cit.*, III, §§ 1- 28.

³⁶¹NIETZSCHE, *La volonté de Puissance*, II, Livre III § 100. Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, p. 50.

*représente un état pathologique transitoire (la généralisation exorbitante et la conclusion que rien n'a de sens est pathologique)... l'idée qu'il n'y a pas de vérité ; qu'il n'y a pas de nature absolue des choses, de « chose en soi ». Ce n'est là que du nihilisme, et du plus extrême »*³⁶²

Le nihilisme nietzschéen est qualifié du plus extrême, parce que le processus de destruction des valeurs y est libre, intransigeant dans la négation, car il est capable d'affirmer même ce qu'il a reconnu faux. Au contraire, le nihilisme dans lequel nous nous retrouvons, est un nihilisme incomplet : sa capacité destructrice, toujours asservie aux intérêts de la faiblesse, ne va jamais jusqu'au bout, et ne cesse de se reprendre, comme le montrent les diverses résurrections d'un Dieu qui ne finit pas de mourir.

iii) Le nihilisme est enfin appréhendé comme « *la grande lassitude* ». Ce troisième sens découle des deux premiers, mais réflexivement : ce qui est nihiliste maintenant, ce n'est plus la dépréciation des valeurs, mais le découragement, l'épuisement de la faculté de créer, peut susciter le spectacle de cette dépréciation. Ici, la grande lassitude signifie ne plus vouloir. Il s'agit là du nihilisme passif. Comme nous pouvons le constater : « *Le nihilisme, signe de décadence et de régression de la force spirituelle : le nihilisme passif. (...) Nihilisme passif, signe de faiblesse ; la vigueur de l'esprit peut se lasser, s'épuiser au point que les fins et les valeurs antérieures ne lui sont plus adéquates et ne trouvent plus de créance, que la synthèse des valeurs et des fins (sur laquelle repose toute civilisation forte) se dissocie, et que les valeurs isolées se font la guerre : c'est la décomposition* »³⁶³

« Lassitude », « fatigue », sont des termes que Nietzsche utilise souvent pour décrire les formes de vie faibles et inférieures. Lorsqu'un homme n'est pas assez fort pour agir sur la réalité, la modeler, y imposer sa forme, il doit la supporter, l'endurer, la souffrir avec le temps, tout devient fatigue pour le faible. Cette fatigue l'empêche de vivre.

L'interprétation définitionnelle du concept de nihilisme tel qu'appréhendé par Nietzsche, nous conduit à saisir deux formes de nihilisme à savoir le nihilisme actif, entendu comme signe de la puissance accrue de l'esprit, et le nihilisme passif, qui n'est rien d'autre que le déclin et la régression de la puissance de l'esprit. Il y a donc un nihilisme de la faiblesse, nihilisme passif, et un nihilisme de la force, nihilisme actif. Le nihilisme de la faiblesse est constitué de trois étapes : le ressentiment, la mauvaise conscience et l'idéal ascétique, qui correspond au processus de moralisation.

Au début de notre propos, nous disions que le nihilisme c'est ce qui veut le néant : c'est la dépréciation de la vie, du monde réel au profit du néant d'un monde transcendantal, métaphysique à savoir le monde platonicien où évoluent les dieux, les idées, les valeurs morales. Si la volonté du néant prime sur la volonté de la vie, sur le vouloir de l'ici-bas,

³⁶²NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, II, §112, p. 56.

³⁶³NIETZSCHE, *op. cit.*, §§ 276-277, pp. 109-110.

alors le combat nietzschéen est celui de sortir l'homme de cette décadence, afin de réhabiliter le monde réel : « *La fin de la métaphysique se dévoile en tant que ruine de la souveraineté du suprasensible et des « idéaux » qui en procèdent. Semblable fin ne signifie cependant nullement la cessation de l'histoire. C'est le début d'un état d'esprit qui prend au sérieux l'événement Dieu est mort* »³⁶⁴. Autrement dit, comment renverser le platonisme, tout en donnant une nouvelle signification au monde sensible ? L'inversion du platonisme est-elle la fin de la décadence ?

Avec Nietzsche, le nihilisme actif annonce l'écroulement de l'idéologie sur laquelle la décadence avait bâti son règne. Le nihilisme veut dire « Dieu est mort », c'est-à-dire que l'ensemble des valeurs, des idéaux qui garantissaient la vie des hommes s'est écroulé, le néant qui garantissait leurs vies n'était que fantasme, et l'homme doit désormais se tourner vers le monde réel, réhabiliter l'ici-bas puisque son « Dieu est mort », il n'existe plus.

I.1- De « la mort de Dieu » comme évènement

L'expression « *Dieu est mort* » est une expression inaugurale du monde contemporain. Il revient à Nietzsche de l'avoir prononcée et ce n'est pas par hasard que son nom est avant tout lié à la grandeur terrible de cette annonce. Selon l'analyse de Georg Kohler, l'une des trois sentences majeures de la philosophie occidentale ; la première étant celle de Socrate « *je sais que je ne sais rien* », et la deuxième étant celle de Descartes « *cogito ergo sum* ». Ainsi, en affirmant que « *Dieu est mort* », Nietzsche semble battre en brèche la philosophie de Socrate et celle de Descartes. L'annonce de la mort de Dieu constitue l'événement dramatique autour duquel pivote l'histoire de l'humanité. Il ne s'agit pas d'une mort naturelle, d'un Dieu qui a été assassiné, mais tout simplement de l'écroulement du monde. L'humanité entière s'est faite orpheline, elle n'a plus personne à qui s'adresser. Le Dieu qui meurt, c'est celui du christianisme ; mais aussi l'absolu sous toute sa forme schopenhauerienne est par essence ennemi de la vie, la forme cachée du néant. Il y a à travers cette expression de Nietzsche, l'annonce d'un chaos, autrement dit la perte de l'absolu, la perte de tout repère. Nietzsche ne croit pas qu'on puisse encore se référer à l'absolu tel que l'appréhendaient les philosophes classiques. L'absolu s'entend ici comme l'horizon que l'homme est contraint de poser s'il veut penser le sens de sa vie. Pour Platon, on l'a vu, notre vie n'a de sens que d'avoir, en dehors d'elle, ce quelque chose qui l'anime : il est l'objet par excellence du désir de l'homme. L'absolu, c'est bien évidemment le soleil qui brille hors de la caverne. C'est l'astre qui éclaire toute chose sans être éclairé par rien, tirant de lui-même toute sa lumière ; et quand ce quelque chose nous manque, c'est le chaos. Cet absolu qui nous

³⁶⁴M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 33.

manque désormais, Nietzsche le qualifie en « mort de Dieu ». En d'autres termes, la parole « Dieu est mort » signifie, que l'homme est orphelin, il vient de perdre son être absolu, son Dieu.

Si Dieu est mort, comment alors rendre publique une telle annonce ? Nous disions au début de ce propos, que « la mort de Dieu » a été faite sous forme théâtrale, sous forme de mise en scène, mais qu'est-ce qui justifie le côté comique d'une telle annonce ? La conception nietzschéenne de la mort de Dieu est strictement liée au texte de l'insensé dans *le Gai savoir*. Ce n'est d'ailleurs pas tant l'aphorisme dans son intégralité, ni son titre qui ont été gravés dans la conscience européenne moderne que l'exclamation du personnage éponyme de cet aphorisme, l'insensé : « *Dieu est mort* ». S'il est considéré comme l'une des caractéristiques essentielles au fondement de la modernité, il semble cependant étonnant que ce texte puisse bénéficier d'une faveur, car il l'accuse d'avoir tué Dieu, sans même qu'elle ne le sache. Elle est coupable d'homicide involontaire. La modernité triomphante a les mains sales, sans même le savoir ; pire elle ne semble même pas s'en repentir, elle est totalement indifférente à l'annonce de l'insensé :

« *N'avez-vous pas entendu parler de cet insensé qui, en plein jour, allumait une lanterne et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » - Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoqua une grande hilarité. A-t-il donc été perdu ? disait l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? Demandait l'autre. Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? (...)* »³⁶⁵

Il est certain que cette « mort de Dieu » annoncée par l'insensé dans *Gaisavoir* puis par la suite par Zarathoustra, marque un tournant dans l'histoire de la philosophie moderne et des religions également.

Si la religion signifie ce lien ou cet attachement qui nous lie à un être suprasensible qui est Dieu, à l'Absolu, alors que devient ce fil invisible quand cet absolu nous manque ?

La religion perd tout son sens, et l'athéisme y trouve ses arguments crédibles et forts afin de faire asseoir son autorité. Cette annonce nietzschéenne de la « mort de Dieu » n'est pas fortuite, ni tout à fait nouvelle non plus. La question de la « mort de Dieu » a été bien développée en Allemagne, suite à des méditations mystiques de maître Eckhart, de la néantisation dans la sphère divine, en particulier, et ainsi léguée à toute la postérité jusqu'à Hegel³⁶⁶, puis enfin à Nietzsche. Mais l'enjeu

³⁶⁵NIETZSCHE, *Gai Savoir*, § 125, in *Œuvres* Bouquins, pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Editions Robert Laffont, 1993, pp. 131-132.

³⁶⁶L'expression « *Dieu est mort* » se trouve dans le troisième chapitre sur la Religion Manifeste de la septième partie : la Religion de *La Phénoménologie de l'Esprit*, de Hegel. Traduction de J-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, § 702, P.498. Cela ne voudra pas dire effondrement de la foi hégélienne, au contraire il défend toujours la foi qu'il voit bien se

métaphysique concernant cet événement de l'histoire fut préparé par les premiers idéalistes, héritiers malgré eux du siècle des lumières. Fichte et Lessing, élèves dans ce domaine, ont balayé, dans leurs critiques de la religion et dans leur culte de la science et de la raison, tout espoir en un Dieu personnel et transcendant au profit d'un Moi transcendantal. Le premier a rejeté Dieu dans l'ordre moral qui est de constitution purement humaine : « Cet ordre moral vivant et agissant est Dieu lui-même ; nous n'avons besoin de nul autre Dieu et ne pouvons en concevoir nul autre »³⁶⁷ ; et l'autre, spinoziste convaincu, a banalisé la révélation et laïcisé l'eschatologie : « La révélation est à l'ensemble du genre humain ce que l'éducation est à l'individu... l'éducation ne donne rien à l'individu qu'il n'aurait pu tirer de lui-même ; elle ne fait que lui donner plus vite et à moindre peine ce qu'il n'aurait pu tirer de son propre fonds. »³⁶⁸ Dieu devient par conséquent une idée symbolique et abstraite. Une idée abstraite qui va jusqu'à influencer Feuerbach qui, dans son *Essence du christianisme* marque un vrai divorce avec toute idée de transcendance. « L'essence absolu de l'homme est sa propre essence »³⁶⁹. C'est ainsi qu'en bon lecteur de Feuerbach, Nietzsche donne à cette question de la mort de Dieu, un autre tournant ; un tournant considéré dans l'histoire de la pensée comme événement !

Si l'insensé à travers sa mise en scène, nous annonce la mort de Dieu, alors on se demande réellement ce que Nietzsche entend par « mort de Dieu » ? La mort de Dieu est-elle la fin du christianisme ? Est-elle synonyme de l'effondrement de la croyance ? Selon son ami Franz Overbeck, quand Nietzsche parle de la mort de Dieu : c'est loin de signifier qu'il n'existe pas, ou qu'il n'existe plus, voire qu'il n'a jamais existé et ne sera jamais. Cela signifie seulement : il a été. Si Dieu a « été » selon l'expression de Franz Overbeck, il faut donc savoir trouver les mots qui conviennent afin d'expliquer cette tragédie. La mort de Dieu est-elle l'expression de l'effondrement du monde ? Si le créateur du monde est lui-même mort, est-il lucide de spéculer sur une éventuelle fin du monde, vu que le monde en lui-même ne cesse pas de tourner ? La formule « Dieu est mort », est naturellement l'objet de plusieurs interprétations. D'une part, nous pouvons conclure formellement — et il s'agit aussi d'une déclaration purement formelle — que la religion chrétienne n'est plus rien ou rien qu'un culte de mort ; ou bien un culte pour les morts. D'autre part, si Dieu, auquel nous

réconcilier avec la philosophie. Mais il reprend cette formule de la « mort de Dieu » pour désigner un moment de *La Phénoménologie de l'Esprit*.

³⁶⁷FICHTE, cité par J-M. Paul in *Dieu est mort en Allemagne, des lumières à Nietzsche*, Payot Rivage, 1994, p. 93.

³⁶⁸LESSING, Ernst et Falk. *Dialogues maçonniques, l'Education du genre humain*, Paris, Aubier, 1946, p. 90.

³⁶⁹FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, traduction française, Jean-Pierre Osieravec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, Tel Gallimard, 1968, p. 35.

vouons notre culte et adoptons selon ses lois une conduite de vie par le respect d'une morale, et les sanctions qu'elle entraîne, si Dieu est mort, qui voudra affirmer que sa religion meurt en même temps ? Pourquoi faudra-t-il absolument identifier Dieu et foi, comme s'ils étaient Un, et supposer que si Dieu meurt, notre foi mourra aussi et instantanément ? C'est ainsi que les réactions semblent se manifester après cette déclaration scandaleuse, autrement comment comprendre qu'elle est reçue comme un blasphème ? Se suffire à un tel propos signifierait ne pas vouloir plonger en profondeur dans la pensée de Nietzsche, lorsqu'on sait que la profondeur d'une pensée est toujours habillée d'un masque. Cette fameuse « mort de Dieu », est-elle réellement la vraie mort de « Dieu » ? Ou bien s'agit-il d'un simple masque, d'un simple voile qui cacherait la profondeur d'une pensée ?

Cette déclaration peut encore signifier autre chose, elle pourra être « le coup de pouce » pour une autre puissance, cette fois bien réelle et non idéale ni fictive et qui serait le vouloir vivre. Mais que signifie vivre, se demande Nietzsche à l'aphorisme 26 du *Gai Savoir* : « vivre-cela signifie repousser sans cesse de soi quelque chose qui veut mourir. Vivre-cela signifie être cruel et implacable envers tout ce qui, en nous, devient faible et vieux, et pas seulement en nous. Vivre cela signifierait donc : être sans pitié pour les agonisants, les misérables, les vieillards ? Être sans cesse assassin ? –Et pourtant le vieux Moïse a dit : « Tu ne tueras point ! » L'hypothèse qui consiste à appréhender cette formule « la mort de Dieu » comme fin du monde peut se prévaloir des arguments convaincants, car il s'agit là bel et bien de la fin d'un monde qui arrive à son terme.

L'accent est mis sur la fin d'un état de chose, d'une époque qui arrive à son terme. Son rôle de réalisation est rempli, de sorte qu'il est inutile d'attendre encore quelque chose de lui. Mais d'autre part, ce n'est pas la fin du monde puisque sa finitude n'est rien d'autre que la préparation d'un nouveau monde. Cette fin consiste à préparer la phase de la destruction d'un vieux monde au profit de la naissance et de la réalisation d'un monde nouveau. Il s'agit là de la création d'une nouvelle vision du monde susceptible de transformer la vie humaine du même coup.

II. *De l'avenir de l'événement : la métaphysique de la vie*

Si Dieu est l'alpha et l'oméga de la vie du chrétien, l'expression « *Dieu est mort* », sera l'alpha et l'oméga d'une nouvelle humanité. Une nouvelle vie qui se crée grâce à cette mort de Dieu. Il ne s'agit pas seulement de la mort du Dieu chrétien, mais bien de celle de tous les dieux comme l'affirme Zarathoustra à la fin de ses discours. Cela sous-entend que toutes les vérités sont abolies ; ainsi faut-il désormais inventer d'autres philosophies, d'autres manières de vivre, d'autres valeurs. L'idée de Nietzsche est d'affirmer la vie, de dire oui à la vie. C'est la proclamation simultanée de « l'éternel vivant », ou « l'éternelle vivacité », expression que Nietzsche expose dans l'aphorisme 408 d'*Humain, Trop Humain*. « *Dieu est*

mort » donne à la mort son coup de grâce, ainsi la négation de la négation entraîne l'affirmation, la mort de la mort appelle la vie. La formule « *Dieu est mort* » constitue l'expression de l'éternel retour dans la mesure où cette dernière idée est une pensée d'immortalité et de l'affirmation de la vie. Cette proclamation de la vie se justifie par l'idée que Nietzsche se fait du christianisme³⁷⁰ et du platonisme. Un christianisme qu'il n'hésite pas à critiquer, pour lequel il a des propos très durs : « Notre temps est un temps qui sait... ce qui autrefois n'était que malade, est devenu inconvenant aujourd'hui, — de nos jours c'est une inconvenance d'être chrétien. Et c'est ici que commence mon dégoût. Je regarde autour de moi : il n'est plus resté un mot de ce qui autrefois s'appelait « vérité », nous ne supportons plus qu'un prêtre prononce seulement le mot de « vérité ». Même avec les plus humbles exigences de probité, il faut que l'on sache aujourd'hui qu'un théologien, un prêtre, un pape, à chaque phrase qu'il prononce, ne commet pas seulement une erreur, mais fait encore un mensonge, — qu'il ne lui est plus permis de mentir par « innocence » ou par « ignorance »... Le prêtre, lui aussi, sait comme n'importe qui, qu'il n'y a plus de « Dieu », plus de « pécheur », plus de « sauveur », — que le « libre arbitre », « l'ordre moral » sont des mensonges :— le sérieux, la profonde victoire spirituelle sur soi-même de l'esprit ne permettent plus à personne d'être ignorant sur ce point... le prêtre lui-même est reconnu pour ce qu'il est, la plus dangereuse espèce de parasite, la véritable araignée venimeuse de la vie... Les idées d'« au-delà », de « jugement dernier », d'« immortalité de l'âme », l'« âme » elle-même, sont des instruments de torture, des systèmes de cruauté dont le prêtre se sert pour devenir maître, pour rester maître... Chacun sait cela : et malgré cela tout reste dans l'ancien état de choses... Le mot « christianisme » déjà est un malentendu — au fond il n'y a eu qu'un seul chrétien, et il est mort sur la croix. L'« évangile » est mort sur la croix... tout le christianisme roule dans le néant ! Regardé de haut, ce fait, le plus étrange de tous, une religion non seulement fondée sur des erreurs, mais inventive et même géniale seulement dans le domaine des erreurs qui mettent la vie en danger et empoisonnent le cœur, demeure un spectacle pour les dieux. »³⁷¹

³⁷⁰ « C'est dans ce sens-là que l'Eglise chrétienne a, selon Nietzsche, détourné le message évangélique. Elle a assimilé le péché à la chair, au corps, surtout à la sexualité ; elle a dénoncé et condamné ce monde-ci comme un monde pervers et une vallée de larmes et assimilé la vie chrétienne à une vie selon l'esprit, en promettant le bonheur au-delà de ce monde, après la mort (« la vie éternelle »). Et si Nietzsche confond hâtivement ce « christianisme »-là avec la lettre de l'Evangile, il n'en reste pas moins que l'Eglise (romaine par exemple) a toujours réprouvé et continue de condamner le plaisir sexuel en lui-même et les joies autres que spirituelles : « La chair est faible » et ce monde est « pécheur ». *Crépuscule des idoles*, Thèmes et problématiques, P.139.traduction originale et analyse d'Eric Blondel, Paris, Hatier, 2007.

³⁷¹NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, in *Œuvres* Bouquins, *op. cit.*, §§38-39.

Pour démontrer les méfaits et les perversions que le christianisme a engendré dans l'homme, qu'il a peu à peu modelé au cours des siècles, Nietzsche, qui pourtant connaît assez bien l'histoire, concentre essentiellement son analyse sur le présent, l'existential, dans lequel il baigne. Si l'on veut, dit-il, connaître ce qu'est l'homme chrétien type, il suffit de regarder l'homme occidental de cette deuxième moitié du XIX^{ème} siècle et comment il vit. Il suffit de scruter la volonté qui l'anime et de la sonder jusqu'en son fond inavoué. Nietzsche va expliquer ainsi ce qu'il a appelé « la généalogie de la foi ». Et que discerne-t-il dans ce travail de fouille, d'exploration quasi freudienne de l'âme chrétienne ? Il y discerne une attitude fondamentale : le ressentiment ; et c'est à partir de lui que s'explique toute la croyance religieuse du chrétien.

Pour revenir enfin à l'essentiel du propos nietzschéen cité plus haut, nous pouvons dire que ce qui, aux yeux de Nietzsche caractérise le christianisme, c'est son idéal ascétique qui se présente comme un refus de la vie conjoint à la projection du sens de l'existence dans une autre vie meilleure que la première. Ce monde-ci est une prison dont il faut s'évader à tout prix afin de trouver le salut ailleurs, c'est-à-dire dans l'au-delà. Ce qui revient à dire que le christianisme est un véritable ennemi de la vie, son vrai poison ; et qu'il faut que l'homme revienne sur soi-même au lieu de se faire aliéner par des forces imaginaires qui mènent la guerre à la vie.

Cet aspect du christianisme ne pouvait pas être passé sous silence, car il méritait un éclaircissement. La question du christianisme chez Nietzsche est intimement liée lorsqu'il s'agit d'évoquer la question de « *la mort de Dieu* ».

Revenons à notre question de la « *mort de Dieu* » qui est en réalité le « oui » à la vie, et non la mort physique d'un dieu qui serait tué par des humains. Il s'agit bien d'une mise en scène typiquement nietzschéenne, ce qui n'étonne d'ailleurs personne sachant que le déroulement de sa pensée a toujours été un masque à démasquer. « *Mort de Dieu* » signifie donc vouloir vivre, dire oui à l'ici-bas, et se détourner de l'idéal ascétique qui n'est que l'expression de l'illusion. « Mais en réalité la suppression de l'au-delà est un don, c'est l'affranchissement de l'homme assujéti à cet au-delà : j'apporte aux hommes un présent » ; et il ne s'agit pas d'une mince aumône, Zarathoustra est bien trop riche pour cela : « je ne suis pas assez pauvre », il ne s'agit de rien de moins que d'une réhabilitation, d'un retour de l'homme à lui-même, d'une désaliénation, d'une restitution à l'homme de son honneur perdu »³⁷².

Cette expression « *Dieu est mort* » peut, certes, surprendre, mais Nietzsche comme d'habitude s'est servi de son masque pour démasquer l'au-delà imaginaire du christianisme. Il s'agit là d'une inversion de la métaphysique, de la fin du platonisme. D'une part, on voit très justement

³⁷²P. HEBER-SUFFRIN, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, PUF, 1988, p. 41.

jusqu'à quel point la métaphore dans l'évolution de la pensée nietzschéenne a été un atout capital pour comprendre la vraie place de l'homme dans ce monde ; et d'autre part, de comprendre que la vie, malgré le fait qu'elle soit dure, mérite d'être vécue, et que la vraie vie, c'est la vie d'ici-bas, celle de la réalité sensible. Il n'est donc pas nécessaire de caricaturer le propos nietzschéen, qui est à notre sens l'expression de la revalorisation de la vie et la dénonciation du monde fictif. « Le fond suprasensible du monde suprasensible est, pris comme la réalité efficiente de tout le réel, devenu irréel. Voilà le sens métaphysique du mot pensé métaphysiquement : « Dieu est mort. »... si Dieu et les dieux sont morts, au sens de l'expression métaphysique élucidée, et si la volonté de puissance est sciemment voulue en tant que principe de toute institution des conditions de l'étant, c'est-à-dire comme principe de l'institution des valeurs, alors le règne sur l'étant comme tel passe, sous la forme du règne sur la terre, aux mains d'un nouveau vouloir de l'homme, déterminé par la volonté de puissance »³⁷³.

Si « *la mort de Dieu* », apparaît aux yeux de certains comme un succès parce que l'honneur de l'homme se trouve réhabilité, il faut souligner que le succès dont le texte jouit auprès d'un large public est ironique, puisque le spectacle de l'insensé l'accuse du pire. Quelle serait aujourd'hui la réaction de promeneurs si un autre insensé leur proférait ce texte ? Cet aphorisme étant vulgarisé, depuis maintenant plusieurs siècles, l'actualité de la critique nietzschéenne ne vaut-elle alors que pour les universités et les colloques ? Les médias entre autres nous informent parfois que la formule nietzschéenne serait devenue désuète, que son diagnostic affilé à tort ou à raison à celui de Marx et de Freud ne serait plus valable, que ces maîtres du soupçon se seraient trompés, puisque statistiquement, le monde est véritablement en quête de spiritualité, et « Dieu est de retour »³⁷⁴. Cette remarque vaut-elle la peine d'être soulignée vu que l'annonce de la mort de Dieu a été faite par l'insensé ? Ce que dit l'insensé peut-il être pris en compte ? Qui est réellement cet insensé mis en scène par Nietzsche ? Cette annonce de la mort de Dieu n'est-elle pas une métaphore ? Vu que la métaphore est aussi une figure du jeu de langage, c'est-à-dire un procédé de langage qui consiste à employer un terme concret dans un contexte abstrait par substitution analogique, sans qu'il ait d'élément introduisant formellement une comparaison. Michel Foucault a fait une excellente analyse dans son ouvrage intitulé *Les mots et les choses* où il suggère que la mort de Dieu signale l'avènement d'une époque nouvelle, celle où l'homme n'est plus mesuré à Dieu comme infini et éternel, celle où l'interprétation plurielle ne s'oppose plus à la vérité : « N'est-ce pas ce que Nietzsche préparait, lorsqu'à l'intérieur de son langage, il tuait l'homme et Dieu à la

³⁷³HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part* : Le mot de Nietzsche « Dieu est mort », tel Gallimard, traduit de L'Allemand par Wolfgang Brokmeier, nouvelle édition.1962, p. 307.

³⁷⁴*Le monde. Dossiers et Documents*, septembre 2002, pp.1-3.

fois, et promettait par là avec le Retour le scintillement multiple et recommencé des dieux ? »³⁷⁵

En cela, *la mort de Dieu* annonce la disparition du langage comme instrument de parvenir à la vérité ; elle est tout autant un acte philosophique, plus l'acte de naissance d'une pensée qui sait mieux dire les choses. Avec cette *mort de Dieu* réaffirme Michel Foucault, c'est la fin de l'homme comme image, comme créature de la divinité. Cette intuition de Michel Foucault, n'est-elle pas l'expression d'une révélation nietzschéenne à travers sa métaphore qui est l'une des figures du jeu de langage ? Même si l'expression « *Dieu est mort* » fait l'objet de plusieurs interprétations, nous pouvons, à cet effet, souligner que cette formule nietzschéenne n'est que de l'ordre de la métaphore³⁷⁶. La métaphore, ici présente, n'est rien d'autre qu'une figure rhétorique. Comme dirait Derrida, la métaphore est un jeu parce qu'elle trouve un mot pour dire quelque chose. Or, le mot qui dit la chose n'est pas suffisant pour exprimer ce que l'on veut dire, il faut donc trouver une image qui va métaphoriser le sens du concept et non pour le masquer, mais au contraire pour mieux le dire. C'est ce que l'on constate d'ailleurs à travers la célèbre formule « Dieu est mort »³⁷⁷.

Si l'horizon s'est effacé, c'est que l'idéal n'est plus, que le désir ne sait plus vers quoi tendre. Il n'y a plus « ni haut, ni bas ». Ôtez Dieu, ôtez la perfection, et c'est toute l'échelle qui s'écroule. Par conséquent, il n'y a plus de raison d'agir encore « au nom de ». Car, « agir au nom de », c'est reconnaître qu'il existe un absolu à quoi chacun doit obéir, c'est agir qu'on le veuille ou non « au nom de Dieu », c'est admettre qu'il y a, au-dessus de nous un monde supérieur. Ainsi, se construit ce que Nietzsche appelle par *la métaphysique de la volonté de puissance*, celle qui réhabilite l'ici-bas, qui redonne de l'épaisseur à l'apparence tout en mettant en avant la musique et la fête comme condition de la vie. Renversement, retournement, inversion de

³⁷⁵M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Tel Gallimard, 1966, pp. 317-318.

³⁷⁶« Terme de rhétorique..., figure par laquelle la signification naturelle d'un mot est changée en une autre ; comparaison abrégée.... La métaphore est une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un nom à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit. » Paul- Emile Littré. *Dictionnaire de la langue française*, tome 4, p. 4208. Paris, 2007.

³⁷⁷« De cette phrase, il ressort que le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu concerne bien le Dieu chrétien. Mais il n'est pas moins certain, d'autre part, et il faut bien s'en rendre compte d'avance, que les noms de « Dieu » et de « Dieu chrétien » sont utilisés, dans la pensée nietzschéenne, pour désigner le monde suprasensible en général. « Dieu » est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon, et plus exactement depuis l'interprétation hellénistique et chrétienne de la philosophie platonicienne, ce monde suprasensible est considéré comme le vrai monde, le monde proprement réel. » Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, le mot de Nietzsche « Dieu est mort », traduction française, Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 261.

la métaphysique chez Nietzsche, signifie donc en d'autres termes, que le destin de la métaphysique ne se réalise plus à travers l'établissement d'un système d'antinomie à savoir celle du vrai et de l'apparent, de l'idéal et du réel, de l'être et du devenir, mais plutôt dans l'unité de l'être et de l'apparence. Avec Nietzsche, l'apparence n'est plus une déchéance de l'être, mais devient son sommet. Si l'être luit dans l'apparence, c'est parce que l'apparence se tient en lui.

Indications bibliographiques

AKA-EVY (Jean-Luc), *L'Appel du Cosmos ou le pas de la réflexion*, Brazzaville, Les Éditions Hemar, 2011.

AUBENQUE (Pierre),

-*Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1972.

-*Problèmes Aristotéliens*, philosophie théorique Paris, Vrin, 2009.

BLONDEL (Eric),

-*Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, Paris, 1986.

-*Crépuscule des idoles, Nietzsche*. Traduction originale et analyse, Hatier, Paris, 2007.

COURTINE (Jean-François),

-*Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

-*Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

DIXSAUT (Monique), *Nietzsche. Par-delà les antinomies*, Paris, éditions de la transparence, 2006.

FEUERBACH (Ludwig), *L'essence du christianisme*, traduction française, Jean-Pierre Osieravec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, Paris, Tel Gallimard, 1968.

FOUCAULT (Michel), *Les mots et les choses*, Paris, Tel Gallimard, 1966.

FRANCK (Didier), *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

GRANIER (Jean),

-*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

-*Nietzsche « Que sais-je ? »*, Paris, PUF, 1982.

GREISCH (Jean), *Etre et Langage, I, Introduction à l'ontologie. Le temps des fondations*, Institut catholique de Paris, 1988.

GUERY (François), *Ainsi parla Zarathoustra* (volonté, vérité, puissance - 9

HAAR (Michel),

-*Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Tel Gallimard, 1993.

-*Par-delà le nihilisme, nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, PUF, 1998.

HEIDEGGER (Martin),

-*Essais et conférences*, Traduction française, André Préau, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.

- Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction française, Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- Nietzsche I et II*, traduction française de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- HEBER-SUFFRIN (P.), *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, PUF, 1988.
- HEGEL (F.), *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de J-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
- NEF (Frédéric), *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Folio, essais inédit, Paris, Gallimard, 2004.
- NIETZSCHE (Friedrich),
 -*Œuvres* tome 1 et tome 2, Collection « Bouquins », pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Editions Robert Laffont, Paris, 1993.
 -*La volonté de puissance II*, Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1995.
 -*Fragments posthumes*, Automne 1885-Automne 1887, trad. Julien Hervier, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard. 1982.
- PAUL (J.-M.), *Dieu est mort en Allemagne, des lumières à Nietzsche*, Payot Rivage, 1994.
- PLATON, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1950.
- RICŒUR (Paul), *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1960.
- WOTLING (Patrick),
 -*Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.
 -*Le Vocabulaire de Nietzsche*, ellipses, 2001.
 -*La Philosophie de l'esprit libre, introduction à Nietzsche*, Paris, Editions Flammarion, 2008.

Magazines et autres

Dictionnaire de la langue française, Paul-Emile Littré tome 4, p. 4208, Paris 2007.

Le monde. Dossiers et Documents, septembre 2002, pp.1-3.

Nietzsche, « *Deviens ce que tu es* », Magazine littéraire, Hors-série N° 3.

Nietzsche, il a pensé le chaos du monde, Le nouvel Observateur, Hors-série, septembre/octobre 2002.

TIERCELIN (Claudine), *Leçon inaugurale du collège de France, prononcée le 5 mai 2011*. Chaire de « Métaphysique et philosophie de la connaissance. »

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, revu par MM. les membres et correspondants de la Société française de philosophie et publié, avec leurs corrections et observations par André Lalande,

membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, secrétaire général de la Société (2 volumes, 1927). Réédition : Presses universitaires de France, Paris, 2006.

***Du carré logique au carré magique.
Parallélisme entre la pensée mythique
et la pensée rationnelle***

Krishna Amen Ndounia

Le sens d'un mythe se révèle à travers ses symboles. Le mythe est si vital à l'équilibre psychique et spirituel de l'homme que, dans l'Orient ancien, art et symbolisme étaient liés au point parfois de se confondre³⁷⁸.

Introduction

L'acte de la pensée et l'objet de la pensée se confondent³⁷⁹. Cette formule de Parménide laisse entrevoir que, en tant qu'idéation, la pensée est avant tout re-présentation. Elle est, de ce fait, un langage dupliqué et duplex : d'une part le pouvoir de représenter ou l'acte de re-présentation d'un objet ou l'objectivation, et d'autre part le re-présenté, c'est-à-dire la forme objectivée. Ainsi, elle est, non seulement la manière de dire, mais aussi la forme de ce qui est dit, de ce qui, étant déjà présent dans la pensée, sous le mode de l'idée et/ou de la forme, ne l'est pas encore immédiatement, mais l'est rendu possible par la médiation du langage, du discours, des signes, des mots.

Or, en tant qu'être pensant ou raisonnant³⁸⁰, l'homme est généralement capable de deux types de langage :

- *La mimique et le graphique* : usage des signes, des symboles ou des figures - premier type de langage - en tant que possibilité d'extériorisation ou de matérialisation des idées, des formes ou images mentales au-delà de la conscience ;

• *Le langage articulé* : vocalisation des sons ou des mots dont l'intelligibilité du sens rend possible la formation d'un langage, d'une langue.

De ces deux types de langage dépendent la construction et la constitution de toute connaissance. Or, pour s'extérioriser ou se matérialiser, toute connaissance –en tant que discours, théorie sur quelque chose ou un objet– nécessite l'usage d'un système de langage, donc d'une "écriture", de glyphes particuliers ou d'un graphisme ; et, au premier rang des types de connaissance, dont le graphisme est le mode d'être, se trouve la mathématique. Car, constituée et construit sur la base des formes géométriques, des signes numériques ou algébriques, la mathématique est à la fois une forme de langage et une connaissance essentiellement

³⁷⁸ Jean-Claude COOPER, *La philosophie du Tao*, trad. de l'anglais par Marie-Béatrice Jehl, Paris, éditions Dangles, 1972, p. 109.

³⁷⁹ PARMÉNIDE, « Fragments 8 » in Jean Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate – De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Flammarion, 1988, p. 95

³⁸⁰ Nous utilisons ici le terme « raisonnant » pour exprimer le pouvoir de la raison comme faculté au lieu du « raisonnable » qui peut aussi avoir un sens moral.

graphologique. Aussi, étant donné que formes, signes et nombres participent à toute opération de la pensée, tout discours est-il, par essence graphologique, donc mathématique.

Il se trouve que chaque type de connaissance se distingue, certes par son objet d'étude, mais surtout par le sens et l'usage des signes et graphiques qu'il s'impose pour en rendre compte. Aussi dans l'histoire de la mathématique ou de la science logique deux types de graphique : le « *carré logique* » et le « *carré magique* », se particularisent comme systèmes de matérialisation des idées. Loin d'être de simples figures mathématiques, ces deux graphiques recèlent une complexité telle que l'interrogation lamartinienne requiert tout son sens : « *Objets inanimés avez-vous une âme qui s'attache à notre âme et la force d'aimer ?* »³⁸¹.

Ce qui les inscrit dans la perspective cognitive de la quête de l'Universel.

Partant donc de la géométricit  du carré, notre dissertation portera, premièrement sur la *constitution logique de ces deux graphiques*, et deuxièmement sur la « *magie* » du « *carré magique* »; ce qui nous conduira, troisièmement, à une cogitation sur *la fonction et le but du carré magique*, notamment en ce qu'il aurait servi de paradigme aux Sages antiques dans l'imagination et la réalisation de leurs  uvres. La nature d'une telle entreprise exigeant quelque effort d'herméneutique, nous convoquerons des textes, tant « directs » qu'« indirects », scientifiquement attestés aussi bien que moins connus (hérétiques ou oraux).

I. De la constitution du carré logique

Le carré est une figure géométrique, un graphique mathématique. Il est donc essentiellement logique, rationnel, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut être saisi que dans la pensée et par la raison. Or s'il n'existe que quatre opérations dans le calcul mathématique : l'addition, la soustraction, la multiplication et la division, c'est qu'il n'existe aussi au départ que quatre principales opérations ou activités de l'esprit humain : concevoir, juger, raisonner et ordonner. Aussi Platon dit-il de la pensée (en tant discours que l'âme se tient à elle-même sur les objets qu'elle examine), que quand elle pense, elle « *ne fait pas autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant* »³⁸². Car, chaque fois qu'on conçoit une chose, c'est-à-dire qu'on s'en fait une idée, une représentation ou une forme mentale, et que par suite l'on s'en fait plusieurs, il faut encore pouvoir en établir le lien, affirmer ou nier les unes par les autres, donc y porter un jugement ; ce qui implique, dans la constitution du discours ou

³⁸¹ A. de LAMARTINE, « Milly ou Terre natale » (« *Harmonies poétiques* »), cité par A. Souché et J. Lamaison, *La grammaire nouvelle et le français*, Paris, F. Nathan, 1960, p. 154

³⁸² PLATON, *Th t te*, 189e-190a, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1988, p. 136.

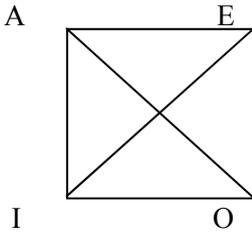
d'une opinion, la construction des propositions. Et, fonctionnant selon les principes déterminés par la logique classique, particulièrement depuis Aristote³⁸³, la pensée ne peut concevoir que quatre types de propositions logiques, à savoir :

- l'universelle affirmative (A),
- l'universelle négative (E),
- la particulière affirmative (I), et
- la particulière négative (O).

Ces quatre types de propositions sont des axiomes ou théorèmes en dehors desquelles aucun discours ne saurait être pensé, construit, institué. Et, toute proposition impliquant la relation entre un sujet(S) et un prédicat(P), ou mieux l'attribution d'un prédicat (P) à un sujet(S), le contenu de ces quatre types de propositions peut se comprendre comme suit :

A : Tout S est P / E : Nul S n'est P / I : Quelque S est P / O : Quelque S n'est pas P.

Or à la suite d'Aristote, et partant de ces deux types d'affirmation et deux types de négation, ces quatre types de propositions sont disposés *in quadrata formula*, c'est-à-dire sous forme quadrièdre. D'où la terminologie de « carré logique »³⁸⁴ :



De ce tableau, les rapports entre ces quatre types de propositions s'élucident comme suit :

1°- La relation A et E implique la contrariété : les deux propositions s'opposent partiellement et qualitativement ; elles ne peuvent pas être vraies en même temps, mais toutes les deux fausses en même temps. Exemple : « A : Tous les hommes sont mortels ; E : Aucun homme n'est mortel ».

2°- La relation I et O implique la subcontrariété : ces deux propositions s'opposent partiellement et qualitativement ; elles ne peuvent être fausses en même temps, mais vraies en même temps. Exemple : « I : Quelques hommes sont mortels ; O : Quelques hommes ne sont pas mortels ».

³⁸³ ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, tome II, 1 sq., trad. J. Bathélemy Saint-Hilaire.

³⁸⁴ Souleymane Bachir DIAGNE, *Logique pour philosophes*, Dakar, N.E.A, 1991, pp. 134-135 et sq. Ngalebaye (Antoine Gaston), *Carré logique et philosophie de la rigueur* (Texte inédit, Brazzaville, 2005), pp. 3-4.

3°- La relation A et O relève de la contradiction : elles s'opposent de façon absolue, l'une étant l'antithèse de l'autre ; si l'une est vraie, l'autre est forcément fausse, et vice versa. Exemple : « A : Tous les hommes sont mortels ; O : Quelques hommes ne sont pas mortels ».

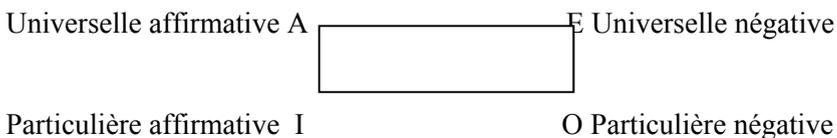
4°- La relation I et E relève aussi de la contradiction. Exemple : « I : Quelques hommes sont mortels ; E : Aucun homme n'est mortel ».

5°- La relation A et I implique la subalternance : l'une étant l'universelle affirmative et l'autre la particulière affirmative, elles s'opposent quantitativement. Exemple : « A : Tous les hommes sont mortels ; I : Quelques hommes sont mortels ».

6°- La relation E et O, l'universelle négative et la particulière négative, relève aussi de la subalternance. Exemple : « E : Aucun homme n'est mortel ; O : Quelques hommes ne sont pas mortels ».

Le « carré logique », tel que présenté, est-il logiquement carré ? Ces quatre propositions sont-elles équivalentes ? Peut-on, de l'une d'elles, déduire une autre ou toutes les autres ? Autrement dit, de chacune de ces propositions peut-on déduire la même chose, c'est-à-dire parvenir à une même et unique conclusion ? ou encore, en regardant le « carré logique » dans n'importe quel sens, peut-on le lire d'une même manière ?

Il n'existe que deux qualités contraires de la proposition logique : elle est soit affirmative, soit négative. Certes, il est possible que, du point de vue du « carré logique », en pensant à une chose, on puisse envisager aussi son contraire ; mais, étant donné que les deux propositions contraires ou contradictoires ne peuvent pas être vraies ou fausses en même temps, elles ne sauraient donc s'égaliser. La particulière affirmative et la particulière négative présentent le même type de rapport que l'universelle affirmative et l'universelle négative ; et, quoique parallèles les unes par rapport aux autres, elles ne constituent pas pour autant quatre côtés égaux du carré. Le « carré logique » serait proportionnellement un rectangle : ces quatre côtés (propositions), sans être égaux pour pouvoir constituer quatre côtés égaux, s'opposent plutôt deux à deux. Et, bien que le carré soit aussi en quelque manière un « rect-angle », ces quatre types de propositions logiques ne peuvent être figurées que *in rectangulus formula* :



Construit sur la base des quatre types de propositions, le « carré logique » rend, certes, compte des quatre axiomes sur la base desquels la pensée voyage et réalise ses opérations, mais reposant sur le principe de contradiction, il ne rend pas compte de l'être du carré ; ses propositions n'ayant pas toutes la même valeur, de l'une on ne peut aboutir aux autres.

Autrement dit, si nous nommons c son côté, et la logique du carré étant $c_1 = c_2 = c_3 = c_4$, de telle sorte que si $c = 4$, alors pour calculer ses dimensions, son périmètre ou sa surface, nous aurons : $c \times 4 \rightarrow 4 \times 4$. Or n'obéissant pas à cette logique, le « carré logique » n'est que quadrique : c'est un quadrilatère qui n'est pas carré. Car si quadrique paraît-il par sa forme constituée de quatre éléments, mais dans son essence il ne l'est pas pour autant ; ces quatre éléments ne participant pas équitablement dans sa composition, il ne rend pas compte du principe d'égalité et moins encore de celui d'identité : tous ses côtés n'étant pas équidistants. Le « carré logique » ne peut, par exemple, se déterminer à partir de l'essence de l'Être parméniidien ressemblant « à la masse d'une sphère bien arrondie, s'équilibrant partout elle-même »³⁸⁵.

Par conséquent, contrairement à ce qu'affirme Ngalebaye, « la présentation symbolisante du carré logique (ne) se prête (pas) à tous les langages »³⁸⁶. Aussi une distinction devrait-elle s'établir entre la logique en tant que pouvoir naturel de la raison humaine et la Logique en tant qu'organon, instrument ou grille de lecture du langage humain dont Aristote est le père, bien qu'on en trouve déjà les prémisses chez Platon³⁸⁷ et les Sophistes.

La raison³⁸⁸ est naturellement logique et participe dans toutes conceptions et constructions humaines, même dans celles où prédomineraient le sentiment et/ou l'irrationnel, pour ne pas dire qu'il y a plusieurs niveaux de rationalité ou types de « Raison ». Ainsi existe-t-il d'autres types de langage dont la Logique, en tant qu'organon, et moins encore le « carré logique », ne peuvent rendre compte de l'essence ou de la véracité. N'étant pas une définition de la logique, le « carré logique » n'est

³⁸⁵ PARMENIDE, « fragment 8 » in Jean Voilquin, *op. cit.*, p. 96.

³⁸⁶ A. D. NGALEBAYE, *op. cit.*, p. 4. Mais, en affirmant, d'une part, que *L'étude de la proposition conduisit Aristote à élaborer le concept technique et stratégique de « carré logique* (p. 1)..., et d'autre part que les quatre types de propositions : A, E, I, O – reprenant mot pour mot, sans le citer, S. Bachir Diagne (*op. cit.*, p.103) – que *les successeurs d'Aristote prendront l'habitude de les disposer in quadrata formula*, Ngalebaye ne s'aperçoit qu'il affirme une chose et son contraire, que le « carré logique » n'est pas aristotélicien, bien qu'il en ait déterminé les quatre types de propositions. Aussi affirme-t-il encore que c'est « *Apulée qui a dressé la première présentation in quadrata formula des rapports entre les quatre types de proposition logique...* » (p. 4).

³⁸⁷ Heidegger considère Platon et Aristote comme les fondateurs de la Logique (M. Heidegger, « *Lettre sur l'humanisme* », trad. R. Munier in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1989, p. 129).

³⁸⁸ Saint Thomas dit de la raison qu'elle est *cette lumière même de l'intelligence qui est en nous*, (qui) *n'est rien d'autre qu'une certaine ressemblance par participation à la Lumière créée, en laquelle sont contenues les raisons éternelles* (Saint Thomas, « Somme théologique » cité par Georges Pascal in *Les philosophes par les textes*, Paris, Bordas, 1966, p.

donc qu'une figure de la pensée, un « panneau de signalisation » sur le chemin de la raison.

En fait, en tant qu'instrument naturel de la pensée, la raison participe logiquement à la formation de tout discours ou toute connaissance, et ce dans le jeu des rapports entre sujet et prédicat, en les décelant ou les codifiant, les occultant ou les révélant. Or, par la logique mathématique, ce langage des signes, on perd par exemple, comme dit Bachir Diagne, toute la poésie shakespearienne³⁸⁹ lorsqu'il est question de transcrire en symboles algébriques les vers, la logique ne pouvant exprimer l'émotivité sentimentale ou passionnelle. Si la raison elle-même ne peut rendre compte de tout, à plus forte raison la logique qui n'en est qu'un instrument !

Et pourtant, conscients des limites des pouvoirs de la raison et comprenant qu'avec cette même raison l'homme est capable d'élaborer plusieurs types de langage, les Sages antiques ont imaginé d'autres formes de langage autres que le « carré logique », parmi lesquels le « carré magique ».

II. Du symbolisme du carré magique

Le « carré magique » est un instrument de la raison humaine au même titre que le « carré logique ». Il est, du point de vue de sa structure, essentiellement carré. Si le « carré logique » repose sur le principe de contradiction, le carré magique l'est sur celui d'égalité, de parfaite équité.

Or, avant d'être « magique », « tout » carré est d'abord une figure géométrique, un graphique mathématique, donc logique. Et « magique », recèlerait-il alors quelques pouvoirs occultes, « irrationnels » peut-on dire ? Ce n'est pas là le problème !

Dans la science mathématique, les figures sont étroitement liées aux nombres ; autrement dit une figure ou forme géométrique ne peut être représentée sans l'idée du ou des nombres auxquels elle est étroitement liée, déduite ou déterminée ; car, dit Shoral : « *Toute Forme est l'expression d'un mouvement, d'un Rythme et d'un Nombre* »³⁹⁰.

Aussi l'idée du « carré » renvoie-t-elle au nombre 4. 4 est, non seulement la somme de quatre nombres semblablement égaux, à savoir : $1+1+1+1=4$, mais aussi, en tant que graphique, l'unicité de quatre éléments, quatre lignes ou bâtons³⁹¹ égaux, qui, liés entre eux, forment une quadrature. Et dans l'univers toute forme formant une quadrature est souvent évoquée en rapport avec le carré ; tels les quatre points cardinaux indiquant

³⁸⁹S. B. DIAGNE, *op. cit.*, p. 8.

³⁹⁰ SHORAL, *op. cit.*, p. 53.

³⁹¹ Dans l'alphabet hébraïque – qui serait d'origine Atlante – le nombre 1 représente la lettre A, première lettre du « son magique » *Aleph*, premier signe représenté dans la carte du Tarot par le Bateleur tenant un bâton, symbole géométrique de la ligne, signe de l'Infini (Cf. Shoral, *op. cit.*, p. 106). Ainsi, le carré est une conjonction de quatre lignes ou bâtons.

les quatre directions de l'espace : le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest ; les quatre étoiles formant le quadrilatère de la constellation d'Orion ; les quatre éléments primordiaux : l'eau, le feu, l'air et la terre ; les quatre corps de l'homme : physique, éthérique, astral et mental, ou encore les quatre règnes : minéral, végétal, animal et humain (peut-on supposer)...

De toutes les figures géométriques le carré est la plus parfaitement équilibrée. Il existe plusieurs types de triangle : équilatéral, isocèle et rectangle ; et même le cercle se confond parfois avec l'ellipse... Mais le carré, lui, est unique en son genre ; doublé dans des proportions équitables, il devient cube : un carré élevé au carré, donc le carré du carré, la quadrature du carré.

Dire « carré » c'est donc, partant de l'égalité même de ses côtés, penser la perfection, l'équilibre des lignes de force, des énergies, des choses, des êtres. Et, étant, par essence, l'une des plus cohérentes figures géométriques, le carré ne saurait être pensée que comme logique ; ainsi serait-il tautologique de dire : « carré logique », puisqu'on ne saurait penser le carré en dehors de l'idée de logique. Qu'on le saisisse du point de vue mathématique ou mythique !

Le carré est logique, d'une part parce que, en tant que figure géométrique, il ne peut être conçu que dans et par la pensée ou la raison –et en cela il est rationnel– et d'autre part par ce qu'il présente une structure de part en part équidistante. Par ses côtés autant que par ses angles il reste essentiellement logique. Par son équilibre il est l'image sensible du cercle dont l'intelligibilité est l'Être : *le point à partir duquel il est égal en tous sens tend également vers ses limites*³⁹². Qu'y a-t-il alors de plus magique qu'une telle forme ?

De même que la forme géométrique du carré, une pensée ou un discours ne saurait être vrai s'il n'est logiquement « carré » ; autrement dit si, par et dans sa structure, sa forme ou son sens d'une part, et son contenu ou son essence d'autre part, ne sont pas logiquement ajustés, c'est-à-dire si son « idée » ne concorde pas avec son « objet ». Telle est la base de tout équilibre.

Or, depuis toujours l'homme cherche à atteindre l'équilibre, la perfection, la vérité, tant dans ses pensées et que dans ses actes ; c'est le plus grand idéal enfoui dans les profondeurs du subconscient ou de la conscience humaine, et tel est le sens de la quête de la Vérité. C'est pourquoi, en tant que symbole de l'équilibre et de la perfection, la représentation du carré remonte à des époques immémoriales. Dans *Phèdre*, Platon évoque Theuth (une divinité égyptienne), inventeur de l'écriture, de l'astronomie, des nombres et du calcul, de la géométrie, du trictrac et aussi des dés³⁹³ ou cubes, émanation du carré.

³⁹² PARMENIDE, « Fragment 8 » in Voilquin (Jean), *op. cit.*, p. 96.

³⁹³ PLATON, *Phèdre* 274c-275b, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1989, pp. 179-180.

Aussi le carré constitue-t-il la base de toute construction idéale. Les Pyramides en Egypte en sont une merveilleuse illustration : sur une base carrée s'ajustent de chaque côté quatre triangles se rejoignant en un sommet pointu. Car, si le carré est le symbole de la perfection, de l'équilibre des choses ou des êtres qui participent de la substance matérielle, le triangle ou le nombre 3 est le symbole de l'équilibre des réalités spirituelles. C'est ainsi que, construite pour réaliser et matérialiser l'union entre la Terre et le Ciel, la Matière et l'Esprit ou le corps et l'âme, la Pyramide réunit dans sa constitution deux figures principales : le carré et le triangle. Le Labyrinthe égyptien est aussi une construction carrée³⁹⁴, tout comme le temple pyramidal bouddhique de Borobudur dans l'île de Java en Indonésie. Aussi comptant une année de quatre saisons : *okâ'*, *essou*, *mpael* et *mwanh* (ou *lekwael*) et un mois de quatre semaines et une semaine de quatre jours : *mpio'*, *odzo*, *okwê'*, *okael*, le calendrier lunaire téké (bantou) est quadrique. Dans la tradition musulmane, la *Ka'ba*, pierre sacrée qui trône au centre de la Mecque et vers laquelle se tournent les musulmans pour prier, est un édifice cubique. Les pythagoriciens juraient par le Tetratys ou Quaternaire, contenu dans la Décade comme somme des quatre premiers nombres : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, en tant que fondement de tous les nombres³⁹⁵. La table de multiplication est aussi un carré magique. Au livre IV de la *République*, Platon rend compte des quatre plans et degrés d'élévation de l'âme dans sa quête de la Vérité à travers l'image d'une ligne coupée en quatre segments proportionnellement inégaux³⁹⁶. Nietzsche parle aussi « des trois métamorphoses » impliquant quatre êtres : *L'esprit se change en chameau, le chameau en lion et le lion en enfant, pour finir*³⁹⁷. Dans l'*Apocalypse*, ressemblant à une pierre de jaspé transparente comme du cristal³⁹⁸, la « ville sainte » est de forme carrée. Et le nombre quatre revient encore dans bien d'autres récits : les quatre bêtes de la vision de Daniel : « un lion » avec « des ailes d'aigle », « un ours », « un léopard » avec « quatre ailes d'oiseau sur son dos » et « quatre têtes », et une quatrième bête effrayante et terrible et extraordinairement puissante³⁹⁹ ; les « quatre êtres vivants » de

³⁹⁴ *Pentagramme*, n°5, Haarlem, éd. Rozekruis Pers, 1996, p. 6. D'origine égyptienne, le labyrinthe fut repris par les Grecs, précisément les Crétois, sous forme circulaire : une construction ingénieuse que réalisa Dédale sous l'ordre du roi Minos qui voulait cacher à la vue de ses sujets le Minotaure, monstre à corps d'homme et à tête de taureau qui, issu de l'amour de la reine Pasiphaé pour un taureau blanc que le roi avait refusé de sacrifier à Poséidon, qui terrifiait la région...

³⁹⁵ J. VOILQUIN, *op. cit.*, note 24, p. 229. Aussi la justice est-elle représentée par les nombres 4 ou 9 qui sont des carrés, l'équilibre parfait (p. 39).

³⁹⁶ PLATON, *République IV*, 427c. Cette division irrationnelle repose sur la théorie du "Nombre d'or" (Cf. infra pp. 294-296).

³⁹⁷ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier [éd. Bilingue], 1968, p.79.

³⁹⁸ *Apocalypse XXI*, 10-27.

³⁹⁹ *Daniel VII*, 1-12.

l'Apocalypse représentés « au milieu et autour du trône »⁴⁰⁰ : le premier est semblable à un lion, le second à un veau, le troisième à un homme et le dernier semblable à un aigle qui vole⁴⁰¹. Bref, la mémoire de l'humanité fourmille d'évocations du carré.

Toutefois, une représentation du carré : le « cube magique »⁴⁰² (dont l'origine remonte III^e siècle après Jésus-Christ) suscite une attention particulière par sa formalisation :

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Cette représentation est-elle réellement carrée ? Qu'y a-t-il de « magique » en elle ?

III. De la magie du carré magique

Il est possible que l'être de toute chose se révèle par et à travers sa forme même, ou mieux à travers son nom⁴⁰³, comme à chaque idée correspond une forme et, à chaque forme un type d'objets. Aussi Ernst Cassirer dit-il : « *Le simple mot ou l'image recèlent en eux une force magique, par laquelle l'essence de l'objet se livre à nous* »⁴⁰⁴.

Ainsi le carré est-il logique et magique dans son essence et par sa forme même. Il est « logique », non seulement en tant que quelque chose d'essentiellement pensé et rationnel, mais aussi par ces quatre côtés égaux. Magique, il l'est encore, parce qu'équilibré, équidistant, telle une sphère. Il est, en quelque manière, l'image de l'« être », « *...la masse d'une sphère bien arrondie, s'équilibrant partout elle-même* »⁴⁰⁵. Donc, s'équilibrant « en tout sens », le carré est déjà « magique » en ce qu'il révèle la même forme, quel qu'en soit le côté ou le sens.

La table de multiplication porte cette trame en ce qu'elle est, non seulement commutative avec l'addition, mais aussi sa lecture se prête dans

⁴⁰⁰ Apocalypse IV, 6-7.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² « Le carré magique » in *Lumière* n°313, mars 1980, Avignon, édit. Lumière ; « Le carré magique » in *Lumière* n°314, p.40 ; Gerdinge (René van), « Le carré magique » in *Messidor* n°21, Avignon, édit. Messidor, août 1953, pp.33-69 ; Bouguenec (André), « Du Carré magique à la Pyramide » in *Messidor* n°36, novembre 1954, pp. 76-94.

⁴⁰³ Cf. *Genèse II*, 19-20 : Dieu forma de la terre tous les animaux... et tous les oiseaux... et les fit venir vers l'homme... ; et tout nom que l'homme donnait à un être vivant fut son nom.

⁴⁰⁴ E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques I. Le langage*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, éd. de Minuit, 1985, p. 31.

⁴⁰⁵ PARMENIDE, « Fragment 8 » in Voilquin (Jean), *op. cit.*, p. 94.

tous les sens et l'on parvient aux mêmes résultats ; ce qui transparait, par exemple, du calcul dans la table de multiplication par 4 :

$$4 + 8 + 12 + 16 + 20 + 24 + 28 + 32 + 36 + 40 = 220, \text{ soit } 2 + 2 + 0 = 4.$$

L'intelligibilité numérolgique de ces nombres met en évidence l'ordre suivant : 4, 8, 3, 7, 2, 6, 1, 5, 9, 4, dont la somme est 49, soit $4 + 9 = 13 = 4$.

Aussi le « cube magique » est-il logiquement carré dans sa formalisation quintuple même :

Sator : « le semeur » ; *Arepo* : « s'insinue, glisse, vient » ; *Tenet* : « tenant » ; *Opera* : « œuvre » ; *Rotas* : « roues ». Ce qui littéralement se traduit : « le semeur vient, tenant par ses œuvres, les roues ».

Quoique constitué de cinq formules plutôt que de quatre, le cube magique est bien carré : il repose sur le principe d'équilibre, tant du point de vue de sa forme que de son contenu. Le calcul numérolgique de ses cinq formules (ou notions) aboutit à un même résultat :

$$\text{Sator} : 19 + 1 + 20 + 15 + 18 = 1$$

$$\text{Arepo} : 1 + 18 + 5 + 16 + 15 = 1$$

$$\text{Tenet} : 20 + 5 + 14 + 5 + 20 = 1$$

$$\text{Opera} : 15 + 16 + 5 + 18 + 1 = 1$$

$$\text{Rotas} : 18 + 15 + 20 + 1 + 19 = 1$$

Non seulement chaque formule contient cinq lettres, mais tous les cinq ont, en fin de compte, la même valeur numérique : 1. En additionnant ces 1, on parvient au même résultat : 5. Or 5 est la somme du premier nombre pair : 2, et du premier nombre impair : 3. En tant que premier nombre, 1 est le symbole de l'Etre primordial, de l'esprit originel ou du principe mâle ; par sa duplicité il engendre le deuxième nombre : 2, le principe femelle, la substance primordiale, la mère de tous les vivants⁴⁰⁶, donc la première émanation, comme de la côte d'Adam surgit Eve⁴⁰⁷ ! De l'unicité des deux jaillit le nombre 3, le rejeton ; comme dans la mythologie égyptienne, de l'union d'Osiris et Isis vient Horus. Et, après 1, chaque nombre, quoique multiple, est en soi une unité, de sorte que, en tant que principes, tous les nombres peuvent alors être numérisés comme suit : 11, 12, 13 (ou 1^1 , 1^2 , 1^3 ...). Ils sont donc tous l'émanation de l'Unité indicible, de l'Innommé au-delà duquel les trois premiers symboliseraient les trois pierres du foyer dont l'équilibre est symbolisé par le nombre 4 ; car au milieu des trois, il manifeste toujours le "Sans Nom", le Quaternaire dont la force assurant et maintenant l'équilibre de cette trinité est symbolisée, dans le « carré magique », par le nombre 5 : l'Amour universel ! Telle est la position de *Tenet* ! C'est dire que ce « carré magique » du Moyen-âge repose dans la magie de l'Amour universel en tant que pouvoir, cette force qui assure et maintient l'équilibre des êtres, des mondes ; ce qui se traduit ici dans un langage symbolique impliquant l'unicité des lettres et nombres.

⁴⁰⁶ *Genèse*, III, 20.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, II, 22.

Par le « carré magique » se traduirait donc aussi l'activité, la crucifixion perpétuelle du Fils de Dieu, c'est-à-dire la cristallisation du *Logos* universel qui, de l'Inouï, l'Innommé, descend jusque dans les antres de la matière pour y rétablir et maintenir l'ordre et l'équilibre. Ainsi le texte de ce « carré magique » peut-il encore se lire comme suit : « *J'œuvre en rampant en cercle* » ; car signifiant « les roues », *Rotas* traduit aussi le mouvement actif du *Logos*, de la Raison universelle dont le cercle est le symbole idéal ; ce que symbolise encore la représentation animiste de l'*Ouroboros*, du serpent qui se mord la queue ! Le carré devient ainsi la manifestation visible du cercle, c'est-à-dire de l'Intelligence, de l'Être qui est en tout et partout, au point où le commencement et la fin se confondent, comme le stipule Anaximandre : *D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité*⁴⁰⁸.

Dans le cube magique, cette circularité transparait dans le fait que *Sator* et *Rotas* tiennent effectivement la position de « roue », de cercle ; ce qui exprime donc la quadrature du cercle ou la circularité du carré. Et sa « magie » du « carré magique » se révèle dans ce que, sans être toujours constituée de quatre éléments, l'équidistance de sa structure est telle que la multiplicité de ses éléments converge en tout point vers l'unité, et l'unité de tout sens vers la multiplicité. Cette magie du « cube », c'est-à-dire cette cohérence du « cube », est telle que dans son tout, divers éléments requièrent une même valeur, tant sur le plan littéral que numérique, de sorte que le Multiple tende vers l'Un. Par cette complexité unitaire ou unicitaire, le « carré magique » peut donc servir de paradigme pour rendre compte des rapports de l'homme avec le monde ; ce qui sans doute déterminerait sa fonction et son but.

IV. Fonction et but du carré magique

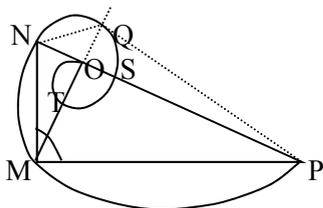
Un regard rétrospectif sur le parcours historique de l'humanité aboutit à une constance telle que les œuvres antiques, du moins leurs vestiges, suscitent autant d'interrogations que d'admiration, en dépit des grandes avancées scientifiques et techniques de l'homme moderne⁴⁰⁹. Or, la structure de ces œuvres antiques peut mieux se comprendre à partir du symbolisme du « carré magique ».

Ce que le carré magique s'efforce de codifier relève de l'Intelligence de la Nature. Jules Vuillemin nous permet d'en sonder la trame dans son ouvrage *Mathématique et métaphysique chez Descartes* à partir du théorème

⁴⁰⁸ ANAXIMANDRE, « Fragment », cité par Heidegger (Martin) in *Chemins qui ne mènent part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1988, p. 387.

⁴⁰⁹ C. ALLEGRE affirme que l'ordinateur est à la fois l'outil, l'emblème et le composant de la science moderne. Sans lui, nombre de progrès n'existeraient pas..., il ne constitue pas en soi une découverte scientifique, mais un objet technologique. [ALLEGRE (Claude), *La défaite de Platon*, Paris, Fayard, 1995, pp. 22-23].

de Pythagore⁴¹⁰, et notamment le calcul et la fonction du « Nombre d'or »⁴¹¹. En effet, soit un triangle rectangle $\hat{M}NP$:



Si nous traçons à partir du point M une perpendiculaire à l'hypoténuse NP au point nommé O, telle que les angles MOP et MON soient droits en O, les triangles $\hat{M}NP$ et $\hat{M}OP$ ou $\hat{M}ON$ sont semblables : leurs côtés correspondants étant perpendiculaires. Ainsi, nous aurons le rapport suivant : $\frac{OP}{OM} = \frac{OM}{ON} \rightarrow \frac{OP \cdot ON}{OM \cdot ON} = \frac{OM \cdot OM}{OM \cdot ON} \rightarrow OP \cdot ON = OM^2$; ou $OM^2 = OP \cdot ON$.

En traçant une spirale à partir du point O passant par les points N, M et P, nous pouvons définir une infinité de triangles semblables au triangle de départ $\hat{M}NP$. Par exemple, la projection sur la spirale de la ligne MO donne les points T et Q, et sur la ligne NP le point S, tel que les triangles $P\hat{N}S$ et $M\hat{N}Q$ sont aussi semblables.

Dès lors, $\frac{MN}{NQ} = \frac{PN}{NS} \rightarrow NS = SM$. Alors, $PN^2 = 2NS^2$. Et si nous choisissons NS comme unité (1), nous aurons alors $NP^2 = 2(1)^2 = 2 \rightarrow PN^2 = 2 \Rightarrow PN = \sqrt{2}$. On peut alors vérifier que le point O de concours de la diagonale du rectangle primitif $\hat{M}NP$ et du rectangle semblable $\hat{M}ON$ coïncide avec le centre d'une spirale rectangulaire de raison $\sqrt{2}$. On dit qu'une spirale logarithmique s'enroule naturellement sur les sommets de celle-ci⁴¹². Et lorsque toutes les proportions sont respectées, le rapport $\frac{NM}{MS}$ définit le « Nombre d'or ».

Le Nombre d'or est donc la proportion telle que, si l'on partage un tout en deux parties inégales⁴¹³, le rapport entre la petite et la grande partie est le même que celui entre la grande et le tout⁴¹⁴.

Donc, si nous nommons a la grande partie, b la petite, et $a+b$ le tout, alors $\frac{a}{b} = \frac{a+b}{a} \rightarrow a^2 = b(a+b) \rightarrow a^2 = ab + b^2 \rightarrow a^2 - b^2 - ab = 0$. Et si nous divisons le tout par b^2 , nous aurons alors : $\frac{a^2}{b^2} - \frac{b^2}{b^2} - \frac{ab}{b^2} = 0 \rightarrow \left(\frac{a}{b}\right)^2 - 1 - \frac{a}{b} = 0 \Rightarrow \left(\frac{a}{b}\right)^2 - \frac{a}{b} - 1 = 0$. Si $\frac{a}{b} = x$, alors $x^2 - x - 1 = 0$. Nous sommes là en face d'une équation du second degré, pouvant être résolue en usant du discriminant : $\Delta = b^2 - 4ac$. Dans notre

⁴¹⁰ Quoique tirant son nom du philosophe et mathématicien grec Pythagore de Samos, qui l'aurait démontrée, cette formule serait déjà connue des Babyloniens ("Pythagore, Théorème de". Microsoft © Etudes 2007).

⁴¹¹ J. VUILLEMIN, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1960, pp.44.

⁴¹² J. VUILLEMIN, *op. cit.*, p.44

⁴¹³ *Ibid*, pp. 45-46.

⁴¹⁴ *Id.*

équation, $a = 1$; $b = 1$, et $c = 1$. Ce qui donne alors : $\Delta = (-1)^2 - 4(1)(1) \rightarrow \Delta = 1 + 4 = 5$. $\Delta \neq 0$. Etant différent de 0, Δ nous conduit à deux types de résolution : x_1 et x_2 .

$$x_1 = \frac{-b+\sqrt{\Delta}}{2a} \rightarrow x_1 = \frac{-(-1)+\sqrt{5}}{2(1)} \rightarrow x_1 = \frac{1+\sqrt{5}}{2} = \frac{1+2,236}{2} = \frac{3,236}{2} = 1,618$$

$$x_2 = \frac{-(-1)-\sqrt{5}}{2} \rightarrow x_2 = \frac{1-\sqrt{5}}{2} = \frac{1-2,236}{2} = \frac{-1,236}{2} = 0,618.$$

Le Nombre d'or a donc deux valeurs : 1,618 et 0,618. Ce faisant, il permet d'exprimer, non seulement les possibilités de la pensée, mais aussi tout cycle ou intelligibilité naturelle. Par exemple, sur une tige végétale adulte, les feuilles sont disposées suivant une spirale dite génératrice selon l'ordre dans lequel elles ont été engendrées par le point végétatif⁴¹⁵. La périodicité de leur apparition peut alors être déterminée à partir du Nombre d'or, autrement dit dans les proportions du carré, de telle sorte ...*qu'on trouve la feuille 6 au-dessus de la feuille 1, la feuille 7 au-dessus de la feuille 2...*⁴¹⁶ ; et une telle progression en spirale suivant la logique du Nombre d'or ou du « carré » renvoyant à l'équilibre des sphères, est aussi observable dans d'autres formes, telle une coquille d'escargot ; car la génération, qui est une forme du Temps, dit Platon, *imite l'Eternité et progresse en cercle suivant le nombre*⁴¹⁷. Cette logique du Nombre d'or ou du carré tient aussi pour des grands systèmes cosmiques, notamment les orbites des planètes ou le système solaire. C'est dire donc que la mécanique céleste est réglée à partir des lois déterminées, et que rien ne survient par hasard dans l'univers. Aussi cette logique du « carré magique » peut-elle se comprendre à travers la structure planétaire des atomes telle que découverte par Lord Rutherford⁴¹⁸, structure précisée et complétée par son élève Niels Bohr au début du siècle dernier.

C'est sans doute l'intuition de ces « ruses mathématiques » de l'Intelligence universelle qui a inspiré aux Pythagoriciens l'idée du nombre comme trame de l'univers⁴¹⁹ et celle du Demiurge –Dieu créateur– comme un Géomètre.

Donc, comme diverses tentatives d'imitation de l'intelligibilité de la Nature, maints édifices antiques reposent sans doute sur la trame du « carré magique ». Ce qu'illustre merveilleusement la Grande Pyramide de Kheops.

En effet, haute de 146,80m, la Grande Pyramide de Kheops est constituée de trois pièces principales : la Galerie ou la chambre souterraine (le Parvis), la chambre de la Reine (le Saint) et la chambre du Roi (le Saint des Saints) précédée d'une anti-chambre contenant un coffret. Suivant la

⁴¹⁵Ibid, p. 48.

⁴¹⁶Ibid, pp.48-49

⁴¹⁷ PLATON, *Timée* 37e et sq., trad. Emile Chambry, Garnier Flammarion, 1987, p. 417

⁴¹⁸Cf. C. ALLEGRE, *op. cit.*, pp. 74-75 ; J. Cessac et G. Tréherne, *Physique – Classe Terminale-*, Paris, Fernand Nathan, 1967, p. 300 ; Jean-Pol Esclavard, « Atomistique » fascicules n°3400, 3410, 3420, 3430, in *Encyclopédie du présent*, Paris, Clartés, 1966.

⁴¹⁹J. VOILQUIN, *op. cit.*, p. 39.

maxime hermétique : « *ce qui est en bas est comme ce qui est haut* »⁴²⁰, cet étrange édifice constitue un effort d'unifier « ciel » et « terre ». Ce qui se révèle à travers plusieurs aspects. L'axe central des couloirs, sans être vertical dans le plan Nord-Sud, est plutôt déporté vers l'Est de 286,1022 pouces pyramidaux. Soit : $2+8+6+1+0+2+2 = 21 = 2+1 = 3$. Son plan vertical passe par un milieu où se termine la chambre de la Reine et où commence celle du Roi ; et dans celle-ci se rencontrent deux plans obliques : les deux galeries d'aération. Si l'on avance de 286,1022 pouces de ce point de rencontre vers l'Ouest, on se retrouve en face du Coffret mystérieux, le « Tombeau vide ». Et, par rapport à celui du premier Passage ascendant, le plafond de la Grande Galerie est surélevé de 286,1022 pouces. L'axe central vertical du Grand degré est de 286,1022 pouces à l'Est de l'axe central vertical Nord-Sud de la Pyramide. L'axe vertical de l'Apex à une longueur de 286,1022 pouces. Le carré de base effectif et le carré de base idéal accusent une différence de 286,1022 pouces.

Or ce nombre 286,1022 permet de déterminer, non seulement la valeur de l'année sidérale solaire ou cycle zodiacal d'environ 26.000 ans⁴²¹, mais aussi en même temps la distance du Soleil à la Terre (149.400.000 Kms), la loi de gravitation de la Terre par rapport à son orbite et les limites de variation de l'excentricité de l'orbite terrestre⁴²².

Cet édifice antique peut être mis en parallèle avec la structure biologique de l'être humain. Par sa quadrature que définit sa base, la pyramide symboliserait les quatre corps de l'homme : physique, éthérique, astral et mental ; par sa triplicité que révèlent les quatre triangles, les trois centres de conscience : la tête, le cœur, le bassin ; les 3 x 3 orifices du corps humain ; les trois types d'os du squelette ou de nerfs, bref les trois facultés essentielles de l'âme humaine : la raison, la pensée et la sensibilité... Aussi cette merveille antique étant considérée comme un temple initiatique, ses trois pièces constituent à la fois trois sanctuaires intérieurs et trois degrés suprêmes d'initiation que doit accomplir tout « philos-sophos » en quête de la Vérité. Ce qui fait dire à Alain Decaux que, les architectes des Pharaons possédaient non seulement des connaissances insoupçonnées, ils possédaient aussi la Connaissance⁴²³.

⁴²⁰ HERMES Trismégiste, « *La Table d'Emeraude* » in Rijckenborgh (Jan van), *La Gnose originelle égyptienne*, tome I, Haarlem, Rozekruis Pers, 1978, p. 7.

⁴²¹ Partant de cette complexité du savoir des Sages antiques, l'on spéculé que les Mayas auraient établi dans leur calendrier zodiacal la date du 21 décembre 2012 comme la signature d'une « fin du monde » – ou mieux d'un cycle zodiacal et le commencement d'un nouveau – ce qui suscite beaucoup de spéculations dans les médias du monde (Cf. *Pentagramme* n°3, 1997, p. 43).

⁴²² R. V. GERDINGE, « *Le Maître secret de la Grande Pyramide* » in *Messidor* n°32, édit. Messidor, Avignon, 1954, pp.56-57 ; Decaux (André), *Les grands mystères du passé*, Paris, édit. J'ai Lu, 1984, pp. 52-67.

⁴²³ A. DECAUX, *op. cit.* p. 57.

Tout comme la Grande Pyramide, le temple bouddhique de Borobudur émerveille aussi par la justesse de sa structure. Haut de 35m, sa base est un édifice carré de 123m de côté au-dessus de laquelle s'élèvent quatre terrasses carrées qu'entourent des galeries d'environ 3 kms au total de long. Les côtés sont décorés de 1460 bas-reliefs et de niches abritant 432 statues de Bouddha. Au-dessus des quatre terrasses se trouvent trois circulaires de stupas (constructions en forme de cloche ouverte où loge une statue de Bouddha)⁴²⁴.

Une partition musicale fait aussi partie de ces inventions complexes du passé. Imitation de l'ordre ou de la « musique des sphères » sur la base des « sept harmonies antiques », elle est construite, dans ses accords harmoniques, de telle sorte que les mesures sur la portée soient rigoureusement respectées, équilibrées, mais aussi que la somme des nombres et leur valeur, et la durée ou le temps des notes soient exactement les mêmes dans toutes les mesures, etc.

Au bout du compte, devant ces respectueuses merveilles antiques, une interrogation demeure : « A quelle fin les sages antiques se sont-ils donnés tant de peine pour ériger de telles œuvres complexes et cyclopéennes ? ». Ce sont des expressions de la quête de l'Universel ! Elles constituent sans doute une tentative de réorientation du sensible à partir de l'intelligible. C'est ainsi que, édifiées suivant la trame du « carré magique », ces constructions défient les canons de la logique moderne ; ce signifie que l'intelligibilité du « carré magique » s'inscrit dans une logique ou une rationalité autre que celle du « carré logique » et ses déductions syllogistiques ; elle n'obéit pas aux mêmes codes et « techniques » que ceux de la logique et de la science modernes ; car, comme le dit Martin Heidegger, la logique, comme organon, n'apparaît qu' « au moment où la pensée originelle est sur son déclin⁴²⁵, et, c'est lorsque la pensée, s'écartant de son élément, est sur son déclin, (qu') elle compense cette perte en s'assurant une valeur comme $\tau\epsilon\chi\nu\eta$, comme instrument de formation, pour devenir bientôt exercice scolaire et finir comme entreprise culturelle »⁴²⁶.

Comme ces merveilleuses constructions antiques, le « carré magique » relève donc d'un autre type de langage. Peut-être celui du « Silence » dont Hermès Trismégiste recommande à son disciple Tat :

« Nous ne sommes pas encore capables d'ouvrir les yeux de notre Noûs et d'entrer dans la contemplation de l'immuable et inimaginable beauté du Bien. Tu ne la verras pas avant d'avoir désappris à parler d'elle :

⁴²⁴ *Pentagramme* n°5, 1995, pp. 34-38.

⁴²⁵ M. HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.* p. 77.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 80.

car la Gnose du Bien est silence divin comme apaisement de tous les sens »⁴²⁷.

Serait-ce dans le silence de la contemplation des Formes et des Idées que l'homme peut le mieux communiquer avec l'Universel et le *Logos* ? Et Charles Baudelaire poétise comme suit :

« *La Nature est un Temple où de vivants Piliers Laissent parfois sortir de confuses Paroles ; L'homme y passe à travers des forêts de Symboles Qui l'observent avec des regards familiers* »⁴²⁸.

Conclusion

L'univers du « carré » est d'abord et avant tout logique. Objet mathématique ou figure géométrique, on ne peut l'envisager, en tant que graphique, que du point de vue de la pensée. Par sa forme, cette figure est essentiellement et logiquement équidistante. On peut l'approcher du cercle, d'une sphère.

Toutefois, les deux figures du carré que nous avons entrevues, le « carré logique » et le « carré magique », présentent des différences essentielles.

Le « carré logique » représente les quatre types de propositions en dehors desquelles aucun discours ne saurait se construire, à savoir : les universelles affirmative et négative, et les particulières affirmative et négative. Or, ces quatre types de propositions ne sont ni égaux, ni interchangeables. Car, reposant sur le principe de contradiction, ses quatre côtés, sans être équidistants, s'opposent deux à deux. Donc, quoique quadratique, le « carré logique » n'est pas essentiellement logique. Certes, logique en tant que construction de la pensée, mais il se comprend dans une perspective rectangulaire.

Par contre, le « carré magique » est logiquement et essentiellement carré. Non seulement il est équidistant par ses côtés, mais aussi dans son contenu. Car, construit suivant le principe d'identité formelle, sa lecture se prête dans tous les sens. C'est pourquoi, les Sages antiques s'en sont servis comme paradigme, symbole et principe architectural dans la construction de leurs merveilles ; car étant un autre type de langage au-delà du canon logique, le carré magique s'inscrit dans la perspective de l'Être, ou mieux de l'Être et du Non-Être, de l'Un et le Multiple. Aussi constitue-t-il, de ce fait, une modalité de communication avec les Essences intelligibles et l'Univers dont l'intelligibilité ne saurait se révéler que dans la contemplation et le silence comme possibilités intimes d'ouverture de l'âme.

⁴²⁷ Hermès TRISMEGISTE, « Douzième Livre » in Rijckenborgh (Jan van), *La Gnose originelle égyptienne*, tome III, Haarlem, Rozekruis Pers, 1985, p. 130.

⁴²⁸ C. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal*, Paris, édit. J'ai Lu, 1985, p. 13.

Indications bibliographiques

- ALLEGRE (Claude), *La défaite de Platon*, Paris, Fayard, 1995, 502 p.
- ARISTOTE, *Organon III, Les premiers analytiques*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 2001, 334 p.
- BAUDELAIRE (Charles), *Les Fleurs du Mal*, Paris, J'ai Lu, 1985, 203 p.
- BOUGUENEC (André), « Du Carré magique à la Pyramide » in revue *Messidor* n°36, Avignon, édit. Messidor, novembre 1954, 112 p.
- CASSIRER (Ernst), *La philosophie des formes symboliques*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Editions de Minuit, 1985, 356 p.
- DECAUX (Alain), *Les grands mystères du passé*, Paris, J'ai Lu, 1984, 405 p.
- DIAGNE (Bachir Souleymane), *Logique pour philosophe*, Dakar, N.E.A., 1991, 135 p.
- ESCLAVARD (Jean-Pol), « Atomistique » fascicules n°3400, 3410, 3420, 3430 in *Encyclopédie du présent*, Paris, Clartés, 1966.
- GERDINGE (René van), « Le Maître secret de la Grande Pyramide » in *Messidor* n°32, Avignon, édit. Messidor, 1954, 112 p.
- GERDINGE (René van), « Le carré magique » in *Messidor* n° 21, Avignon, édit. Messidor, août 1953, 112 p.
- GERDINGE (René van) « Le carré magique » in *Lumière* n° 313, mars 1980, Avignon, édit. Lumière, mars 1980, 58 p.
- HAMSANANDA (S.M.), *Le Yoga de l'Amour dans la Force*, Paris, Albin Michel, 1990, 348 p.
- HEIDEGGER (Martin) « Lettre sur l'humanisme », trad. R. Munier in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1989, 225 p.
- LAMARTINE (Alphonse de), « Milly ou Terre natale » in *Harmonies poétiques*, cité par A. Souché et J. LAMAISSON, *La grammaire nouvelle et le français*, Paris, F. Nathan, 1960, 320 p.
- MALOLO DISSAKE (Emmanuel), *Mathématique pharaonique égyptienne et théorie moderne des sciences*, Chennevières-sur-Marne, éd. Dionoia, 2005, 128 p.
- NGALEBAYE (Antoine Gaston), *Carré logique et philosophie de la rigueur* (Texte inédit, Brazzaville, 2005), 25 p.
- NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier [éd. Bilingue], 1968, 638 p.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome I & II, trad. Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1977, 1671 pages.
- SHORAL, *Les Forces magiques*, Paris, éd. H. Durville, 160 p.
- VOILQUIN (Jean), *Les penseurs grecs avant Socrate – De Thalès de Milet à Prodicos*, GF Flammarion, 1988, 247 p.
- VUILLEMIN (Jules), *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1960, 188 p.

L'Histoire

Norbert Ampa

Introduction

Il y a de ces petits mots dont le commun des mortels fait usage si souvent et qui, par le fait de cet usage, apparaissent simples quant à la saisie de l'espace théorique et pratique auquel ils renvoient. Mais, qui, une fois soumis à une analyse attentive, révèlent toute leur complexité du fait des problèmes essentiels et multidimensionnels qui leur sont sous-jacents. Au rang de ces petits mots figure « l'histoire ». En effet, un présupposé phylogénétique nous permet de dire que dès le départ l'homme est un simple animal mû par la même nécessité biologique que les autres animaux. Cette considération ne le spécifie pas encore. Il commence à se distinguer des autres vivants dès qu'il franchit le pas décisif de la réflexion qui équivaut à une mutation faisant passer l'homme de la biosphère à la noosphère, celle-ci étant comprise comme l'affirmation de l'esprit ou de l'homme proprement dit. La pensée humaine révélant ainsi sa souveraineté, l'homme devient « signe » et « symbole » et procède à la représentation ontologique de son passé. Cette exploration lui permet de se comprendre très tôt comme un être en devenir qui se détermine dans son historicité. L'homme se découvre comme une réalité foncièrement historique. Ainsi, l'histoire devient une dimension essentielle, non seulement de l'existence, mais aussi de l'activité cognitive de l'homme. Elle se cristallise dans ce triptyque : « d'où venons-nous ? », « qui sommes-nous ? » et « où allons-nous ? ».

L'histoire c'est l'homme qui s'interroge sur lui-même, sur son rapport au monde et sa place dans celui-ci. Penser l'histoire c'est, si l'on ose dire, penser la destinée, l'essence et l'origine de l'homme. Cette préoccupation qui était autrefois le terrain réservé aux représentations mythiques ou religieuses et aux spéculations métaphysiques est devenue aujourd'hui plus que jamais, une préoccupation fondamentale de l'activité rationnelle ou scientifique. Cette préoccupation consiste en une méditation sur le comportement des hommes et des savoirs dans le temps. Autrement dit, une étude approfondie de l'histoire des sociétés et des sciences tout en prenant la précaution de dire que cette élucidation n'est pas simplement historique, c'est-à-dire descriptive ou chronologique, mais logico-épistémologique ou critique.

I. Clarification du concept d'histoire

Au-delà de toute analyse d'ordre étymologique, nous nous permettons de saisir l'histoire au triple sens ontologique, gnoséologique et méthodologique.

Ainsi, au sens ontologique, l'histoire ressortit à l'ordre des faits ou de la réalité, ce qui est réellement vécu par les hommes aux différents moments

de leur existence collective et individuelle. L'histoire, c'est ce qui est authentique par opposition à ce qui est imaginaire ou fictif. A cet effet, l'historique se confond avec le réel. L'être historique c'est un être qui n'est pas donné une fois pour toutes mais, un être qui s'inscrit dans un flux incessant. A la suite de la fluence universelle d'Héraclite, Théophile Obenga fait reposer sa nouvelle histoire axiomatiquement sur la théorie de l'évolution. Il écrit : « *Tout change et évolue à travers le temps, dans l'ensemble de l'univers incommensurable. Tout change de caractéristique, d'aspect, de forme souvent dans le sens de la simplicité à la complexité* »⁴²⁹.

Ce parcours qui va dans le sens de la simplicité à la complexité exprime les remises en cause permanentes de la raison qui est confrontée chaque fois à l'inconnu qui se dérobe derrière le connu. Tout se passe alors comme si une nouvelle découverte de la raison augmentait notre ignorance, c'est-à-dire l'étendue de la complexité. Ce niveau théorique nous amène à élucider le sens gnoséologique du concept d'histoire.

Au sens gnoséologique, c'est-à-dire de l'élaboration de la connaissance, l'histoire se donne à voir comme un effort de représentation ou de systématisation théorique du devenir humain. C'est l'histoire-connaissance, le procès cognitif au cours duquel on reconstruit idéalement l'ensemble du passé. Elle est une quête de l'esprit qui tente de rendre raison du passé des hommes. C'est ainsi que peut naître la croyance à un âge d'or qu'on estime avoir existé dans le passé, qui a été perverti par le devenir mais que l'avenir peut recréer. Et cela s'appelle l'utopie. Dès le départ, cet élan de l'esprit se manifeste à travers le mythe par la généalogie narrative du problème de l'origine ou de la genèse. Ensuite, cette recherche devient *historia* ou enquête. On peut dire que ce glissement marque le passage de la simple narration à l'explication. Autrement dit, l'esprit critique et la curiosité (*historia* au premier sens signifie « enquête ») tendent à faire reculer le légendaire. On admet que l'histoire en tant que connaissance valable est née avec l'émergence de la raison elle-même fondée sur l'écriture, puisque les premiers historiens sont des logographes ioniens qui écrivent les récits en prose par opposition aux poètes épiques. « *En disant histoire, nous entendons connaissance valide : l'histoire s'oppose par-là à ce qui serait, ce qui est représentation fautive ou falsifiée, irréalité du passé, à l'utopie à l'histoire imaginaire, au roman historique, au mythe, aux traditions populaires, aux légendes pédagogiques* »⁴³⁰.

Dès lors, il est remarquable que l'histoire-connaissance pose le problème de la vérité, c'est-à-dire de l'adéquation entre la reconstruction théorique du passé et le passé lui-même. En fait, c'est la question de l'objectivité de la connaissance historique. En d'autres termes, le rapport entre l'histoire, l'idéologie, l'utopie et la science. L'histoire comme

⁴²⁹ T. OBENGA, *Pour une nouvelle histoire*, Présence Africaine, 1980, p. 15.

⁴³⁰ H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, p. 30.

connaissance apparaît comme la représentation du passé, du présent et de l'avenir. Le présent s'offre à notre conscience sous forme de la perception, le passé sous forme de la rétention et l'avenir sous forme de la protention ou de la prospective.

Quant au sens méthodologique, il fait apparaître l'histoire comme une méthode d'analyse du réel. La méthode historique tente de circonscrire un fait en tenant compte de son évolution temporelle ou historicité. C'est cette fonction que joue, par exemple, la méthode dialectique qui intègre aussi la méthode historique. Celle-ci s'oppose à la méthode structurale qui, elle, se préoccupe des structures invariantes ou des aspects synchrones dans l'étude d'un phénomène. La démarche historique met un accent particulier sur le mouvement, le passage d'un état à un autre dans la chaîne du temps.

Ainsi, il y a une interférence organique entre l'histoire-réalité en tant que dialectique objective et l'histoire-connaissance saisie comme dialectique subjective. C'est dans ce contexte qu'on parle de la vérité relative comme ensemble des approximations formulées à des époques historiques déterminées pouvant faire l'objet de remises en question ultérieures.

A la suite de cette élucidation on retiendra que l'histoire est à la fois la réalité en devenir, la connaissance de cette réalité et une méthode de connaissance de cette réalité. Les trois dimensions s'interpénètrent. La notion d'histoire est intrinsèquement liée à celle de temps dont il convient de circonscrire les contours.

II. Histoire et temps

Si l'histoire se donne à voir comme le processus évolutif de toute réalité, le temps se présente comme le cadre dans lequel se déroule l'histoire. Autrement dit, l'histoire est le mouvement irréversible du temps. Celui-ci se réalisant dans la durée, apparaît alors comme une dimension fondamentale de l'Être et de sa réflexion idéale. Kostas Axelos précise : « *Le monde, l'être en devenir de la totalité, se déploie comme jeu du temps. La pensée pense le temps, dans le temps, avec le temps. Elle est le temps qui se pense* »⁴³¹.

Ainsi, le passé qui constitue l'objet de l'histoire-connaissance est l'une des figures ou modalités du temps qui se manifeste, comme nous l'avons dit, dans la durée. Le temps est l'unité de ces trois dimensions : le passé, le présent et le futur, ainsi que le reconnaît Axelos : « *Le temps se manifeste –par rapport aux hommes toujours– comme mouvement, comme négativité productive, comme devenir, comme histoire. Il est tridimensionnel, passé, présent, avenir jouant sans cesse les uns sur et avec les autres* »⁴³².

⁴³¹ K. AXELOS, *Vers la pensée planétaire*, Paris, Minuit, 1964, p. 30.

⁴³² *Ibid.*, p. 35.

La conscience historique naît de la prise de conscience du passé qui donne une compréhension du présent et une orientation dans l'avenir. La conscience historique se manifeste donc à travers le sentiment d'avoir un passé que l'on doit assimiler voire assumer parce qu'on ne peut pas le changer. L'histoire c'est l'affirmation de la temporalité du temps dans laquelle s'inscrivent notre action et notre savoir. Bien plus, saisir l'histoire comme un processus, c'est affirmer l'idée du progrès dans le temps. Par progrès on entend littéralement un mouvement vers un but, déplacement vital. En ce sens, il est contraire à l'immobilité, donc par définition à la mort et par extension au conservatisme. Mais certaines interprétations récusent l'idée selon laquelle l'histoire est un progrès qui se réalise dans le temps. Cette récusation se fonde généralement sur l'idée que le progrès est une évolution linéaire vers un but.

Ainsi, la mathématisation du temps par des instruments de mesure du temps permet à l'homme d'en être non l'esclave, mais d'en acquérir la maîtrise. Ainsi, la montre ou l'horloge et le calendrier sont pour le temps ce que la boussole est pour l'espace. Ils permettent à l'homme de s'orienter, d'organiser ses activités au lieu d'agir par hasard. Ces instruments sont la matérialisation de la raison ou de l'intelligence humaine par lesquels l'homme s'émancipe de la servitude dont la nature le tient prisonnier. Dès lors, l'homme peut gérer rationnellement le temps parce qu'il en a créé les repères. Le temps devient ainsi principe d'organisation de la vie humaine. Toute l'existence de l'homme s'ordonne autour de cette dimension temporelle. Tout se fait tout se joue en fonction du temps. On se fixe des buts et on entend les atteindre dans les délais temporels. Echecs et réussites s'évaluent par rapport aux objectifs fixés dans le temps. Le développement ou le progrès se mesure par le rapport de l'homme au temps. Autrement dit, on se demande si le passage de l'instant T_0 à l'instant T_2 , en biaisant par T_1 , a apporté un gain par rapport au but qui est ici celui du développement. Cela est aussi valable pour l'idéal de vérité.

Il convient de noter que le rapport de l'homme au temps n'est pas le même partout et toujours. Il s'inscrit dans des systèmes de représentations symboliques et est fonction des cultures mais aussi des époques. D'où l'existence des interprétations aussi variées que multiples du temps.

Deux grandes visions peuvent, à cet effet, être signalées. La première soutient l'idée selon laquelle, il n'y a pas progrès dans le temps. Tout n'est que stabilité ou répétition. Le temps n'est pas porteur du changement ou du devenir. Dans la tradition philosophique, Parménide est, à cet égard, une figure emblématique de la négation de la temporalité ; car, il identifie l'Être à l'invariant. On pourrait dire qu'en général, cette représentation du temps est caractéristique de la mentalité grecque marquée par l'idée de l'éternel retour. En Afrique traditionnelle, cette mentalité ou ce manque de sens historique semble s'exprimer à travers l'idée d'une réconciliation permanente avec les ancêtres dont la présence gouverne la vie des vivants.

Cette conception cyclique du temps récuse l'idée de l'irréversibilité du temps qui est la base du sens historique de l'humanité moderne.

L'interprétation cyclique du temps est tributaire chez les anciens Grecs, de leur cosmologie fondée sur l'observation du mouvement régulier et monotone des corps célestes ou phénomènes astronomiques. Cela fonde aussi l'idée de fatalité ou de loi naturelle qui gouvernerait l'histoire et à laquelle l'homme doit se soumettre. Ici, la liberté humaine, l'initiative historique est évacuée.

Ainsi, Thucydide qu'on peut considérer comme l'inventeur de l'histoire cyclique note les événements de son temps parce qu'il est persuadé d'avance qu'ils se reproduiront plus tard d'une manière semblable car, pense-t-il, telle est la condition humaine. Cette attitude pessimiste face au temps s'explique par le fait que Thucydide fut le témoin des massacres et destructions pendant la guerre du Péloponnèse qui opposa Athènes à Sparte de 431 à 414. Ce déterminisme pessimiste qui s'appuie, entre autres, sur les catastrophes historiques, va se perpétuer pendant des siècles jusqu'à nous.

En effet, Rousseau qui reconnaît avant Hegel le caractère historique de l'essence humaine ou de l'expérience humaine, historicité qu'illustre la notion de perfectibilité, estime que le changement historique ne sert qu'à rendre l'homme malheureux. Il est parvenu à cette idée après avoir pris le soin de distinguer le progrès matériel du progrès moral. Pour lui, le progrès techno-scientifique n'implique pas nécessairement le progrès moral. Bien au contraire, la civilisation technicienne déprave l'homme même si par ailleurs, Rousseau reconnaît que les maux causés par notre curiosité, notre désir de connaissance ou de découverte, sont aussi vieux que le monde, c'est-à-dire on voit la vertu s'en fuir à mesure que la lumière de la connaissance s'élève sur notre horizon et le même phénomène a existé dans tous les temps et tous les lieux. Pour illustrer la pertinence de cette considération, Rousseau s'appuie sur des exemples tirés de l'histoire. Dressant en quelque sorte un beau panégyrique de l'ignorance, il indique que le progrès intellectuel et artistique et l'essor du luxe causèrent la déchéance de l'Égypte, de la Grèce, de Rome, de Constantinople, de la Chine, alors que les peuples restés dans l'ignorance ont pu garder leur pureté, leur bonheur et leur force. C'est le cas des Perses, Scythes, Germains, Romains des premiers siècles, Suisses ainsi que les sauvages de l'Amérique. Il dit précisément : « *Où il n'y a nul effet, il n'y a de cause à chercher : mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle ; et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection* »⁴³³.

Il y a déjà là, une tentative critique à l'égard de la modernité à travers quelques-unes de ses figures, notamment la science et la technique qui deviennent les modes dominants de notre rapport au monde. L'homme, dit

⁴³³ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Larousse, 4^e éd., 1939, p. 12.

Rousseau, est naturellement heureux ou bon mais c'est la société ou l'histoire qui favorise sa déchéance. Bien mieux, l'idée du progrès dans le temps a été gravement discréditée surtout par les événements du XX^e siècle qui aura battu le record de la barbarie civilisationnelle avec deux guerres mondiales d'une grande ampleur et auxquelles il n'est pas vain d'ajouter les destructions de l'environnement qui culminent avec le réchauffement de la planète. La prise de conscience de ce phénomène conduit à penser le long terme ou la longue durée en faisant fonctionner le concept de développement durable. Face à cette tendance, se trouve un déterminisme optimiste né de l'affirmation du rationalisme techno-scientifique moderne. Descartes est, à cet égard, le contradicteur de Rousseau.

En effet, Descartes estime, après Francis Bacon, que grâce à la connaissance du déterminisme de la nature par la science et sa mise en valeur technique, l'homme peut devenir maître et possesseur de cette nature.

Disons que cet optimisme que secrète une dialectique ascendante vers le bonheur, est caractéristique de la philosophie des lumières dominante au XVIII^e siècle et qui s'étend jusqu'au XIX^e siècle. Cet optimisme semble être expressif du développement intensif de la science pendant cette période. A la suite de cette analyse, on peut se permettre de tirer quelques leçons d'ordre épistémologique.

Premièrement, la vision du temps paraît être influencée par les événements qui émaillent son déploiement. De cette façon, le XX^e siècle correspond au ralentissement du temps, à la stagnation ou même à la régression par rapport à l'idéal moral.

Deuxièmement, l'idée du progrès dans le temps apparaît comme l'écho de la conception classique de la science considérée comme un processus cumulatif de la connaissance, comme une évolution continue. Cette approche donne lieu sur le plan pratique ou social à une vision linéaire de l'histoire des sociétés.

On aura ainsi deux grandes conceptions diamétralement opposées. D'un côté, l'historicisme qui affirme l'idée d'une évolution inéluctablement positive et d'un développement infini. D'un autre côté, le scepticisme qui, se fondant sur l'observation des catastrophes historiques, affirme l'idée de la montée de l'insignifiance et par là-même *l'ab - sens*, c'est-à-dire l'absence du sens. Et qui, par ailleurs, proclame que les sciences historiques devraient se borner à la compréhension et sans viser à l'explication, champ réservé aux sciences de la nature. Cela conduit, à n'en point douter, à une dichotomie méthodologique entre science naturelle et science historique.

Entre le déterminisme optimiste ou historicisme et le déterminisme pessimiste ou scepticisme il y a une exigence qui consiste à trouver une passerelle pour pouvoir mieux penser le sens de l'histoire. Cette passerelle peut nous être assurée par la pensée complexe dont l'avantage réside dans le fait qu'elle intègre dans sa démarche l'indéterminisme et l'incertitude vertueuse. Cette complexité historique, Blandine Kriegel l'exprime à travers

le commentaire qu'elle fait de la philosophie de l'histoire de Mabillon qui rectifie, selon elle, ce double point de vue d'un développement infini et d'une raison historique finie en le renversant. Pour Mabillon, dit-elle, le développement est fini alors que la raison historique est infinie. Kriegel écrit :

*« Toujours interrompue par la finition des générations, l'action humaine n'est jamais infinie alors que la recherche, la réflexion, les règles de l'histoire le sont. Le développement fini, la raison infinie, il y a peut-être là l'énoncé d'une philosophie du progrès capable de nous faire échapper au jeu réglé et déterminé de l'évolution et l'irraison, parce qu'elle repose sur une certaine idée de la nature de l'homme qui laisse place au temps et à l'éternité, au fini et à l'infini »*⁴³⁴.

Au terme de cette analyse, on peut tenter de dégager l'objet de la science historique. Celle-ci se présente comme l'étude rationnelle des individus humains vivant en société et exerçant plusieurs activités, autrement dit, pensant et agissant aux différentes étapes de leur existence.

*« L'objet de l'histoire, écrit Jacques le Goff, ce sont les hommes vivant et agissant de tout leur être (corps, sensibilité, mentalité compris), dans tous les domaines (vie quotidienne, vie matérielle, techniques, économie, société, croyance, idées, politiques, etc.) selon leurs caractères individuels mais aussi et surtout collectifs (d'où l'importance de l'étude des structures sociales et de leur fonctionnement), enfin dans le temps »*⁴³⁵.

Comme on peut le constater, l'histoire pose de multiples problèmes philosophiques dont il convient d'examiner les plus représentatifs.

III. La philosophie de l'histoire

Il est aisé de signaler que la philosophie est une réflexion critique, une interrogation fondamentale sur la totalité de l'Être. Sa vocation première consiste moins à enquêter sur les faits qu'à en thématiser le sens. La démarche philosophique réside dans le souci de dépasser l'apparaître pour atteindre l'être. En tant que pensée rationnelle, la philosophie n'a toujours pas existé. Son émergence a été favorisée par de nombreuses conditions socio-historiques dont figure, entre autres, l'apparition de la démocratie avec l'agora comme espace public favorisant le débat contradictoire comme règle de jeu politique. C'est pour dire que la philosophie comme débat contradictoire est née de l'histoire. En tant que fille de l'histoire, la philosophie n'est pas pour autant un épiphénomène ou un phénomène surajouté sans activité propre.

⁴³⁴ B. KRIEGEL, « Fenêtre sur l'infini », in *Le nouvel observateur*, N°1479, du 11 au 17 mars 1993, p. 19.

⁴³⁵ J. LE GOLFF, *L'Histoire, la Sociologie et l'Anthropologie*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 65.

Bien au contraire, elle réagit sur l'histoire qui devient un matériau ou un objet de son investigation critique. Dans cet effort, la philosophie, en tant que herméneutique par excellence ou quête de sens, cherche à savoir si les faits ou événements constitutifs de l'histoire sont une suite de phénomènes sans lien entre eux, mus par une nécessité aveugle, ils obéissent à une logique, un enchaînement interne qui les fait tendre vers une fin. Il s'agit plus concrètement de la question du sens du processus historique. En outre, la philosophie se propose d'analyser la place que l'homme, pris individuellement et collectivement, occupe dans ce processus en montrant si ce dernier, c'est-à-dire l'homme, est objet ou sujet de l'histoire. L'effort de la philosophie consiste enfin dans l'analyse du rôle des passions ou de la violence et celui de la volonté humaine dans l'histoire.

Il va de soi que les réponses données à ses questions varient d'un philosophe à un autre, d'une époque à une autre, et elles conduisent à l'élaboration des philosophies dites de l'Histoire. Celles-ci sont un effort pour appréhender rationnellement la totalité historique. Elles affirment que le cours de l'histoire est intelligible, explicable par la raison car, il obéit à une logique, une nécessité interne de sorte qu'il y a un progrès vers un but. L'histoire a donc un sens dont le philosophe peut rendre raison.

C'est Saint Augustin qui, tournant le dos à la pensée grecque des cycles et de l'éternel retour, a élaboré une conception de l'histoire avec un but et un progrès qui se dirige vers une fin. Ainsi, l'histoire, pense-t-il, est la compétition entre la cité terrestre et la cité céleste. Le sens de l'histoire est la victoire de la cité céleste. Ici, comme on peut s'en rendre compte, l'histoire a une finalité théologique.

Auguste Comte a, lui aussi, interprété le cours de l'histoire. Il conçoit l'histoire sous l'angle de l'évolution du savoir, comme le développement de l'esprit humain dans son effort d'expliquer le réel, à travers trois états, à savoir l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. Le sens de l'histoire c'est le triomphe de l'esprit positif qui s'efforce de mettre au jour les mécanismes ou lois rationnelles auxquelles les phénomènes sont assujettis. Cette conception, signalons-le, constitue l'acte de naissance du positivisme.

En effet, les philosophies de l'histoire les plus représentatives sont celles de Hegel et Marx. Ceux-ci ont mis l'histoire au cœur de leur méditation. Leur conception de l'histoire s'élabore dans la tentative de donner une définition de la nature humaine.

Car, comme le dit si bien Raymond Aron, « *il faut comprendre l'histoire pour penser la destinée humaine, d'un temps et de toujours, et, il n'y a pas de compréhension du devenir sans une doctrine de l'homme* »⁴³⁶.

⁴³⁶ R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire (essai sur les limites de l'objectivité historique)*, Paris, Gallimard, 1948, p. 14.

L'on n'est pas sans savoir qu'avant Hegel, la tradition philosophique, excepté Rousseau, Kant et autres philosophes du XVIII^e siècle, croyait à l'existence d'une nature humaine. Par nature humaine on entendait alors l'ensemble des caractères communs à tous les hommes, immuables, identiques dans le temps, partout les mêmes.

En effet, David Hume illustre bien cette considération dans son livre connu sous le titre *Traité de la nature humaine* où il se propose de déterminer les traits communs qui, pris ensemble, forment ce qu'on appelle « la nature humaine » aussi bien corporelle qu'intellectuelle ou morale. Selon Hume, il y a donc une nature humaine ; il y a chez tous les humains, des traits analogues plus ou moins manifestes de l'un à l'autre. Ce sont ces traits que Hume se propose de déterminer. C'est, d'ailleurs, par ces considérations que s'explique le manque de sens historique qu'on a si sévèrement reproché à Hume, lequel sens historique constitue le trait caractéristique de la démarche de Hegel. Plus précisément, à partir de Hegel, fils du XIX^e siècle, caractérisé par l'éclosion des sciences historiques et notamment l'évolutionnisme, la philosophie prend conscience de l'intérêt de l'histoire dans l'examen du phénomène humain par excellence, celui de l'esprit et de la civilisation. C'est dans ce contexte que la vérité est saisie comme l'objet d'une réalisation progressive. Cette conception fonde la croyance au progrès et l'optimisme. Alban S. Widgery la traduit en ces termes : « *L'idéalisme allemand des premières décennies du XIX^e siècle favorise l'éclosion d'une forme d'optimisme qui devait persister jusqu'à la fin du siècle et même au-delà. La théorie biologique de l'évolution paraissait encourager la croyance dans le progrès humain* »⁴³⁷.

Dans le même ordre d'idées, Jacques Le Goff montre que le XIX^e siècle reste incontestablement le siècle de l'histoire selon un double sens. D'un côté, il est le siècle où l'histoire s'est constituée véritablement comme une discipline scientifique autonome. De l'autre côté, c'est à ce siècle que l'histoire a pénétré toutes les sphères de l'activité humaine. Il écrit :

« *Le XIX siècle a été pour l'Occident le siècle de l'histoire selon un double sens. Il a été, comme je l'ai proposé après d'autres, le siècle du démarrage de l'histoire comme savoir rationnel, comme l'une des disciplines scientifiques essentielles. Il a été aussi le siècle où l'histoire a tout submergé et entraîné : individu et société, politique, économie, religion, philosophie sous un drapeau, celui de la nation* »⁴³⁸.

Hegel a exprimé le caractère intelligible de la totalité historique dans le raccourci suivant : « *La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la raison. L'idée que la raison gouverne le monde et que par*

⁴³⁷ A. S. WIDGERY, *Les grandes doctrines de l'Histoire, de Confucius à Toynbee*, Paris, Gallimard, 1965, p. 187.

⁴³⁸ J. LE GOLFF, *op. cit.*, p. 61.

conséquent, l'histoire universelle s'est-elle aussi déroulée rationnellement »⁴³⁹.

A travers ce fragment, Hegel montre que l'histoire est rationnelle. Il n'y a rien de contingent. Tout se fait selon les exigences de la nécessité. Tout le réel y compris l'histoire, est compréhensible ou explicable par la raison. Ainsi, l'histoire apparaît comme le développement de la conscience ou l'idée de liberté. Elle est le développement de l'Esprit dans le temps. C'est l'Idée Absolue qui s'incarne dans les peuples, en particulier les grands hommes, et anime l'histoire. Dans cette dialectique de l'histoire, pense Hegel, seules les nations germaniques ont atteint, par le christianisme, l'idée que l'homme en tant qu'homme est libre. Quant à l'Afrique noire, elle est au seuil de ce processus. A en croire Hegel : « Dans cette partie principale de l'Afrique, il ne peut y avoir d'histoire proprement dite. Ce qui se produit c'est une suite d'accidents, de faits surprenants. Il n'existe pas ici un but, un Etat qui pourrait constituer un objectif. »⁴⁴⁰

L'histoire est une préoccupation essentielle chez Marx. Il élabore sa philosophie de l'histoire en opposition à Hegel surtout au point de vue ontologique.

En effet, Marx partage le point de vue hégélien au sujet de la dialectique de la négativité qu'il met au cœur du développement historique. Il soutient l'idée selon laquelle l'histoire est intelligible, qu'elle a un sens. En revanche, il affirme que la contradiction qui anime l'histoire n'est pas celle de l'idée, mais telle qu'elle est à l'œuvre dans la société au travers de la lutte des classes. « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, est l'histoire de la lutte des classe »⁴⁴¹.

La société progresse lorsqu'il y a une contradiction ou un conflit entre les rapports de production devenus caducs et les forces productives avancées ou développées. Ce conflit explose dans une révolution sociale. Marx est convaincu que le développement de la société est déterminé, en dernière analyse, par les lois économiques. Ainsi, la connaissance scientifique de ces lois ou de ce déterminisme qui gouverne le processus historique, permet de prévoir le cours des événements. C'est cette tâche que s'assigne le matérialisme historique qui se présente comme étude des lois générales de l'évolution sociale.

Il apparaît de fait que la reconstruction théorique (le logique) rend compte du caractère progressif du social (l'historique). Marx peut alors élaborer, quoique à titre hypothétique, le schéma de l'histoire des sociétés, même si par ailleurs, il met la société asiatique à l'écart de ce schéma. Ainsi,

⁴³⁹ G.W.F. HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, Trad. nouvelle, introd. et notes par Kostas Papaioannou, Paris, UGE, 1965, p. 47.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁴¹ K. MARX et F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Introd. Jean Bruhat, Paris, éd. sociales, 1976, p. 30.

en suivant cette schématisation, nous avons d'abord la communauté primitive, ensuite l'esclavagisme, le féodalisme et enfin le capitalisme. L'analyse logique ou scientifique de l'histoire montre à Marx que la propriété privée qui est le fondement de l'aliénation de l'homme en régime capitaliste, est un phénomène historique qui a une naissance dans le temps et qui aura une fin.

En effet, liée au développement de son activité, le travail, elle devient à un certain stade la négation de cette activité, donc un non-sens. Sa propre négation devient une nécessité historique, puisque l'histoire, selon Marx, ne peut aboutir à une absurdité. La suppression de la propriété privée, fondement du capitalisme, doit conduire logiquement au communisme. Celui-ci devient le sens de l'histoire, comme dit Marx lui-même, « l'énigme résolue de l'histoire ».

Cette conception de Marx, selon laquelle le communisme finaliserait l'histoire humaine, a suscité la réaction de Francis Fukuyama qui, réhabilitant la vision hégélienne de l'histoire suite à l'effondrement du mur de Berlin, pense que la fin de l'histoire qui est du reste déjà atteinte, c'est le libéralisme, qui, selon lui, n'a pas d'au-delà ou d'alternative. Et, « *le philosophe historien doit être contraint d'accepter la supériorité et la finalité que la démocratie libérale revendique pour elle-même* »⁴⁴².

Il convient de signaler que le débat sur la fin de l'histoire n'est pas encore clos. Il devient plus actuel avec la mondialisation dont les effets de désintégration qu'exprime la crise financière amènent l'humanité à penser que, contrairement à l'optimisme trop facile de Fukuyama, la fin de l'histoire n'est pas atteinte et que l'on doit s'interroger davantage sur ce qu'est le capitalisme et la possibilité d'une alternative au libéralisme. L'avenir est donc ouvert. C'est l'affirmation de l'ouverture de l'avenir dans la conception du communisme comme société en devenir ou à construire qui permet tout de même de différencier Marx de Fukuyama qui clôt plutôt l'Histoire avec le libéralisme réel.

IV. Problèmes historico-critiques

Il est question, à ce stade de la réflexion, de procéder à une analyse épistémologique de l'histoire dans sa prétention à la scientificité. Car, l'épistémologie, se propose de questionner l'histoire, ses fondements, sa méthode, et ses résultats. L'histoire, comme on le sait, s'est constituée en une discipline scientifique autonome. Cette constitution a commencé à s'opérer, à en croire Jacques Le Goff, pendant le siècle des lumières et le XIX^e siècle dans une double perspective scientifique et idéologique. Celle-ci a été celle du progrès relayée par l'évolutionnisme. On affirmait que

⁴⁴² F. FUKUYAMA, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, Trad. anglaise par Denis-Armand Canal, Flammarion, 1992, p. 238.

l'histoire a un sens et l'idée du progrès remplaçait celle de la providence. La scientificité de l'histoire tient, d'après Jacques le Goff, à ceci :

D'abord, l'horizon de l'histoire est comme les autres sciences, *la vérité* à laquelle le relativisme historique donne une conception plus souple. Il dit, à juste titre, que le relativisme s'est introduit en physique sans que celle-ci cesse d'être une science. Ensuite, le caractère fondamentalement scientifique de l'histoire est de *raisonner rationnellement*.

De cela, découlent deux autres caractères scientifiques de l'histoire. D'un côté, se trouve le fait que l'histoire ignore les lois, certes, mais elle recherche comme les autres sciences sociales, *les régularités*, elle a recours à des *méthodes scientifiques*.

Ainsi, une fois constituée, la science historique amène l'épistémologie à se demander dans quelle mesure l'histoire est réellement une science et quels sont ses rapports avec les sciences de la nature.

Ce regard critique conduit l'épistémologie à formuler quelques objections à l'endroit de cette prétention de l'histoire à la scientificité. D'abord, il n'y a *pas d'observation directe du fait* en histoire, puisque l'histoire se définit comme connaissance du passé et que celui-ci est par essence ce qui n'est plus.

Même si par ailleurs, Jacques le Goff pense, en s'appuyant sur Marc Bloch, que le passé ne peut pas faire l'objet d'une science et que l'histoire loin d'être « *la science des hommes du passé ou dans le passé, c'est la science des hommes dans le temps, dans le changement* »⁴⁴³.

C'est pour dire que même si cette connaissance du passé est possible indirectement, elle demeure *subjective*. En effet, dans la mesure où l'historien est l'homme d'un pays, d'une classe, il ne donnera vie au passé qu'en se projetant en lui avec ses valeurs et ses préoccupations contemporaines.

Enfin, *l'expérimentation* étant impraticable en histoire, l'historien ne pourra aboutir à poser des lois. Autrement dit, en dehors de la constitution du fait historique, il y a l'exigence de lier ces faits les uns aux autres d'établir les relations de causalité qui rendent compte de leur enchaînement. Telle est la *synthèse historique* qui se fonde sur *le déterminisme* ou *la causalité* impliquant que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Or, l'historien ne rencontre que des événements uniques ou singuliers qui passent et ne reviennent plus. Pour devenir science, l'histoire doit cesser d'être simplement événementielle pour se faire sociologique, c'est-à-dire cesser de s'enliser dans le fouillis des événements particuliers pour rechercher les grandes lignes de causalité. Ici sont pris en compte les innombrables aspects de la vie sociale. Même à ce niveau de son élaboration, en tant que sociologie, elle se heurte aux mêmes difficultés épistémologiques qui sont celles des sciences sociales en général.

⁴⁴³ J. LEGOLFF, *op. cit.*, p. 65.

Disons que la prise en compte de multiples aspects de la vie sociale rend nécessaire l'ouverture de l'histoire à d'autres disciplines scientifiques qui s'occupent de ces aspects. Cette ouverture permet de dépasser des approches réductionnistes qui expliquent l'histoire par un aspect de l'activité humaine (politique, économique, culturelle).et constituer une démarche totalisante ou intégratrice qui dépasse tout en les intégrant, les approches particularisantes ou partielles. On ne peut, par exemple, pas séparer l'histoire économique de l'histoire politique. Ce serait une vision mutilante de la société. Henri Tissot écrit à ce propos :

« Admettre que peuvent se juxtaposer, comme des disciplines séparées, et d'une certaine manière antagonistes une histoire politique et une histoire économique, c'est ignorer que la politique et l'économie se conditionnent étroitement .Il en résulte que ces histoires partielles sont de peu de portée, et ne nous expliquent que très superficiellement les événements dont elles traitent. L'homme ne peut être défini en séparant ses comportements de ses activités économiques ou culturelles »⁴⁴⁴.

Il reste à déterminer le type de scientificité de la science historique. Une telle démarche nous conduit à interroger la taxinomie ou classification des sciences. Mais avant de procéder à cette analyse, il est tentant d'examiner quelques limites du déterminisme historique.

En effet, l'histoire a voulu se constituer en s'inspirant du modèle des sciences de la nature qui se fondent, entre autres, sur l'observation et l'expérimentation alors que tous les faits humains n'obéissent pas à cette exigence. Autrement dit, la société humaine a ses spécificités telles que la volonté et la liberté des hommes qui sont des dimensions fondamentales de l'histoire, mais ne peuvent pas faire l'objet d'une quelconque expérimentation.

Bien plus, le déterminisme sur lequel se fonde l'histoire est le principe régulateur de la science classique qui, depuis Bacon, visait l'atteinte d'une objectivité quasi absolue elle-même secrète par l'idée de certitude. Ce déterminisme tel qu'il est à l'œuvre dans la science classique s'accommode fort bien avec la logique de la simplification. Celle-ci s'exprime à travers un certain nombre de concepts intégrateurs tels que l'ordre, la certitude, la cohérence, la vérité objective. Sur le plan de l'histoire de la société, le déterminisme aboutit à une conception linéaire ou continuiste de l'histoire qui perd de vue les possibilités d'indétermination ou d'aléas. Marx peut servir ici d'illustration de cette considération.

En effet, obsédé par les exigences de la logique classique à savoir celle de cohérence et de rigueur, Marx a cru devoir saisir l'histoire comme la succession des modes de production dans le temps. Le socialisme devrait, à en croire Marx, logiquement naître des ruines du capitalisme grâce à la victoire du prolétariat au terme d'une lutte qui l'oppose à la bourgeoisie. Et

⁴⁴⁴ H. TISSOT, *L'histoire*, S. A ,Lauzanne et Salvat Ed. S. A, Barcelone, 1975, p. 50.

la révolution prolétarienne, en suivant la prédiction de Marx, devait éclater dans le pays capitaliste le plus avancé. Or, ironie de l'histoire, la révolution a plutôt éclaté dans le pays de l'Europe le plus arriéré. La victoire du prolétariat, qui apparaissait aux yeux de Marx comme une certitude ou une nécessité historique, devient aujourd'hui sujet à caution. Cet échec peut s'expliquer, entre autres, par le fait que la base économique de la révolution n'était pas suffisamment développée comme l'avait supposé Marx. Bien plus, comme dit Marcuse, le prolétariat logiquement agent de la révolution ou de la transformation sociale, est devenu réellement corrompu parce qu'il est intégré dans le système capitaliste où dans ce qu'il appelle les « besoins stabilisateurs » qui affaiblissent son élan révolutionnaire.

C'est dire à la suite de cette analyse, que l'homme étant un être libre, changeant, la science historique ne peut pas prévoir l'avenir avec la même exactitude que la physique. Même en physique l'ère des certitudes a sonné le glas avec la prise en compte des phénomènes chaotiques qui se soustraient à toutes mesures précises, à toutes mises en formules exactes. Ainsi, il faut tenir compte en histoire, de cette dimension foncièrement humaine qu'est la liberté. Celle-ci constitue avec la volonté, les dimensions fondamentales de l'histoire humaine qui peuvent toutes les fois faire infléchir le cours des choses. Dès lors, on peut dire avec René Silvain que,

*« le développement de l'histoire, n'obéit pas pour autant à un déterminisme rigoureux tel que le postule la doctrine marxiste. La liberté de l'homme est une dimension fondamentale de l'histoire. Si l'on prétend que le processus historique nous achemine vers un avenir préétabli, on en fait un mécanisme actionné par une force anonyme et aveugle dont les hommes ne sont que des exécutants passifs »*⁴⁴⁵.

Le déterminisme historique a montré ses limites et, par conséquent, la science classique qui le fonde. A cet effet, il convient d'accorder un intérêt particulier à la science non classique ou contemporaine qui a l'avantage d'intégrer dans sa logique les faits perturbateurs qui relativisent la certitude et qui nous installent de plus en plus dans l'incertitude ou l'imprécision. Il s'agit, de reconnaître la complexité du réel et d'en tenir compte.

En effet, la complexité c'est aussi cet effort de la science non classique d'intégrer, tout en le dépassant, ce que la science classique évacuait et considérait comme étranger à sa démarche et même à sa visée. Il s'agit plus concrètement de l'incertitude, du hasard, du désordre, organisateur de l'erreur, de l'irrationnel pour ne citer que cela.

Cette intellection de l'incertitude ou l'indétermination, autrement dit de la faillibilité, conduit la raison à l'humilité et à l'ouverture, puisque l'idée même du savoir absolu chère à Hegel, devient un simple principe régulateur de la connaissance, un horizon hors de notre atteinte.

⁴⁴⁵ R. SILVAIN, *Les origines de la pensée moderne*, Paris, La colombe, 1970, p. 23.

Sur le plan pratique, c'est-à-dire de l'histoire des sociétés, il convient de faire la promotion des sociétés dites ouvertes dans lesquelles les contradictions n'explorent plus dans une révolution violente guidée par la connaissance de la loi évolutive de la société, mais sont résolues démocratiquement au moyen de la discussion rationnelle. D'où l'importance qu'on doit accorder aux travaux de Habermas et Popper pour ne citer que ces deux figures.

Le premier, parce qu'en procédant à la restauration de la rationalité devenue par trop instrumentale, l'investit dans le domaine communicationnel. Cet effort aboutit à la conception de la vérité comme découlant d'un consensus provisoire au terme d'une discussion libérale dont la logique fournit les principes d'effectuation. Ainsi, la rationalisation de la pratique communicationnelle vise, entre autres, à favoriser l'intercompréhension des individus différents, mais appelés à cohabiter. Habermas prône donc la démocratie délibérative dans laquelle la discussion libérale reste la règle fondamentale.

Le deuxième, car, il part d'une critique de l'historicisme ou du faillibilisme épistémologique pour aboutir à l'idée de faire promouvoir des sociétés ouvertes, c'est-à-dire du réformisme libéral où la discussion rationnelle apparaît aussi comme règle essentielle dans la recherche plurielle des solutions. Il convient de souligner que les démarches scientifiques de ces auteurs prétendant assimiler cette société ouverte à la société occidentale qui en constitue la réalisation, ne sont pas exemptées d'une tentative de clôture idéologique. Autrement dit, elles semblent justifier la supériorité de l'Occident comme archétype dont les autres peuples doivent participer.

Dès lors, la voie est ouverte pour toute réflexion sur l'éthique. Toutefois, avant cela il convient de revenir à la question du type de scientificité constitutive de l'histoire. A cet effet, nous pouvons dire que la science historique comme les autres sciences humaines, fait partie des sciences de type herméneutique et non expérimental, d'autant plus que l'exploration du passé ou des faits historiques requiert l'interprétation des données conduisant souvent aux conflits des interprétations exprimé par la divergence des points de vue paraissant quelquefois irréductibles des historiens. Montrant que la scientificité du savoir historique se fonde sur le modèle herméneutique, Stéphane Moses écrit :

« L'intelligibilité historique n'est pas fondée sur le modèle scientifique de la connaissance (causalité mécanique où la cause d'un effet doit être immédiatement antérieure à celui-ci ou en être proche sur la chaîne temporelle) destinée à découvrir les lois des processus historiques, mais sur un modèle herméneutique, tendant vers l'interprétation, c'est-à-dire vers la mise en lumière de leur sens »⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ S. MOSES, *L'ange de l'histoire*, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, Seuil, 1992, p. 161.

L'illustration du caractère herméneutique de la scientificité de l'histoire conduisant à une multitude d'interprétations parfois contradictoires en apparence, est donnée par Henri Tissot. En effet, réfléchissant sur la question liée à la possibilité de l'objectivité en histoire, Tissot affirme qu'en règle générale, les historiens reconnaissent l'existence des causes générales par lesquelles nous pouvons expliquer les événements. Mais ce qui les divise souvent et suscite la diversité des interprétations c'est la nature de ces causes. Il s'appuie sur la révolution française pour démontrer, sinon l'apparente relativité des interprétations historiques, du moins le conflit des interprétations entre les historiens. La révolution française divise deux grands historiens, à savoir Jules Michelet et Jean Jaurès.

Pour Jules Michelet (1798-1874) qui a publié son *Histoire de la révolution française* au milieu du XIX^e siècle, dit-il, la cause de la révolution fut la terrible misère dont souffrait le peuple. Celui-ci se souleva contre une forme d'organisation sociale injuste, qu'il rendait responsable de l'oppression de la famine qu'il subissait. Selon Jean Jaurès (1859-1914), dont l'*Histoire socialiste de la révolution française* parut au début du XX^e siècle, la cause fondamentale ne fut pas la misère du peuple, mais la richesse de la bourgeoisie qui aspirait à s'emparer du pouvoir, et pour cela voulait éliminer les obstacles s'opposant au développement de la croissance économique française et, de ce fait, à sa propre ascension. Ces deux thèses apparemment contradictoires au sujet d'un même événement, ne le sont pas en réalité. En effet, comme le montre Tissot, les recherches postérieures menées par Ernest Labrousse, disciple de Jaurès, qui publia deux grands ouvrages portant sur l'économie et la société française du XVIII^e siècle, ont pu le démontrer.

Pour Labrousse, fait constater Tissot, il n'y a pas de contradiction réelle entre la thèse de Michelet et celle de Jaurès, il y a plutôt complémentarité. Révolution de la misère et révolution de la prospérité, chacune de ces interprétations correspond à un aspect du même processus ou réalité et non à la réalité dans sa totalité complexe. La conséquence épistémologique de tout cela c'est d'affirmer que cette vue unilatérale de la réalité correspond à une vérité partielle qui va être complétée par des vérités ultérieures plus riches et ainsi de suite.

Abordant le problème de la prétention de l'histoire au statut de science, Gérard Noiriel affirme que l'histoire peut atteindre l'objectivité. Mais il sort de la conception classique ou historiciste de l'objectivité historique calquée sur le modèle des sciences de la nature recherchant les lois, pour la définir selon la vision de la science non classique. D'après cette vision dialogique, en effet, la vérité ou l'objectivité historique ne découle plus des lois ou de leur connaissance, mais de ce qui est accepté après un débat démocratique entre les paires. La vérité est décidée par la communauté scientifique suivant les normes de communication acceptées par tous et à ce propos Noiriel précise :

« Défendre le caractère scientifique du travail historique, ce n'est plus affirmer l'existence des lois de l'histoire, mais « défendre une manière de produire socialement, des connaissances », qui est propre à la science – démarche nécessairement collective fondée sur le refus d'accepter des affirmations qui n'aient pas été démontrées, « preuves à l'appui », supposant l'existence d'un langage commun, de normes de communication acceptées par tous, etc. »⁴⁴⁷.

Nous sommes ici en plein contexte de justification de la vérité ou l'objectivité scientifique telle qu'elle est perçue dans la science non classique comme relevant non de la connaissance des lois et de leur expérimentation, mais d'un processus discursif et intersubjectif dont la critique est le pivot. L'objectivité scientifique devient assimilable à l'accord auquel on parvient au terme d'un débat intersubjectif.

Il convient de signaler par ailleurs que l'idée d'une opposition méthodologique tranchée entre les sciences naturelles et les sciences de l'homme est relativisée avec l'impérialisme mathématique qui déborde le cadre strict des sciences de la nature pour envahir le domaine des sciences humaines. C'est ainsi par exemple que nous sommes passés de l'économie à l'économétrie, de la sociologie à la sociométrie.

L'épistémologie faillibiliste de Karl Popper tente elle aussi, à sa manière, de résoudre cette dichotomie méthodologique en mettant en exergue la méthode dite des essais et erreurs. Selon Popper, en effet, qu'il s'agisse des sciences naturelles ou des sciences humaines, le savant se trompe au cours de son activité scientifique. Et la science dans ces deux domaines progresse par essais et erreurs corrigées.

L'épistémologie ou la critique n'étant pas une fin en soi, il est dès à présent tâche aisée d'ouvrir la réflexion sur quelque chose de plus haut. D'où l'exigence d'une approche critique couronnée par l'impératif éthique. Car, comme dit si bien Marcuse,

« Dans la mesure où la lutte pour la vérité « sauve » la réalité de la destruction la vérité engage l'existence humaine. Elle est essentiellement un projet humain. Si l'homme a appris à voir et à connaître ce qui réellement est, il agira en accord avec la vérité. L'épistémologie est éthique par elle-même et l'éthique est épistémologie »⁴⁴⁸.

V. De l'épistémologie de l'histoire à l'éthique

Il s'agit de poursuivre l'entreprise critique sur certaines théories de l'histoire élaborées par certains auteurs et notamment occidentaux. Ainsi, à travers la loi des trois états élaborée par Auguste Comte pour expliquer le

⁴⁴⁷ G. NOIRIEL, « L'historien et l'objectivité », *L'histoire aujourd'hui*, coordonné par Jean-Claude Ruano-Borbalan, Sciences Humaines éditions, 1999, p. 424.

⁴⁴⁸ H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Trad. de Monique Witting revue par l'auteur, Paris, Minuit, 1968, p. 163.

développement historique par un principe spirituel, l'esprit qui se déploie est celui de l'homme de la société occidentale. Quant aux autres sociétés, elles sont tenues de suivre ce mouvement pour accéder elles aussi, au positivisme afin de constituer ce grand être qu'est « l'Humanité ». Ici, l'histoire des sociétés est expliquée à partir du modèle occidental qu'on tend à universaliser. Cet ethnocentrisme est aussi manifeste chez Hegel.

En effet, pour Hegel, l'Afrique noire n'ayant pas encore accédé à la liberté, est par ce simple fait au seuil de l'histoire, parce que celle-ci est le développement de l'idée de liberté. Seul, l'homme de l'Occident est parvenu à cette conscience de liberté. Dans ses conditions, il se voit investi d'une mission, celle qui consiste à apporter la civilisation ou la raison à l'Afrique noire. Puisque l'homme vraiment homme c'est l'homme de l'Occident. Telle est la métaphysique historique occidentale. On pourrait multiplier de telles théories réductionnistes et idéologisantes. Disons pour l'essentiel que ces tentatives ignorent délibérément, pourrait-on dire, la diversité historique et réduisent à tort l'universel à l'universalisation de la culture occidentale. Ici, les civilisations non occidentales ne sont pas des différents types d'humanité mais, elles relèvent de la barbarie.

Ainsi, la métaphysique historique occidentale tend à présenter la réalité sous un faux jour pour justifier la domination que l'Occident exerce sur les autres peuples. Cependant, très tôt il y a eu des auteurs qui se sont élevés contre cette vision erronée de l'histoire des sociétés. Des critiques ont été adressées aux théories européocentristes. Tel est le cas de la négritude qui exalte la culture nègre. Les travaux sur la « nouvelle histoire » ont vu le jour. Elles visent, entre autres, à rétablir la vérité historique en renversant la métaphysique historique occidentale. Cette entreprise constitue, comme le souligne Charles Zacharie Bowao, un projet culturel libérateur par une lecture nouvelle de l'histoire. Il écrit précisément :

« Toute l'œuvre de la Nouvelle école historique négro africaine se joue pour le moins autour d'un projet culturellement libérateur, à savoir instituer une lecture nouvelle de l'histoire, et, à travers cette relecture historique, prouver scientifiquement que l'Afrique Noire est le berceau unique de l'humanité qu'elle est absolument le point de départ du progrès culturel et scientifique d'une même et seule humanité. L'histoire commence non pas avec l'écriture, mais avec l'hominisation, (...) »⁴⁴⁹.

Il s'agit ainsi de dépouiller la science historique de toute considération raciale. Pratiquement, il est question de décomplexer les Africains en leur faisant comprendre qu'ils ont une histoire à laquelle ils peuvent donner un sens au lieu de souffrir des complexes. Cela est une excellente chose à condition de ne pas critiquer l'eurocentrisme pour tomber (soi-même) dans

⁴⁴⁹ C. Z. BOWAO, *La Mondialité, entre histoire et avenir*, Préface de Souleymane Bachir Diagne, Paris, éd. Paari, 2004, pp. 39-40.

l'afrocentrisme et, par extension, dans un culturalisme improductif parce que borné au souci légitime d'exalter une culture ou une tradition.

Dès lors, la réflexion atteint un niveau supérieur, c'est-à-dire éthique d'autant plus que l'effort consiste dans la recherche de l'universel qui, il convient de le souligner, n'est assimilable ni à l'universalisation de la culture occidentale, ni à l'universalisation de la culture africaine ou d'autres cultures locales.

L'universel, c'est le point de jonction des différentes cultures constitué à notre avis par le sens de l'humain. C'est le fait pour tous les hommes d'être humains. Il s'agit de dépasser la diversité culturelle pour retrouver le sentiment d'humanité, ce fond éthique comme ce qui garantit l'unité du genre humain. On comprendra que chaque homme, chaque peuple est porteur de l'universel parce qu'il aspire aux valeurs universelles comme la paix, la liberté, la justice, la démocratie. De toutes les façons, comme le dit Mahamadé Savadogo,

« Aucune communauté ne devrait désormais s'estimer fondamentalement supérieure aux autres et destinée à les soumettre. La lutte entre les divers regroupements humains est normalement terminée parce que l'histoire les a poussés à s'admettre mutuellement et même à échanger leurs genres de vie ; les règles générales d'organisation, de fonctionnement, des collectivités sont pratiquement identiques sur tous les continents. Les différences qui subsistent apparaissent secondaires (...)»⁴⁵⁰.

Cette éthique tend donc à poser l'unité du genre humain comme fait premier auquel tout doit être subordonné. Elle prône la solidarité universelle incarnée dans le vieux précepte d'après lequel « je suis homme, alors rien d'humain ne m'est étranger ». Peau noire, peau jaune, peau blanche, pays pauvre, pays riche, tout ceci constitue des accidents. Ce qui est plus essentiel c'est que tous, nous sommes des hommes et avons le même destin, celui de disparaître collectivement au cours d'un cataclysme nucléaire planétaire. Autrement dit celui d'avoir en partage les mêmes biens publics mondiaux : les océans, la couche d'ozone, la terre,...

On retrouve à un niveau supérieur le problème incontournable posé par Marx celui de la réconciliation de l'homme avec la nature et avec lui-même. Ainsi, l'humanité devra convenir ensemble, dans la solidarité et la fraternité, la satisfaction empirique doit être à l'échelle de l'humanité et non le privilège de quelques individus habitant dans quelques pays et qui excellent dans la volonté de puissance et de domination. L'universel peut donc être saisi comme quête de la dignité ou de l'humanité par tous les hommes. Dans ces conditions, les différences qui existent entre les innombrables cultures reposent au fond sur un même piédestal que constitue notre identité commune en tant qu'humains. D'où l'impérieuse nécessité de promouvoir la tolérance entendue comme respect de ces différences qui

⁴⁵⁰ M. SAVADOGO, *Philosophie et histoire*, L'Harmattan, 2003, p. 83.

expriment la richesse de la réalité humaine dans sa diversité. La tolérance permettrait ainsi d'éviter la violence par l'acceptation ou la compréhension mutuelle.

Pour ne pas conclure

Au terme de notre analyse, nous pouvons retenir que l'histoire est un concept qui renvoie à une réalité complexe, parce que multidimensionnelle. Saisie comme discipline scientifique, elle soulève d'énormes difficultés d'ordre épistémologique, dont nous avons à peine esquissé l'élucidation. Ainsi, dans la mesure où le déterminisme sur lequel se fonde la science historique s'est effondré, et avec lui, les concepts nodaux, tels que la certitude, la précision, la rigueur, la vérité objective, il convient de repenser l'histoire des sociétés à la lumière d'autres concepts mieux adaptés qui se résument dans le concept de complexité. Même si la complexité n'est pas « un trousseau de clés », elle a l'avantage de réintégrer dans la science, les réalités que celle-ci considérait comme lui étant étrangères et inaugurer par là-même l'approche non classique. Autrement dit, la critique du déterminisme historique donne la possibilité de se frayer un chemin vers la constitution d'une philosophie ou une science non classique de l'histoire, où une part belle est faite aux concepts d'incertitude, d'indétermination, d'aléa, d'irrationnel, d'erreur, tout cela se résumant dans le concept de *faillibilisme*. C'est pour dire que la raison prend conscience de ses propres limites, devient moins ambitieuse, et donc, de plus en plus humble. La *libido sciendi*, l'orgueil de la raison qui prétend atteindre la vérité objective doit se muer en humilité. Parce que, plus la raison tend vers la vérité comprise comme lumière, comme clarté, la zone d'ombre s'épaissit, c'est-à-dire l'horizon de la connaissance recule. Ce recul rend la raison perplexe et transforme la Vérité en une idée plutôt régulatrice. Cette docte ignorance se situe ainsi et désormais au cœur de la science non classique ou contemporaine. C'est cette idée –force que souligne Cécile Bonneau lorsqu'elle écrit : « *La perfection n'est pas de ce monde. L'idée de Vérité n'en demeure pas moins un idéal vers lequel tendre, le principe actif qui anime la science* »⁴⁵¹.

Ainsi, le dépassement du déterminisme historique a pour contrepartie positive la promotion des sociétés ouvertes dans lesquelles la délibération ou la discussion rationnelle apparaît comme moyen de résolution des conflits, dans lesquelles la tolérance ou le respect de la différence reste aussi une des règles fondamentales. A condition de souligner que cette ouverture de la société demeure une conquête de l'histoire. Car, celle-ci est encore caractérisée par des faits qui témoignent de notre régression et, notamment, des foyers de violence ou de guerre due quelquefois à l'intolérance. Dès lors, l'histoire reste une science de l'avenir, parce qu'elle thématise l'avenir de

⁴⁵¹ C. BONNEAU, « Sciences de la complexité », in *Science et vie*, N°1031, août 2003, p. 128.

l'humanité, et à ce propos Jacques le Goff dit précisément : « *La science historique est dans l'enfance. De grands espoirs lui sont permis* »⁴⁵².

Cela est une bonne chose, à condition qu'on lui donne une fonction critique pour qu'elle devienne véritablement la base de la transformation sociale ou de l'amélioration des sociétés existantes. Autrement dit, le bonheur de l'humanité doit être son but ultime.

Indications bibliographiques

- ARON (Raymond), (1948), *Introduction à une philosophie de l'histoire, (Essai sur les limites de l'objectivité historique)*, Paris, Gallimard.
- AXELOS (Kostas), (1964), *Vers la pensée planétaire*, Paris, Minuit.
- BONNEAU (Cécile), (2003), « Sciences de la complexité », in *Science et vie*, N° 1031.
- BOWAO (Charles Zacharie), (2004), *La mondialité, entre histoire et avenir*, Paris, Ed., Paari, Collection « Germod ».
- BOWAO (Charles Zacharie), (2007), *La tolérance*, Brazzaville, Les Ed. Hemar.
- FUKUYAMA (Francis), (1992), *La fin de l'Histoire et le dernier Homme*, trad. de L'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion.
- HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), (1965), *La raison dans l'histoire*, trad. nouvelle par Kostas Papaioannou, Paris, UGE.
- KRIEGEL (Blandine), (2002), « Fenêtre sur l'infini », *Le nouvel observateur*, N°1479 du 11 au 17 mars 1993.
- Le Goff (Jacques), (2001), « L'Histoire », *L'Histoire, la Sociologie et l'Anthropologie*, sous la direction de Yves Michard, Paris, Odile Jacob.
- LEVINAS (Emmanuel), (1994), *Les Imprévus de l'histoire*, préf. de Pierre Hayat, Fanta Morgana.
- MARCUSE (Herbert), (1968), *L'homme unidimensionnel*, (Essai sur la société industrielle avancée), trad. de Monique Wittig revue par l'auteur, Paris, Minuit.
- MARX (Karl) et ENGELS (Friedrich), (1976), *Manifeste du parti communiste*, Introd. de Jean Bruhat, Paris, Ed. Sociales.
- MARROU (Herri Irénée), (1954), *De la connaissance historique*, Paris, Seuil.
- MOSES (Stéphane.), (1992), *L'ange de l'histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil.
- OBENGA (Théophile), (1980), *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence africaine.
- PRIGOGINE (Ilya), (2001), *La fin des certitudes, (Temps, chaos, et les lois de la nature)*, Paris, Odile Jacob, 1996, 1998.

⁴⁵² J. Le GOFF, *op. cit.*, p. 75.

- ROUSSEAU (Jean-Jacques), (1939), *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Librairie Larousse.
- SAVADOGO (Mahamadé), (2004), *Philosophie et histoire*, Paris, L'Harmattan.
- SILVAIN (René), (1963), *Les origines de la pensée moderne*, Paris, La Colombe.
- TISSOT (Henri), (1975), *L'Histoire*, S.A Lausanne et Salvat Ed. S.A, Barcelone.
- WIDGERY (A.G.), (1965), *Les grandes doctrines de l'Histoire, de Confucius à Toynbee*, Paris, Gallimard.

Présentation des contributeurs

1. Marcel Nguimbi

Maître de Conférences de Philosophie (CAMES, 2012) ; responsable des Masters de Philosophie au sein de la Formation Doctorale de Philosophie. Boursier Mundus-Acp2 : MA11A1003MN, 2011-2012 ; auteur de 1. *La catégorie de l'espace chez Descartes. Pour une épistémologie non classique de la physique*, Préface du Professeur Charles Zacharie Bowao, Collection « Logique-Sciences-Philosophie des Sciences », Paris, L'Harmattan, 2011, 194 p., et 2. *Penser l'épistémologie de Karl Popper*, Collection « Ouverture Philosophique », Paris, L'Harmattan, 2012, 190 p.

E-mail : marcel.nguimbi12@yahoo.fr; mwanyisu@gmail.com

2. Auguste Nsonsissa

Maître Assistant de Philosophie (CAMES, 2011), membre de plusieurs groupes de recherche; auteur de *Transdisciplinarité et transversalité épistémologiques chez Edgar Morin*, Préface de Edgar Morin, Paris, L'Harmattan, Collection « Ouverture philosophique », 2010.

E-mail : nsonsissa_auguste@yahoo.fr

3. Evariste-Dupont Boboto

Maître Assistant de Philosophie (CAMES, 2012) ; auteur de plusieurs articles sur la logique et l'épistémologie chez Gilles Gaston Granger.

E-mail : edboboto@yahoo.fr

4. Laurent Gankama

Assistant de Philosophie à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines et à l'Ecole Normale Supérieure de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo).E-mail : gankamalaurent@gmail.com

5. Didier Ngalebaye

Assistant de Philosophie à l'Université Marien Ngouabi ; auteur de (i)- *Idées directrices pour une autre politique en Afrique : Essai de prospective du sens historique politico-africain*, Brazzaville, Imprimerie Saint-Paul, 2006, 224 p. ; (ii)- *Otwere. La judicature traditionnelle Mbosi face aux défis de la modernité congolaise*, Paris, Publibook, 2010, 178 p. ; (iii)- *Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste*, Paris, Edilivre, 2011, 206 p.

E-mail : otwere_ossob@yahoo.fr

6. Maxime Akanis Akanokabia

Assistant au Département de Philosophie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo).

E-mail : akanis@voila.fr

7. Krishna Amen Ndounia

Assistant de Philosophie à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo) ; auteur de plusieurs articles.

E-mail : ndouniaak@yahoo.fr

8. Norbert Ampa

Chargé de cours au Département de Philosophie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines et à l'ENS de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo).

E-mail : norbertampa2@yahoo.fr

9. Ghislain Thierry MAGUessa EBOME

Prépare une Thèse de Doctorat Unique sur le thème : « *De la critique de la preuve à la théorie de l'argumentation chez Chaïm Perelman* », sous la direction du Prof. Charles Zacharie Bowao.

E-mail : gthem75@yahoo.fr

10. Gildas Dakoyi Toki

Prépare une Thèse doctorale sur « *L'accroissement des connaissances chez Jean Piaget* », sous la direction du Professeur Charles Zacharie Bowao.

E-mail : gildaskoyi@yahoo.fr

11. Miser Ondzé Yandza

Prépare une Thèse doctorale sur « *La signification philosophique des paradoxes logiques chez Frege* », sous la direction du Professeur Charles Zacharie Bowao.

E-mail : ondzeyandza@yahoo.fr

12. Michel Wilfrid Nzaba

Prépare une Thèse doctorale sous la direction du Professeur Emmanuel Malolo Dissaké.

E-mail : michel_nzaba@yahoo.fr

13. Fabrice Moussiessi

Prépare une Thèse doctorale sur « *L'épistémologie des mathématiques chez Imré Lakatos : présupposés ontologiques* », sous la direction du Professeur Marcel Nguimbi.

E-mail: moussiessidefay@yahoo.fr

Table des matières

Préface	9
Présentation de l'ouvrage	13
Première Partie L'épistémologique	23
1. Esquisses dialogiques entre causalité et complexité à partir de l'histoire et la philosophie des sciences	25
2. La rationalité scientifique : de l'approche déterministe à l'approche indéterministe	55
3. La philosophie : l'une des sciences humaines ?	67
4. Rationalité et rationalités	93
5. La science chez Gilles Gaston Granger	99
6. La théorie de l'émergence chez Karl Raimund Popper : une épistémologie dialogique ?	111
Deuxième Partie Le logique	125
7. L'intelligence humaine face aux enjeux de l'Intelligence Artificielle	127
8. La question de la référence chez Frege	143
9. Sur les chemins de Perelman	155
10. La critique du langage chez Ludwig Wittgenstein	173
Troisième partie Histoire de la philosophie et métaphysique ...	191
11. Nietzsche et l'inversion de la métaphysique	193
12. Du carré logique au carré magique. Parallélisme entre la pensée mythique et la pensée rationnelle...	213
13. L'Histoire	231
Présentation des contributeurs	253

L'HARMATTAN, ITALIA

Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE

Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA

Faculté des Sciences sociales,
politiques et administratives
BP243, KIN XI
Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO

67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE

Almamyia Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CAMEROUN

BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

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 MAURITANIE

Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN SÉNÉGAL

« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

L'HARMATTAN TOGO

1771, Bd du 13 janvier
BP 414 Lomé
Tél : 00 228 2201792
gerry@taama.net

