

INTRODUCTION

À L'ETUDE

DE LA PHILOSOPHIE

CHAPITRE 1ER QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?	2
1. LES MULTIPLES DEFINITIONS DE LA PHILOSOPHIE.....	2
2. PETITE HISTOIRE DU MOT PHILOSOPHIE	4
3. PHILOSOPHIE ET SCIENCE.....	9
4. PHILOSOPHIE ET RELIGION	11
CHAPITRE 2: LA PLACE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DANS LES ETUDES DE PHILOSOPHIE....	19
1. POURQUOI LES PHILOSOPHES S'INTERESSENT-ILS TANT A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ?	19
2. LE « SCANDALE » DE LA DIVERSITE DES PHILOSOPHIES	21
3. LES DEUX MANIERES DE CONCEVOIR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE	26
CHAPITRE 3: LES GRANDES CONTROVERSES PHILOSOPHIQUES.....	28
1. EMPIRISTES ET RATIONALISTES EN EPISTEMOLOGIE	28
2. NOMINALISTES, CONCEPTUALISTES ET REALISTES DANS LA QUERELLE DES UNIVERSAUX	30
3. MONISTES, DUALISTES ET PLURALISTES EN METAPHYSIQUE	31
4. MATERIALISTES ET IDEALISTES EN PHILOSOPHIE DE LA NATURE.....	34
5. UTILITARISTES, FORMALISTES ET NATURALISTES EN ETHIQUE.....	39

Chapitre 1er Qu'est-ce que la philosophie ?

1. Les multiples définitions de la philosophie

Il est de bonne pédagogie de commencer un ouvrage d'initiation à une discipline en donnant de celle-ci une définition aussi précise que possible. Toutefois, dans le cas de la philosophie, une telle définition pose un problème qui est d'emblée *philosophique*, car chercher à définir la philosophie, c'est déjà philosopher ! Un signe, pour ne pas dire une preuve, que la question de la nature de la philosophie soulève d'entrée de jeu un problème philosophique est qu'elle n'a jamais cessé d'être posée par les philosophes eux-mêmes. Ainsi, à l'époque contemporaine, alors que la philosophie existe depuis plus de 2.500 ans, on continue à trouver des écrits de grands philosophes qui s'intitulent *Qu'est-ce que la philosophie ?*, alors qu'on serait bien en peine de trouver un ouvrage ou un article fondamental d'un grand savant (nous ne parlons pas ici des manuels ou ouvrages d'initiation) qui aurait pour titre *Qu'est-ce que la physique ?* ou *Qu'est-ce que la chimie ?* On peut ainsi citer, à titre d'exemple, l'opuscule de Bernard Bolzano : *Was ist Philosophie ?* (écrit en 1839 et publié en 1849), la conférence de Martin Heidegger : *Was ist das, die Philosophie ?* (1956), ou encore le livre relativement récent de Gilles Deleuze et Félix Guattari : *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991).

L'acte de philosopher commence donc par une sorte de paradoxe, pour ne pas dire d'ironie, puisque, dès qu'on se demande ce qu'est la philosophie et qu'on cherche à y entrer, on est déjà en train d'en faire, on est déjà « dedans » ! Pourtant, un tel paradoxe ne devrait pas nous décourager d'enquêter sur sa nature. Au contraire ! Car, après tout, la vie courante et les sciences sont elles-mêmes pleines de paradoxes semblables, mais ce sont justement ceux-ci qui nous poussent à développer les arts et les sciences. Ainsi, n'est-ce pas en se jetant à l'eau qu'on apprend à nager ou, comme dit le proverbe, n'est-ce pas en forgeant qu'on devient forgeron ? Quant aux paradoxes dans les sciences, le mathématicien Anatol Rapoport soulignait naguère très pertinemment leur fonction dynamique dans les découvertes et le progrès scientifiques :

Les paradoxes ont eu un rôle crucial dans l'histoire intellectuelle, souvent en annonçant les développements révolutionnaires des sciences, des mathématiques et de la logique. À chaque fois que, dans n'importe quelle discipline, apparaît un problème qui ne peut être résolu à l'intérieur du cadre conceptuel censé s'y appliquer, nous éprouvons un choc, choc pouvant nous contraindre à rejeter l'ancienne structure inadéquate et à en adopter une nouvelle. C'est à ce processus qu'on doit la naissance de la plupart des grandes idées mathématiques et scientifiques¹.

Dans le cas qui nous occupe, on pourrait même se demander si le paradoxe philosophique soulevé par la recherche d'une définition de la philosophie ne serait pas le signe que celle-ci se confond avec la pensée même, car, pour peu que l'on pense, on ne saurait échapper à la nécessité de philosopher. En effet, comme le suggérait déjà Aristote (384-322 av. J.-C.), si l'on voulait montrer qu'il ne faut pas philosopher, il faudrait encore philosopher...²

¹ A. Rapoport, « Échapper au paradoxe », in *Scientific American* (juillet 1967), cité par N. Falletta, *Le livre des paradoxes* (Paris, 1985), p. 12.

² Cf. Aristote, *Protreptique*, frag. 6 Düring.

Il reste cependant qu'à l'instar de beaucoup d'autres problèmes philosophiques, celui d'une définition adéquate de la philosophie n'a jamais reçu de réponse définitive ou, du moins, de réponse acceptée par tous les philosophes, tant s'en faut. En effet, c'est une difficulté bien connue de tous les historiens de la philosophie que cette « philosophie » dont ils s'efforcent d'écrire l'histoire n'a probablement jamais été définie de façon identique, ne serait-ce que par deux seulement des grands représentants de la tradition philosophique occidentale. La raison en est que, dans cette tradition, le mot *philosophie* n'a cessé de signifier des choses passablement différentes. Parmi celles-ci, l'historien de la philosophie A.W. Levi relevait surtout les suivantes : une recherche de la sagesse (le sens le plus proche, comme nous le verrons, du mot grec d'où provient le mot français *philosophie*) ; un essai de compréhension de l'univers dans sa totalité ; un examen des responsabilités morales et des obligations sociales de l'homme ; une tentative pour sonder les intentions divines et pour situer l'homme par rapport à elles ; un effort pour fonder les sciences naturelles ; un examen rigoureux de l'origine, de la portée et de validité des idées de l'homme ; une étude de la place de la volonté ou de la conscience dans l'univers ; un examen des valeurs du vrai, du beau et du bien ; enfin, une tentative de codification des règles de la pensée humaine en vue de promouvoir la rationalité et le développement d'une pensée claire. Même si ces définitions n'épuisent pas les multiples sens qu'on a pu donner à l'entreprise philosophique, elles suffisent à donner une idée de sa complexité et de sa diversité³.

Cependant, si l'on essaye malgré tout de trouver un élément commun à l'intérieur de cette diversité et de déterminer une signification centrale qui pourrait servir de définition universelle, susceptible de chapeauter, pour ainsi dire, toutes les autres définitions, peut-être pourrait-on alors dire de la philosophie qu'elle est « une réflexion sur les variétés d'expériences humaines », ou bien qu'elle est « l'étude rationnelle, méthodique et systématique des questions qui sont les plus importantes pour l'homme ». Aussi vagues et imprécises que soient ces deux définitions, elles ont tout de même le mérite d'indiquer deux traits tout à fait caractéristiques de l'activité philosophique, à savoir 1° que c'est une activité *réflexive* ou *méditative*, 2° qu'elle n'a aucun sujet d'étude qui lui soit explicitement assigné, mais qu'elle est plutôt une méthode ou un type d'opération mentale (comme la science ou l'histoire) qui peut prendre n'importe quel domaine, sujet ou genre d'expérience comme objet d'étude⁴. C'est pourquoi, bien qu'il y ait depuis longtemps quelques termes simples pour désigner certaines branches de la philosophie (comme *épistémologie*, *éthique*, ou *ontologie*), ces branches peuvent aussi bien être désignées par des expressions complexes commençant par les mots *philosophie de* (ainsi, on parle de *philosophie de la connaissance* aussi bien que d'épistémologie, de *philosophie des mœurs* aussi bien que

³ Cf. A.W. Levi, art. « The History of Western Philosophy », in *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 25 (1985), p. 742. Il est piquant de constater que dans l'opuscule *Qu'est-ce que la philosophie ?* (pp. 13-15), Bolzano dressait déjà un constat fort semblable : « Nous sommes obligés (...) de remarquer (...) qu'un nombre non négligeable de philosophes contemporains en restent encore à Kant ou ont fait marche arrière pour s'en rapprocher (...). Ainsi expliquent-ils toujours la philosophie comme le système de la connaissance par simples concepts (sans construction au moyen des intuitions). Herbart (...) assure pourtant que la philosophie ne se distingue absolument pas par ses objets, mais seulement par sa façon de les traiter. Elle n'est essentiellement pas autre chose qu'un travail des concepts, visant à les expurger de leur contradiction interne. Mais non, vous dit Kruc, la philosophie au contraire est la science de l'organisation originelle de l'esprit humain. Un troisième nous décrit, lui, la philosophie comme une résolution de l'énigme universelle de l'existence des choses et de la destination des hommes. Ce n'est rien de tout cela, reprend un quatrième : la philosophie, c'est de tendre au savoir de la totalité. Un autre, très pieux, réplique qu'elle aspire à la connaissance et à l'amour de Dieu dans le savoir et dans l'agir. Un autre en fait la science de la connexion des choses à la raison dernière de tout être, ou la connaissance des choses comme elles sont en Dieu, ou (car ceci aussi doit revenir au même) la science de toutes les sciences, la science première. Celui-ci enseigne qu'elle serait la doctrine de la vérité ; celui-là, la science des connaissances que l'homme tire spontanément de son esprit, ou la science des lois et conditions de la connaissance humaine. Pour cet autre encore, elle est le savoir de l'inconditionné, l'exposition scientifique de la pensée rationnelle aussi bien que du contenu spontané de la pensée. Hegel (...) vous explique que la philosophie est la science de la raison, dans la mesure où elle est consciente d'elle-même comme de tout être, ou encore qu'elle est la science absolue de la vérité (...). Vous êtes tous dans l'erreur, nous clame le grand Schelling, car il est absolument impossible de dire d'emblée ce qu'est la philosophie parce que le concept de la philosophie n'est que le résultat de la philosophie elle-même (et je ne vous l'ai pas encore communiqué dans son achèvement) ». Comme on le voit, plus d'un siècle et demi après, la situation de la philosophie n'a pas vraiment changé...

⁴ *Ibid.*

d'éthique, de *philosophie de l'être* aussi bien que d'ontologie). Au demeurant, il existe de nombreuses branches de la philosophie qui n'ont jamais reçu de nom simple et qu'on désigne dès lors par de semblables expressions : tel est le cas de la *philosophie du droit*, de la *philosophie de l'histoire*, de la *philosophie de la religion*, etc. Ces expressions montrent bien qu'il y a des philosophies de tous les secteurs de l'activité humaine, au même titre qu'il existe des sciences ou des histoires de ces mêmes activités : par exemple, de même qu'il y a une science et une histoire du langage, une science et une histoire du travail, etc., il existe aussi une *philosophie du langage*, une *philosophie du travail*, etc.

2. Petite histoire du mot philosophie

Cela dit, il peut être utile, pour notre enquête sur la nature de la philosophie, de retracer brièvement l'histoire du mot qui la désigne, car un tel survol historique est susceptible de nous aider à mieux voir comment s'est constituée l'expérience intellectuelle et spirituelle qui a fini par être désignée sous ce nom.

Étymologiquement, le mot français *philosophie* vient du grec *filosofiva*, qui signifie « amour de la sagesse », ou même, plus simplement et plus généralement, « désir de savoir ». D'après une tradition rapportée par Cicéron et Diogène Laërce (historien de la philosophie grecque du III^e siècle ap. J.-C.), mais qui remonte à l'époque de l'Académie platonicienne (IV^e av. J.-C.), le mot *philosophe* aurait été inventé par Pythagore de Samos (vers 570-vers 500 av. J.-C.) dans les circonstances suivantes :

Pythagore, comme l'écrit Héraclide du Pont, disciple de Platon, vint, dit-on, à Phlionte, où il eut des discussions savantes et abondantes avec Léon, le souverain de Phlionte. Et, comme Léon, admirait son génie et son éloquence, il lui demanda sur quel art il s'appuyait ; Pythagore répondit qu'il ne connaissait pas un seul art, mais qu'il était philosophe ; Léon s'étonna de ce mot nouveau et lui demanda qui étaient les philosophes et quelle différence il y avait entre eux et le reste des hommes. Pythagore répondit que la vie humaine lui paraissait semblable à cette assemblée où étaient organisés les jeux que fréquentait la Grèce entière ; là, les uns ayant exercé leur corps venaient chercher la gloire et l'illustration d'une couronne ; d'autres, venus pour acheter ou pour vendre, y étaient conduits par l'appât du gain ; mais il y avait une sorte de visiteurs (et même particulièrement distingués) qui ne cherchaient ni les applaudissements ni le gain, mais qui venaient pour voir et qui examinaient avec grand soin ce qui avait lieu et comment les choses se passaient. De même que tous ceux-là sont partis de leur ville pour la célébration des jeux, de même les hommes venus à cette vie humaine en quittant une autre vie et une autre nature, sont les uns esclaves de la gloire, les autres, de l'argent ; mais il en est de bien rares qui, comptant pour rien tout le reste, observent avec soin la nature ; ce sont eux qu'on appelle amis de la sagesse, c'est-à-dire philosophes ; et de même que, à l'assemblée des jeux, l'attitude la plus digne d'un homme libre est de regarder, sans rien gagner, de même dans la vie, la contemplation et la connaissance des choses l'emportent de beaucoup sur tous les autres travaux⁵.

Quelle que soit sa valeur historique, cette anecdote est hautement significative, car elle nous apprend que, pour les Anciens, la philosophie était essentiellement l'observation attentive de la nature et que, comme telle, elle ne pouvait être qu'une activité *désintéressée*, toute différente des activités visant à procurer des biens matériels ou des succès mondains. En d'autres termes, la philosophie était pour eux ce que Cicéron appelle une « contemplation » (le mot latin est *contemplatio*, qui a servi à traduire le mot grec *qewriva*), mais que nous appellerions nous-mêmes une connaissance *théorique*. Par là, elle était nettement distincte de ce que les Grecs appelaient la *tevnh* ou connaissance technique. Car, comme le souligne Aristote, la *tevnh* (mot que l'on

⁵ Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, 8-9 (trad. É. Bréhier)

traduit généralement par « art ») était précisément un savoir *utilitaire*, qui avait pour fin la production d'un bien extérieur à lui-même, tel que la santé dans le cas de l'art médical, ou le navire dans le cas de la construction navale, ou la victoire dans le cas de la stratégie, ou encore la richesse dans le cas de l'économie. En revanche, un savoir théorique, remarque-t-il encore, ne saurait avoir sa fin en dehors de lui-même, car il est justement recherché, non pour l'obtention d'un bien extérieur, mais *pour lui-même*⁶.

La soif de connaissances désintéressées est aussi ce que le roi de Lydie Crésus aurait perçu chez Solon, le père de la constitution d'Athènes et l'un des Sept Sages de la Grèce antique, s'il est vrai que, comme le raconte Hérodote (vers 484-vers 420 av. J.-C.), ce roi, fameux par ses richesses, l'ait accueilli, lors d'une visite, par les mots suivants :

Athénien, mon hôte, ta grande renommée est venue jusqu'à nous : on parle de ta sagesse, de tes voyages, et l'on dit que, ayant le désir de t'instruire (*filosofevwn*), tu as parcouru bien des pays pour satisfaire ta curiosité⁷.

Aussi, dans les écrits du rhéteur Isocrate (436-338 av. J.-C.), le terme *filosofiva*, qui y apparaît relativement souvent (car Isocrate se présentait lui-même comme un professeur de « philosophie »), désigne-t-il tout simplement la culture intellectuelle et morale que ce maître de rhétorique voulait inculquer à ses élèves pour en faire de brillants orateurs politiques. Même chez Platon (qui, au contraire d'Isocrate, était un philosophe au sens strict du terme), *filosofiva* signifie encore souvent simplement le simple désir de s'instruire, la soif de savoir...⁸

D'autre part, dans le chapitre des *Tusculanes* où est narré l'entretien de Pythagore avec Léon de Phlionte, Cicéron remarque aussi que, bien que le nom de *philosophe* (qui signifie, littéralement, *ami de la sagesse*) soit relativement récent, la chose désignée par ce nom est fort ancienne :

Car pour la sagesse même, qui peut nier non seulement qu'elle est très ancienne, mais que son nom l'est aussi ? Elle obtint ce beau nom chez les anciens, parce qu'elle était la connaissance des choses divines et humaines, des principes et des causes de chacune d'elles⁹.

Cicéron apporte ainsi une précision importante à la définition de la philosophie comme « observation soigneuse de la nature » que Pythagore aurait donnée à Léon de Phlionte : la sagesse, dont les philosophes sont littéralement les « amis », est la connaissance des choses divines et humaines, et même, plus précisément, la connaissance des *principes* et des *causes* de ces choses. On a là comme un écho de la définition qu'Aristote lui-même donne de la philosophie au début de sa *Métaphysique* : « une science qui porte sur certains principes et certaines causes »¹⁰, et même, plus précisément encore : « une science qui contemple les premiers principes et les causes premières »¹¹ Certes Aristote considérait que les causes premières des choses de la nature étaient des êtres éternels, immobiles et séparés du monde sensible — à savoir les intelligences divines mouvant les sphères célestes — et que, parmi celles-ci, la cause suprême, à laquelle étaient suspendus le ciel et toute la nature, était le Premier Moteur (celui qui mouvait la sphère des fixes), qui, en tant que Souverain Bien et objet ultime d'amour pour toutes les créatures, était la source du mouvement dans tout l'univers. La science des causes premières — qu'il appelait fort logiquement *la philosophie première* (*hJ prwvth filosofiva*) — était donc pour

⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1.

⁷ Hérodote, I, 30.

⁸ Cf. *Lysis* 213 d ; *Protagoras* 337 d ; *Euthydème* 275 a, 288 d ; *Républ.* X, 611 d ; *Théétète*, 143 d, 172 c.

⁹ Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, 7.

¹⁰ Aristote, *Métaph.*, I, 1, 982 a 1-2.

¹¹ *Ibid.*, 982 b 9. On retrouve la même définition chez Descartes : « Chercher les causes premières et les premiers principes [...], ce sont ceux qui ont travaillé particulièrement à cela qu'on a nommés philosophes » (*Principes de philosophie*, Préf.)

lui la *théologie*, comprise non pas au sens des fictions poétiques de la mythologie, mais bien au sens de l'étude rationnelle du monde divin. Cependant, après cette philosophie première, venait, fort logiquement aussi, une philosophie *seconde*, qui n'était autre que la physique, entendue, dans un sens très large, comme l'ensemble des sciences des êtres de la nature et comprenant donc, non seulement la science du mouvement naturel en général (la physique au sens strict), mais aussi celle des mouvements des corps célestes (l'astronomie), celle du mouvement dans le monde sublunaire (la météorologie), celle de la génération et des mouvements des plantes (la botanique) et des animaux (la zoologie), et même celle de l'âme (la psychologie), conçue comme le principe de vie des êtres vivants. L'ensemble formé par la philosophie première (ou théologie), la philosophie seconde (ou physique au sens large) et aussi les mathématiques constituait la philosophie (ou science) *théorique*, à côté de laquelle il y avait la philosophie (ou science) *pratique* (l'éthique, l'économie et la politique), ainsi que les connaissances *poétiques* (c'est-à-dire *productives*, du verbe grec *poiein*, qui veut dire « produire », « fabriquer »), qui, elles, étaient évidemment utilitaires et donc « intéressées ». Enfin, l'ensemble formé à son tour par les connaissances respectivement théoriques, pratiques et « poétiques » constituait la pensée humaine (*diavnoia*), au sens le plus large du terme.

De là vient la première définition du mot *philosophie* qu'on trouve dans plusieurs dictionnaires, qui précisent que cette définition est la plus ancienne, mais aussi qu'elle est aujourd'hui périmée. Ainsi le célèbre *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* publié par A. Lalande donne bien comme première définition de la philosophie : « Savoir rationnel, science, au sens le plus général du mot ». De même, dans le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Paul Foulquié, on trouve comme premier sens du mot *philosophie* : « Autrefois (jusqu'au XVIII^e ou au XIX^e siècle, synonyme de *science*) : l'ensemble du savoir désintéressé et rationnel ».

Il est intéressant de noter que ce sens large du mot *philosophie* n'était pas seulement courant dans l'antiquité et au moyen âge, mais que, comme le relève le dictionnaire de Foulquié, il s'est aussi longtemps maintenu à l'époque moderne. Ainsi, Francis Bacon écrivait à la fin de la Renaissance :

La philosophie laisse de côté les individus ; elle ne s'applique pas aux impressions premières qu'ils produisent en nous, mais aux notions qu'on en tire par abstraction... Or c'est là le rôle et la tâche de la raison¹².

Pour Bacon, la philosophie s'opposait ainsi à l'histoire, « qui concerne proprement les individus, déterminés dans le temps et dans l'espace », et qui a pour instrument la mémoire¹³, ainsi qu'à la poésie, qui porte également sur la réalité individuelle, mais fictive, et qui a pour instrument l'imagination. En revanche, la philosophie, telle qu'il la concevait, comprenait, non seulement une *philosophia prima* (c'est-à-dire une métaphysique), mais aussi une *philosophia moralis* (correspondant à ce qu'on appellerait aujourd'hui les sciences morales) et une *philosophia naturalis* (l'ensemble des sciences de la nature).

Un demi-siècle environ après Bacon, Descartes écrivait, de son côté, que « toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ». Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'un savant comme Newton ait pu intituler l'ouvrage dans lequel il exposait sa nouvelle physique : *Naturalis philosophiae principia mathematica* (*Principes mathématique de*

¹² F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, livre II, chap. 1, § 2.

¹³ Il faut préciser que Bacon entendait l'histoire dans son sens ancien et très large (qui s'est maintenu dans l'expression « histoire naturelle ») de « collecte de faits », dont la science ou la philosophie tire par abstraction les notions générales et sur lesquels elle raisonne et construit des théories : « Car si l'histoire naturelle paraît s'occuper des espèces, cela vient de la ressemblance commune qui réunit le plus souvent les êtres naturels en une seule espèce, de telle sorte qu'en connaître un, c'est les connaître tous... Tout cela est l'affaire de la mémoire » (*ibid.*).

philosophie naturelle), ou que Linné (1707-1778), le père de la botanique moderne, ait donné à l'une de ses œuvres le titre de *Philosophie botanique*, ou encore que Lamarck (1744-1829), le fondateur du transformisme, ait intitulé l'une des siennes *Philosophie zoologique*. L'expression « philosophie naturelle » a d'ailleurs été utilisée dans le sens de « physique » jusqu'au XIX^e siècle, et Diderot (1713-1784) allait même jusqu'à parler de « philosophie expérimentale » pour désigner ce que nous appelons la physique expérimentale. Enfin, au début du XIX^e siècle, Chateaubriand pouvait encore écrire : « Par *philosophie* nous entendons ici l'étude de toute espèce de science »¹⁴.

Cependant, il est évident que le terme « philosophie » n'a plus ce sens aujourd'hui. C'est que les diverses sciences qui, jusqu'au début du XIX^e siècle, étaient des « branches » de la philosophie (pour reprendre la métaphore cartésienne de l'arbre philosophique), se sont en quelque sorte détachées de celle-ci et ont acquis leur autonomie. La physique elle-même, qui était le tronc de cet arbre, est devenue complètement indépendante de la philosophie. Bien plus, la psychologie, la sociologie, la logique même, qui, au début du XX^e siècle, faisaient encore partie de la philosophie, sont devenues des sciences qui s'en sont tout à fait affranchies. La philosophie apparaît alors comme une peau de chagrin, qui n'aurait cessé de se rétrécir depuis le début de l'époque moderne.

Cette évolution est due, en grande partie, à la transformation de ces sciences elles-mêmes. En effet, nous avons vu que, pour les Anciens, la philosophie théorique consistait essentiellement dans la recherche des causes des êtres et des choses de la nature. Comme telle, elle se distinguait fondamentalement, non seulement des connaissances simplement techniques, mais aussi du savoir purement empirique, qui n'est qu'une simple constatation de faits, sans recherche des causes. Ainsi, en tant qu'une telle recherche des causes des choses, la philosophie se confondait, pour les Anciens, avec la *connaissance* ou la *science* au sens où eux-mêmes entendaient celles-ci, car, comme le remarquait Aristote, « connaissance et science se produisent, dans tous les ordres de recherches dont il y a principes ou causes ou éléments, quand on a pénétré ces principes, causes ou éléments »¹⁵. Or la science moderne a cessé petit à petit d'être une recherche des causes au sens où l'entendaient les Anciens. On sait, en effet, qu'Aristote expliquait les êtres et les phénomènes de la nature par quatre sortes de cause : la matière, la forme substantielle, le moteur (la cause motrice), et la fin (ou le but). Or, dès les débuts des temps modernes, on peut voir que Francis Bacon, au nom de la science expérimentale, rejette la cause formelle et la cause finale. Car, quand il emploie le mot « forme » dans son œuvre, il a soin de préciser qu'il ne l'entend point au sens de « forme substantielle » que ce mot avait chez Aristote et dans la scolastique, mais bien au sens nouveau (pour l'époque) de *loi scientifique* régissant les phénomènes naturels.¹⁶ Mais c'est surtout le concept de cause finale qui fit alors l'objet des attaques les plus dures des philosophes acquis à la physique nouvelle. Ainsi, le même Francis Bacon ne craint pas de dire que « la recherche des causes finales est stérile, et [que], semblable à une vierge consacrée, elle n'engendre point »¹⁷. Pareillement, quand Descartes énonce les principes de sa philosophie et de sa physique, il proclame sans hésiter :

Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ; car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils...¹⁸

Ce qui serait certes le cas,

¹⁴ A. de Chateaubriand, *Le génie du christianisme*, 3^e partie, livre II, chap. 1 (« Astronomie et mathématiques »).

¹⁵ Aristote, *Physique*, I, 1, 184 a 1-3 (trad. Carteron)

¹⁶ Cf. F. Bacon, *Novum Organum*, II, 17 :

¹⁷ F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, liv. III, chap. 5.

¹⁸ R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 28 (trad. Picot).

si nous nous persuadions que ce n'est que pour notre usage que Dieu a créé toutes les choses, ou bien seulement si nous prétendions de pouvoir connaître par la force de notre esprit quelles sont les fins pour lesquelles il les a créées.¹⁹

Par la suite, cependant, la science moderne ne s'est pas contentée de rejeter les concepts de cause finale et de cause formelle. C'est le concept de *cause tout court* que, sous l'influence du positivisme, elle a fini par récuser. En effet, Auguste Comte (1798-1857), le fondateur de ce mouvement philosophique, résumait bien l'état d'esprit de la plupart des savants du XIX^e siècle quand il écrivait :

La révolution fondamentale, qui caractérise la virilité de notre intelligence, consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés.²⁰

Ou encore :

Tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent nullement concerner leur nature intime, ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production.²¹

C'est en substituant ainsi le concept de loi scientifique à celui de cause que les sciences positives ont cessé d'être des branches de la philosophie théorique, puisque celle-ci était essentiellement une recherche des causes, et même, dans ses « racines » métaphysiques, une recherche des causes *premières*. Il n'en reste pas moins que ce divorce entre la science et la philosophie a été, en un certain sens, bénéfique pour cette dernière, car il a amené les philosophes à préciser la spécificité de leur discipline par rapport aux disciplines proprement scientifiques. C'est cette spécificité que nous allons essayer de déterminer dans la section suivante.

¹⁹ *Ibid.*, III, 2 ; cf. III,3.

²⁰ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, § 12.

²¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, II, 299.

3. Philosophie et science

En se détournant de la recherche de la cause finale (ce *pour quoi* un être ou une chose existe) et même des causes tout court (lesquelles expliquent *pourquoi* tel être ou telle chose existe), les sciences positives ont par là même renoncé à s'interroger sur le *sens* des êtres et des choses. Car le sens d'un être ou d'une chose vient de ce qu'on appelle justement sa raison d'être. Or, comme l'avait bien vu Aristote, ce qui rend pleinement *raison* de l'existence d'un être ou d'une chose, ce sont les quatre causes qui expliquent son existence : sa matière, sa forme, sa cause motrice et, *last but not least*, sa fin, c'est-à-dire le but en vue duquel cet être ou cette chose existe.

Dès lors, puisqu'elles ont délibérément congédié tout questionnement sur les causes des choses, et en particulier sur leur cause finale, il est normal que les sciences modernes ne puissent rien nous apprendre sur leur *sens* ni sur leur *valeur*. Car, d'une part, ces sciences nous disent de quelle matière les choses sont faites et comment elles se comportent, et elles essaient de déterminer les lois de ce comportement, mais elles ne nous disent pas *pourquoi* les choses existent (*Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ?* : telle est la question primordiale de la métaphysique). Pour le dire selon une formule lapidaire et bien connue, mais néanmoins très parlante, les sciences positives s'efforcent de répondre à la question *comment ?*, mais nullement à la question *pourquoi ?* C'est que, prenant souvent pour but ultime les réalisations techniques plutôt que la connaissance spéculative, elles s'attachent à *analyser* les phénomènes de la nature pour en démonter les mécanismes et rendre ainsi l'homme capable de les contrôler ou de les reproduire. Cette tendance était déjà perceptible au XIII^e siècle avec le franciscain Roger Bacon (vers 1220-1292), qui fut le premier à penser que la philosophie, entendue au sens général de la science, pouvait être un moyen de domination de la nature et de bien-être pour l'humanité, et qui, dans ce but, pratiqua et encouragea la recherche expérimentale. Mais c'est surtout au début des temps modernes que cette orientation s'affirma, notamment avec Francis Bacon et René Descartes, que l'on considère souvent comme les pères de la philosophie moderne en ses deux grands courants : l'empirisme pour Bacon, et le rationalisme pour Descartes. Le premier, en effet, aimait à dire qu'on ne vainc la nature qu'en lui obéissant (*Natura non nisi parendo vincitur*²²), ce qui montre bien que pour lui le véritable but de la connaissance de la nature était de la dominer. Quant au second, il ne cachait pas davantage que ce but était bel et bien de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »²³. Enfin, au XIX^e siècle, Auguste Comte affirmait sans ambages que l'objet du *savoir* était de *prévoir*, afin de *pouvoir* :

En résumé, science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action : telle est la formule très simple qui exprime, d'une manière exacte, la relation générale de la *science* et de l'*art*, en prenant ces deux expressions dans leur acception totale²⁴.

En ce sens, on peut donc dire que, dans une large mesure, la science moderne est devenue utilitaire (puisque'elle s'est mise au service du projet de mainmise de l'homme sur la nature), et qu'ainsi elle a perdu le caractère « libéral » ou désintéressé qui caractérisait la science dans l'antiquité et au moyen âge, même si certaines disciplines scientifiques, comme les mathématiques et la physique théorique, ont conservé quelque chose de l'aspect « contemplatif » du savoir ancien. D'autre part, la science ne se prononce pas sur la *valeur* des choses qu'elle explique, elle ne nous dit pas ce que nous devons faire avec elles. Comme le

²² F. Bacon, *Novum Organum*, I

²³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, VI.

²⁴ *Ibid.*, I, 55.

remarquait fort justement le philosophe français Émile Boutroux (1845-1921), « la science ne peut rien nous prescrire, pas même de cultiver la science »²⁵.

Aussi est-il clair qu'en s'affranchissant de la philosophie, la science moderne n'a pas pu s'y substituer complètement, puisqu'elle exclut explicitement de sa compétence le domaine des questions sur le sens et la valeur des choses. Simplement, la séparation entre science et philosophie a permis de délimiter plus précisément le champ propre de celle-ci. Dans un page célèbre, le grand historien américain Will Durant a très bien décrit la ligne de démarcation entre les deux disciplines :

La science paraît toujours progresser, et la philosophie perdre du terrain. Mais cela ne s'explique que parce que la philosophie accepte la tâche difficile et hasardeuse de résoudre des problèmes qui ne sont pas encore²⁶ ouverts aux méthodes scientifiques : les problèmes du bien et du mal, de la beauté et de la laideur, de l'ordre et de la liberté, de la vie et de la mort. [...] En termes plus techniques, la science est la description analytique, la philosophie est l'interprétation synthétique. La science veut résoudre le tout en parties, l'organisme en organes, ramener l'obscur au connu. Elle ne s'enquiert pas de la valeur et des possibilités idéales des choses, ni de la signification de leur ensemble, ni de leur fin ; elle se contente de montrer leur réalité et leur opération présentes, elle limite résolument ses vues à la nature et aux effets réels des choses. [...] Mais la description du fait ne suffit pas au philosophe ; il veut déterminer son rapport à l'expérience en général, et connaître par là sa valeur et son sens ; il combine les choses en une synthèse explicative ; il essaie d'agencer [...] les pièces de cette grande machine qu'est l'univers, détachées et isolées par l'analyse du savant. La science nous dit comment guérir et comment tuer ; elle réduit partiellement le taux de la mortalité, puis elle nous tue en masse à la guerre ; la seule sagesse, qui coordonne les désirs à la lumière de l'expérience, peut nous dire quand il faut guérir et quand il faut tuer. La science consiste à observer des effets et à construire des moyens, la philosophie consiste à critiquer et à coordonner des fins ; et parce que de nos jours la multiplication des moyens et des instruments est trop disproportionnée à l'interprétation et à la synthèse des idéaux et des fins, notre vie n'est que bruyante et furieuse agitation et n'a plus aucun sens. Un fait n'a de valeur que dans son rapport au désir ; il n'est complet que s'il se rapporte à un plan et à un ensemble. La science sans la philosophie, les faits sans perspectives et sans évaluation, ne sauraient nous préserver du carnage et nous sauver du désespoir. La science nous donne le savoir, la philosophie seule peut nous donner la sagesse²⁷.

Peut-être pourrait-on objecter à ceci que la science ne se contente pas de donner une description analytique du réel, mais qu'elle essaye aussi d'élaborer des synthèses explicatives, puisqu'elle s'efforce d'établir des lois *générales* rendant compte de la totalité des phénomènes considérés. Certains savants n'ont-ils pas rêvé (et ne rêvent-ils pas encore) de découvrir quelques équations ou formules (pour ne pas dire une seule) qui donneraient la clé de tout le fonctionnement de l'univers ? Cependant, à supposer qu'ils puissent arriver un jour à de telles équations — ce qui est loin d'être sûr —, il resterait que les sciences ne s'occupent jamais que d'un secteur isolé de la réalité, et non de celle-ci dans sa totalité. Par exemple, les sciences de la nature ne s'occupent que de la réalité *matérielle*, et parmi elles la physique étudie seulement les phénomènes molaires, qui ne modifient pas la structure interne des corps, tandis que la chimie, elle, étudie la constitution de ces corps, ainsi que leurs transformations et leurs propriétés. Enfin, la biologie n'étudie que les êtres vivants. La psychologie, quant à elle, étudie les faits psychiques individuels, la sociologie, les faits sociaux, etc. Ainsi une science, quelle qu'elle soit, ne considère jamais qu'un aspect abstrait du réel. Elle ne s'occupe jamais l'expérience humaine considérée ou, mieux, vécue dans sa totalité. En particulier, elle néglige les dimensions de la vie humaine qui échappent au domaine des phénomènes matériels et observables, ou qui ne sont pas quantifiables. C'est en ce sens qu'elle ne se préoccupe pas de déterminer le rapport d'un fait à *l'expérience en général* et d'identifier par là *sa valeur et son sens*.

²⁵ É. Boutroux, *Questions de morale et d'éducation* (Paris,), p. 48.

²⁶ Mais le seront-ils jamais ?

²⁷ W. Durant, *Vies et doctrines des philosophes. Introduction à la philosophie* (Paris, 1938), p. 11.

Or c'est précisément parce que la philosophie s'interroge sur le sens et la valeur des choses, qu'on a pu dire que « reconnaissant à la science le pouvoir d'approfondir la matière, elle se réserve l'esprit » (H. Bergson)²⁸. Pour la même raison, la philosophie suppose aussi, de la part de celui qui s'y adonne, un certain engagement personnel et même « existentiel »²⁹ (bien que cet aspect soit souvent moins marqué dans la philosophie moderne que dans la philosophie ancienne), qu'on n'attend pas d'un scientifique :

On ne demande pas à un étudiant en chimie de redéfinir pour lui-même les opérations élémentaires d'analyse et de synthèse de corps. Même sans les redéfinir, tout philosophe ne peut que constater sa relation *personnelle* aux opérations de la philosophie : chacun ne philosophe d'abord que *pour soi*³⁰.

Autrement dit, la philosophie exige de celui qui la cultive une « adhésion », qui n'est pas sans rappeler une croyance ou une foi. Certes, parler de « croyance » ou de « foi » à propos de l'engagement philosophique peut surprendre, étant donné que la philosophie s'est toujours présentée comme un savoir rationnel. Pourtant, plusieurs philosophes, et non des moindres, n'ont pas hésité à employer l'expression de « foi philosophique » ou de « foi rationnelle » pour désigner l'adhérence raisonnable à des réalités transcendant le domaine de la raison théorique. C'est Kant, un des plus grands philosophes du siècle des Lumières, qui a introduit en philosophie le concept de *foi rationnelle*, c'est-à-dire d'une foi « qui ne se fonde sur nulles autres données que celles contenues dans la raison pure ». Cette foi, estimait-il, s'adresse à quelque chose qui est au-delà du monde des phénomènes expérimentaux, mais qu'on est conduit à admettre par une « exigence » de la raison. Ce « quelque chose » de transcendant consistait en ce qu'il appelait les *postulats de la raison pratique* et qui était la triple croyance en la liberté humaine, en l'immortalité de l'âme et en l'existence de Dieu. Ces trois objets (la liberté, l'âme et Dieu), insistait-il, sont bien du ressort de la foi parce qu'ils ne sont pas démontrables par la raison théorique, mais ils n'en sont pas moins « rationnels », en ce sens que la raison *pratique* (c'est-à-dire l'exercice de la loi morale) nous donne de sérieuses raisons d'y croire et même demande que nous y croyions. De son côté, le philosophe existentialiste allemand Karl Jaspers (1883-1969) a pu écrire, dans un opuscule intitulé précisément *La foi philosophique* : « Avoir la foi, c'est vivre inspiré par l'englobant³¹, c'est se laisser conduire et combler par lui ». Cela dit, il reste à préciser en quoi la philosophie se distingue quand même radicalement de la foi religieuse.

4. Philosophie et religion

En effet, la dimension d'engagement existentiel et même de « foi » que revêt ainsi la philosophie pourrait nous inciter à croire qu'elle n'est qu'une sorte particulière de religion. Cette incitation était d'ailleurs encore bien plus forte dans l'antiquité qu'aujourd'hui, justement parce que l'engagement philosophique y était beaucoup plus marqué. Certes, nous avons vu que pour les Anciens la philosophie était d'abord une activité théorique, puisqu'en son sens premier elle était contemplation (*qewriva*) des causes premières de toutes choses. Mais, pour cette raison même, elle était aussi, à leurs yeux, indissolublement un mode d'existence, une façon de se comporter et d'agir, voire, pour certains, une véritable voie de salut. Car les philosophes anciens

²⁸ Voir aussi cette définition de Maurice Lavelle : « la philosophie tout entière est une initiation à la vie de l'esprit » (Avant-propos à *Le Senne, Introduction à la philosophie*, 2^e éd., p. VI).

²⁹ « Existentiel : relatif à l'existence en tant que réalité vécue » (*Le Nouveau Petit Robert*).

³⁰ G. Legrand, *Dictionnaire de philosophie* (Paris, 1983), p. 205 (souligné par nous)

³¹ Jaspers entendait par là l'être en tant qu'il est à la fois immanent et transcendant à toute réalité connue.

estimaient que la contemplation des êtres divins procurée par la philosophie ne pouvait manquer de marquer profondément quiconque en bénéficiait, au point de lui faire changer radicalement sa manière de vivre : celui qui a contemplé la perfection de la nature divine, pensaient-ils, ne peut que chercher à imiter celle-ci, autant que possible, dans sa propre vie. C'est pourquoi, dès le VI^e siècle avant Jésus-Christ, Pythagore avait donné comme consigne générale à ses disciples de « suivre la Divinité » (ajkolouqeï'n tw/' qew'/) ou de « marcher à la suite des dieux » (badivzein pro ;" tou ;" qeouv"). Un siècle et demi plus tard, Platon (vers 428-347 av. J.-C.), s'inspirant visiblement de ces formules, déclara que le but de la philosophie était de « s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible »³². Par la suite, tous les grands philosophes de l'antiquité devaient, d'une manière ou d'une autre, reprendre cette idée à leur compte. Ainsi Aristote montre clairement, à la fin de son *Éthique à Nicomaque*, que le vrai bonheur, pour un homme, consiste dans la contemplation intellectuelle et morale de la Divinité, car c'est bien là l'activité suprême de notre intellect, lequel constitue la partie la plus noble et la plus divine de nous-mêmes, c'est-à-dire notre vrai *moi* :

Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui ; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure³³.

De même, Zénon de Cittium, qui fonda l'école stoïcienne, estimait que le but de la vie humaine était de « vivre conformément à la Nature ». Mais, pour lui, cette formule voulait dire essentiellement : « vivre en conformité avec la volonté divine », car, en réalité, elle ne signifiait pas moins que ceci :

Vivre selon sa propre nature et selon celle de l'univers, ne faisant rien de ce que défend la loi commune, c'est-à-dire la droite raison qui circule à travers toute chose *et qui est identique à Zeus, le chef du gouvernement de l'univers*³⁴.

Quant à Épicure, même s'il ne croyait pas en l'intervention des dieux dans le cours des affaires humaines, il n'en jugeait pas moins que le sage devait vénérer les dieux comme des modèles à imiter et même à prier :

Prier est propre à la sagesse, non que les dieux doivent s'irriter si nous ne le faisons pas, mais parce que nous percevons combien la nature des dieux l'emporte sur nous en puissance et en excellence³⁵.

C'est dire combien l'imitation des dieux était au cœur de la philosophie épicurienne, ainsi que le montre bien Philodème de Gadara, un épicurien du I^{er} siècle avant notre ère :

<Le sage adresse des prières aux dieux>, il admire leur nature et leur condition, il s'efforce de s'en rapprocher, il aspire pour ainsi dire à la toucher, à vivre avec elle, et il nomme les sages amis des dieux et les dieux amis des sages³⁶.

Enfin, Plotin (vers 205-vers 270), le plus grand des philosophes néoplatoniciens, proclame à deux reprises, en reprenant la formule de Platon, que le but de la philosophie est l'assimilation à la divinité³⁷.

³² Platon, *Théétète*, 176 b.

³³ Aristote, *Éth. Nic.* X, 7, 1177 b 31-1178 a 3 (trad. Tricot).

³⁴ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 88 (trad. Bréhier).

³⁵ Épicure, cité par Philodème, *Sur la sainteté*, p. 128 Gomperz.

³⁶ Philodème, *Des dieux*, III, p. 16.14 Diels.

Dans ces conditions, on comprend que, dans plusieurs écoles philosophiques de l'antiquité, la philosophie ait pris les allures d'une véritable religion. Certaines d'entre elles étaient même organisées comme de véritables communautés de vie, dans lesquelles on entrait un peu comme on entre aujourd'hui « en religion » ou même dans un monastère. En effet, rejoindre une telle école philosophique impliquait de rompre avec la vie banale et vulgaire du grand nombre (oïl polloiv), centrée sur la recherche des biens matériels ou de la renommée sociale, pour s'engager, au contraire, dans la poursuite de l'idéal de sagesse incarné par le fondateur. L'École pythagoricienne, par exemple, tenait à la fois de la société savante, de l'association politique et de l'ordre monastique. On n'en faisait pleinement partie qu'au terme d'une longue initiation, qui comportait d'abord un postulat de trois ans, puis un noviciat de cinq années, durant lequel les novices devaient se taire et écouter le maître, qui parlait caché derrière un rideau. Cette initiation achevée, les candidats passaient alors de l'autre côté du rideau et devenaient enfin des membres à part entière de la confrérie. Ceux-ci, comme plus tard les stoïciens, devaient pratiquer un examen de conscience et des exercices spirituels quotidiens. Enfin, certains membres allaient jusqu'à pratiquer la communauté des biens, selon le précepte que Pythagore lui-même leur avait donné : « Entre amis, tout est commun », un idéal qui devait d'ailleurs exercer une profonde influence sur les premières communautés chrétiennes et les fondateurs d'ordre religieux au moyen âge.

Sans être une réplique exacte de cette confrérie, l'Académie fondée par Platon était elle-même organisée comme un *thiase*, c'est-à-dire comme une association culturelle vouée au service d'une divinité, qui était censée devenir la propriétaire du lieu. Le choix de Platon se porta sur les Muses, patronnes de l'éducation, peut-être parce qu'il considérait la philosophie comme la forme la plus pure de la « musique » au sens large que ce mot avait dans l'antiquité, c'est-à-dire comme la « culture », ou bien parce qu'une chapelle dédiée aux Muses faisait toujours partie des écoles de cette époque. Enfin, comme n'importe quel autre thiase, l'Académie avait ses fêtes, ponctuées de cérémonies religieuses comportant les sacrifices prescrits.

À l'époque hellénistique et sous l'empire romain, la philosophie se présenta, plus nettement encore, comme une voie de guérison ou de salut pour les âmes. En même temps, alors qu'elle avait été jusque-là confinée dans des cercles relativement étroits, elle se répandit largement dans les couches cultivées de la population et finit même par toucher des milieux défavorisés : ainsi Cléanthe (vers 310-233/2), qui succéda à Zénon à la tête de l'école stoïcienne, était un simple manœuvre puisant de l'eau pour l'arrosage des jardins, et Épictète (vers 55-vers 125 après Jésus-Christ), autre représentant illustre du stoïcisme, était un esclave. Le succès grandissant de la philosophie comme voie de salut s'explique sans doute en grande partie par le fait que les gens cultivés éprouvaient de plus en plus de difficultés à se satisfaire de l'image des dieux que donnait la religion païenne traditionnelle. En effet, fondée sur les mythes que nous connaissons bien par la littérature grecque et latine, cette religion représentait les dieux sous une forme trop anthropomorphique pour que l'intelligence et la raison morale des esprits éclairés pussent y trouver leur compte. Dès le VI^e siècle avant notre ère, le poète et philosophe Xénophane de Colophon avait critiqué sévèrement la vision mythologique du monde divin contenue dans les croyances religieuses de son temps :

Des dieux, les mortels croient que comme eux ils sont nés,
Qu'ils sont leurs vêtements, leur voix et leur démarche. [...]
Pendant, si les bœufs, les chevaux et les lions
Avaient aussi des mains, et si avec ces mains
Ils savaient dessiner, et savaient modeler
Les œuvres qu'avec art, seuls les hommes façonnent,

³⁷ Plotin, *Ennéades*, I, 2 [19] ; I, 4 [46].

Les chevaux forgeraient des dieux chevalins,
Et les bœufs donneraient aux dieux forme bovine :
Chacun dessinerait pour son dieu l'apparence
Imitant la démarche et le corps de chacun. [...]
Peau noire et nez camus : ainsi les Éthiopiens
Représentent leurs dieux, cependant que les Thraces
Leur donnent des yeux pers et des cheveux de feu³⁸.

Voilà pour la représentation *physique* des dieux dans la religion grecque traditionnelle. Mais Xénophane n'était pas moins sévère et ironique à l'égard du comportement *moral* que les poètes Homère et Hésiode avaient prêté à ces mêmes divinités :

Car ils ont raconté sur le compte des dieux
Toutes sortes d'actions qui défient la justice :
Ils les font s'adonner au vol, à l'adultère
Et se livrer entre eux au mensonge trompeur³⁹.

Tous les grands philosophes des époques postérieures de la pensée antique (les époques classique, hellénistique et romaine) allaient reprendre et développer cette critique de l'anthropomorphisme de la religion païenne traditionnelle. Tous aussi (à l'exception d'Épicure), poussés en quelque sorte par les exigences de la théologie rationnelle, allaient admettre l'existence, au-dessus de la foule des dieux et demi-dieux du paganisme, d'un Dieu suprême, préfiguration du Dieu unique, non seulement des grandes religions monothéistes, mais aussi de la métaphysique classique. Dès lors, on comprend que sous l'empire romain la philosophie païenne soit entrée en conflit ouvert avec la religion résolument monothéiste et anti-anthropomorphique qu'était précisément le christianisme. Plusieurs philosophes platoniciens, tels que Celse, écrivirent des traités ou des pamphlets violents contre la religion chrétienne, ce qui prouve qu'ils voyaient en elle une menace sérieuse contre leur propre philosophie. En même temps, ils s'efforcèrent de redonner vie à la religion païenne agonisante en la purifiant et en la spiritualisant au moyen d'interprétations symboliques et philosophiques des figures de la mythologie. Après l'édit de Milan (313) qui accordait la liberté de culte aux chrétiens, l'empereur Julien l'Apostat (331-363), qui s'était converti au néoplatonisme païen, tenta même de faire de ce paganisme purifié par la philosophie la religion d'État de l'empire romain. Cependant, de ce conflit entre le paganisme et le christianisme, ce dernier ne pouvait que sortir vainqueur. Car il possédait l'avantage, non seulement d'affirmer nettement un Dieu unique (ce que faisait aussi, quoique avec moins de netteté, la philosophie païenne), mais aussi de proposer un visage de ce Dieu fort différent de celui proposé par les intellectuels païens. En effet, quelque forme qu'il revêtît, le Dieu des philosophes de l'antiquité était toujours un être assez impersonnel. Certes, comme nous l'avons vu, le mot d'ordre de ces philosophes était de suivre ou d'imiter la Divinité. Et, en ce sens, on peut même dire que l'invitation adressée par le Christ aux croyants n'était pas foncièrement différente, puisqu'elle les appelait à être parfaits *comme leur Père céleste*. Ainsi Clément d'Alexandrie (vers 150-215), l'un des plus grands Pères de l'Église, qui se considérait comme un philosophe au même titre que les penseurs païens de son temps, faisait lui-même le rapprochement entre le commandement biblique de marcher sur les traces de Dieu et l'idéal philosophique païen de l'assimilation à la Divinité :

Quant à la « ressemblance », si vous voulez l'entendre désigner d'un autre nom, vous la trouverez chez Moïse appelée une marche à la suite de Dieu ; il dit en effet : « marchez sur les traces du Seigneur votre Dieu et gardez ses commandements ». Et ceux qui suivent Dieu et le servent sont, je pense, tous les

³⁸ Xénophane, frag. 16.

³⁹ Frag. 12.

hommes vertueux. De là viennent les propos des stoïciens, pour qui la fin de la philosophie, c'est vivre en suivant la nature, et celui de Platon, pour qui c'est l'assimilation à Dieu⁴⁰.

Cela dit, l'imitation de Dieu avait évidemment dans le christianisme un contenu assez différent de celui qu'elle avait dans la philosophie païenne. Car ce que les chrétiens étaient invités à imiter était d'abord la personne du Fils, Dieu incarné, et c'est seulement en imitant celui-ci qu'ils étaient capables d'imiter le Père. C'est ainsi que, dans les Évangiles, on voit le Christ appeler ses disciples à le « suivre », ce verbe signifiant : rompre avec leur passé et modeler leur vie sur la sienne, en se consacrant intégralement au service de leurs frères et en les aimant du même amour total dont lui-même les a aimés. Mais il ne leur cache pas qu'un tel effort pour le « suivre » implique un renoncement aux richesses, au confort matériel, voire aux liens familiaux. Ce renoncement, les prévient-il, peut même aller jusqu'au sacrifice de leur propre vie. Or il est vrai que la plupart des philosophes païens avaient aussi prêché le détachement des biens terrestres, voire, chez certains, comme les cyniques et les stoïciens, l'indifférence au confort et même à la santé physique. Mais cet appel au détachement visait toujours l'obtention de l'*autarcie*, c'est-à-dire de la parfaite autosuffisance, sa totale autonomie par rapport au monde extérieur, qui devait caractériser le sage. De ce point de vue, le renoncement chrétien était d'un tout autre ordre, car sa raison d'être n'était pas ce repli sur soi ou ce splendide isolement du sage, libre à l'égard de tout, mais bien l'amour et le service de Dieu et du prochain, en particulier des « frères » de la communauté chrétienne.

Cependant, en aimant d'un amour total, non seulement ses disciples, mais aussi tous les hommes, le Christ lui-même n'avait fait qu'imiter son Père, car, avait-il dit, « comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés »⁴¹. Imiter le Christ en nous aimant les uns les autres comme il nous a aimés, c'était donc, en fin de compte, imiter le Père lui-même dans l'amour qu'il avait depuis toujours pour le Fils. Mais, dans cet amour du Père pour le Fils transparaissait aussi son amour pour les hommes : « Le Père m'aime, avait dit encore Jésus, parce que je donne ma vie pour mes brebis »⁴². L'amour était donc le maître mot de l'imitation chrétienne de Dieu. Certes, la philosophie païenne avait aussi abondamment étudié et même mis en pratique l'amour ou l'amitié philosophique⁴³. Mais il apparut clairement que, dans le christianisme, l'objet suprême de l'amour ou de l'amitié n'était pas le Beau en soi, comme chez Platon, ni le maître pour ses disciples et les disciples pour leur maître, comme dans l'école d'Aristote ou d'Épicure, ni même le sage ou l'homme en général comme chez les stoïciens, mais bien *Dieu lui-même*. De ce fait, une relation *personnelle* avec Lui devenait possible pour les hommes, puisqu'il était pour eux tout à la fois un Père très aimant, un frère compatissant et un Esprit consolateur, alors que chez les philosophes païens il n'avait jamais été qu'un immortel indifférent aux problèmes des hommes (chez Aristote et Épicure), ou un artisan cosmique (chez Platon et les stoïciens ayant davantage les traits d'une froide Intelligence que d'un Dieu riche en miséricorde... Là était peut-être la différence la plus importante entre la philosophie, telle qu'elle avait été conçue par les païens, et la nouvelle religion proclamée par le Christ. Et l'on peut dire que cette différence demeure encore aujourd'hui, car, comme le remarquait judicieusement le philosophe français Jacques Maritain (1882-1973) :

La philosophie [...] connaît les sujets sans doute, mais elle les connaît comme objets, elle s'inscrit tout entière dans la relation d'intelligence à l'objet, tandis que la religion s'inscrit dans la relation de sujet à

⁴⁰ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 14, 94-95.

⁴¹ *Jn* 15, 9.

⁴² *Jn* 10, 17 ; cf. 5, 8.

⁴³ Il suffit de songer au *Lysis*, au *Banquet* et au *Phèdre* de Platon, aux livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, aux célèbres maximes d'Épicure sur l'amitié, etc.

sujet. [...] Celle-ci [la religion] est essentiellement ce que nulle philosophie ne peut être : relation de *personne à personne*⁴⁴.

Le Dieu des juifs et des chrétiens était d'ailleurs un Verbe, une Parole, un Logos. Car dans le Bible, on le voit s'adresser constamment aux hommes, et en particulier aux membres du peuple élu, pour les instruire, les avertir, les admonester ou les encourager. Au contraire, le dieu des philosophes païens, quelle que fût sa puissance, était le plus souvent muet. Il y avait bien eu le « démon » qui parlait à la conscience de Socrate ; mais, d'une part, ce « démon » semblait n'être attaché qu'à sa seule personne, et d'autre part, ses interventions consistaient uniquement à empêcher Socrate de commettre le mal, sans lui donner des directives positives. Cela dit, ni le Démon de Platon, ni le Premier Moteur d'Aristote, ni le Logos stoïcien, ni bien sûr les dieux d'Epicure n'entretenaient de dialogue avec l'homme. Par contre, depuis les premiers échanges entre Dieu et Adam dans le paradis terrestre jusqu'à l'appel du Christ à Saül, le futur Paul, sur le chemin de Damas, le Dieu des juifs et des chrétiens n'avait cessé, tout au long de l'histoire biblique, d'appeler ses créatures à entretenir un dialogue vivant avec lui.

Par cette révélation d'un Dieu personnel, vivant une vie d'amour absolu dans la relation trinitaire, en même temps que parlant aux hommes et les aimant d'un amour tout aussi absolu, le christianisme se montrait infiniment supérieur aux philosophies païennes en tant que voie de salut. C'est sans doute une des raisons majeures pour laquelle il finit par les éclipser et par occuper la place qu'elles occupaient parmi les élites de l'empire romain.

Cependant, la philosophie païenne n'était pas seulement une théologie, même si c'est bien dans cette discipline qu'elle culminait. C'était aussi, on l'a vu, tout un ensemble de connaissances théoriques et pratiques concernant la nature, l'homme, les mœurs et la société politique. Or, après une éclipse de plusieurs siècles, la philosophie et la science de l'antiquité, dont les trésors avaient été conservés principalement par des érudits arabes, réapparurent en Occident au XII^e et au XIII^e siècle, provoquant un bouleversement culturel considérable, dont la création des premières universités européennes fut en quelque sorte le couronnement. Toutefois, cette redécouverte de la philosophie et de la science païennes ne fut pas sans poser le problème de leur convivialité avec la religion dans une culture qui était désormais intégralement chrétienne. Ainsi, certaines thèses de savants et philosophes païens, comme celles de l'éternité du monde, qu'avait défendue Aristote, allaient directement à l'encontre du dogme chrétien. Il devait revenir à saint Thomas d'Aquin (1225-1274), le plus grand des théologiens et des philosophes catholiques, de donner à ce problème des rapports entre la philosophie (et la science) et la théologie, ou, si l'on veut, entre la raison et la foi, une solution qui devait être, sinon définitive, du moins la plus équilibrée et la plus élégante qui lui ait jamais été donnée.

En effet, comme le disait fort bien le philosophe assyro-chaldéen d'expression française Joseph Rassam (1917-1977), le thomisme « n'est pas une simple juxtaposition de la philosophie et de la théologie. Son originalité tient dans l'équilibre intérieur qu'il réalise entre la suprématie de la théologie et l'autonomie de la philosophie »⁴⁵. Car, dans son œuvre, l'Aquinate a su faire une distinction très nette entre la philosophie, domaine des vérités de raison, et la théologie, domaine des vérités de foi :

Certaines vérités concernant Dieu dépassent absolument le pouvoir de la raison humaine : de ce nombre est le dogme de la Trinité. D'autres vérités peuvent être atteintes par la raison naturelle : telles sont l'existence de Dieu, son unité, etc.⁴⁶

⁴⁴ J. Maritain, *Court traité de l'existence*, pp. 119 et 121 (souligné par nous).

⁴⁵ J. Rassam, *Thomas d'Aquin*, Paris, P.U.F. (coll. « SUP »), 1969, p. 19.

⁴⁶ S. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*,

De fait, ces dernières vérités, des philosophes éclairés par leur seule raison, tels les philosophes païens de l'antiquité, ont pu très bien y arriver sans le secours de la Révélation. Aussi bien les philosophes chrétiens peuvent-ils également user de la raison quand ils discutent avec les « infidèles », c'est-à-dire ceux qui ne reconnaissent pas l'autorité de la Bible (les païens) :

Avec les juifs, nous pouvons alléguer l'Ancien Testament ; avec les hérétiques, le Nouveau ; mais les infidèles ne reçoivent pas ces livres. Il faut alors recourir à la raison pure, dans laquelle tous peuvent donner leur assentiment⁴⁷.

Autrement dit, pour démontrer des vérités métaphysiques comme l'existence ou l'unité de Dieu, il n'est pas nécessaire de recourir à la Révélation. Il suffit d'avoir recours à la raison, que possèdent en principe tous les êtres humains, puisque l'homme est par essence un être doué de raison. De la sorte, on peut alors convaincre de ces vérités tous ceux qui, tels les païens (ou, comme les appelle S. Thomas, les « gentils »), n'admettent pas la Révélation. Celle-ci serait-elle donc inutile pour la connaissance de telles vérités ? Nullement, répond S. Thomas. En effet,

à l'égard même de ce que la raison est capable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait instruire l'homme par révélation ; car une connaissance rationnelle de Dieu n'eût été le fait que d'un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps et se fût mêlée de beaucoup d'erreurs. De sa vérité, cependant, dépend tout le salut de l'homme, puisque ce salut est en Dieu. Combien donc n'était-il pas nécessaire, si l'on voulait procurer ce salut avec ampleur et certitude, de nous instruire des choses divines par une révélation divine⁴⁸ !

Quant aux vérités telles que le dogme de la Trinité, il est évidemment vain de chercher à les atteindre par la raison, puisqu'elles sont, par définition, des mystères qui dépassent celle-ci. Dans ce cas-ci, la Révélation était donc, non seulement utile, mais aussi nécessaire.

D'autre part, aussi distincts que soient les domaines respectifs de la raison et de la foi, « la raison naturelle, dit encore S. Thomas, ne saurait être contraire à la vérité de la foi »⁴⁹, car l'une et l'autre procèdent de la même source, qui n'est autre que Dieu lui-même. Bien plus, la foi représente pour la raison une sorte d'accomplissement : « La foi est à la raison ce que la grâce est à la nature : elle ne la détruit pas, mais la perfectionne »⁵⁰ Inversement, la raison constitue d'une certaine manière, un préalable nécessaire pour avoir une bonne compréhension des choses de la foi : « La foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection le perfectible »⁵¹ C'est pourquoi, selon S. Thomas, le savoir rationnel de la philosophie peut et doit être mis au service de la théologie, de telle sorte que celle-ci devienne une science *argumentative*. Et à ceux qui douteraient que la théologie puisse être une discipline scientifique à part entière, sous le prétexte que ses principes sont des articles de foi, l'Aquinat fait la réponse suivante :

Parmi les sciences, il en est de deux espèces. Certaines s'appuient sur des principes connus naturellement par l'intelligence : telles l'arithmétique, la géométrie et autres semblables. D'autres procèdent de principes qui leur sont fournis par une science supérieure, comme la perspective s'appuie sur des propositions de géométrie, et la science musicale sur les rapports qu'établit l'arithmétique. Or c'est de cette façon que la théologie est une science. Elle procède, en effet, de principes appartenant à une science supérieure, qui n'est autre que la science même de Dieu et des bienheureux. Et comme le musicien admet les principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la science sacrée [c'est-à-dire la théologie] en croit Dieu, qui lui révèle les principes de foi⁵².

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 1, a. 1.

⁴⁹ *Somme contre les Gentils*,

⁵⁰ *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 8.

⁵¹ *Somme théologique*, I, q. 2, a. 2.

⁵² *Ibid.*, I, q. 1, a. 2.

La théologie se trouve donc dans la même situation que les sciences profanes qui « n'argumentent pas en vue de prouver leurs principes », mais qui s'appuient sur ceux-ci et qui, « à partir de là argumentent pour démontrer telles ou telles propositions à l'intérieur de la science ». Car la théologie, précise encore S. Thomas,

ne prétend point, au moyen de l'argumentation, prouver ses propres principes, qui sont des articles de foi : elle les reçoit, et, à partir de là, établit ses thèses, comme l'Apôtre [S. Paul], dans la 1^{ère} aux Corinthiens, s'appuie sur la résurrection du Christ pour prouver la résurrection commune⁵³.

Ainsi, le rôle de la raison dans la théologie « n'est pas de prouver les vérités de foi, car la foi perdrait alors tout mérite, mais bien d'explicitier le contenu de son enseignement »⁵⁴ Enfin, son rôle est aussi de défendre ce contenu contre ses adversaires, car la théologie peut très bien se servir d'arguments rationnels, fournis par la philosophie, pour réfuter les arguments fallacieux de ceux qui nient ses principes issus de la Révélation.

Pour conclure, nous dirons donc que, bien qu'elle traite en partie des mêmes questions que la théologie (l'existence de Dieu et ses attributs, l'immortalité de l'âme, etc.), la philosophie s'en distingue nettement par son approche purement *rationnelle*, ce qui ne veut pas dire qu'elle doive être une concurrente de la théologie, mais plutôt qu'elle peut l'aider, avec ses propres moyens, dans la quête du divin.

⁵³ *Ibid.*, I, q. a. 8.

⁵⁴ *In Boetium de Trinitate*.

Chapitre 2: La place de l'histoire de la philosophie dans les études de philosophie

1. Pourquoi les philosophes s'intéressent-ils tant à l'histoire de la philosophie ?

Dans les études de philosophie (du moins en Europe continentale et dans le monde hispanique), l'histoire de la discipline occupe généralement une place importante, non seulement sous la forme des cours d'histoire proprement dite de la philosophie, mais aussi par sa présence dans les cours d'analyse de textes philosophiques et de questions approfondies de philosophie, car ces cours sont le plus souvent consacrés à des auteurs du passé (éloigné ou récent, peu importe) ou à des questions étudiées dans leur évolution historique. Or cette situation peut surprendre, quand on sait que l'histoire des mathématiques, de la physique, de la chimie ou de la biologie ne joue pratiquement aucun rôle dans l'apprentissage de ces sciences. Il est clair, en effet, qu'un étudiant en astronomie, par exemple, n'a nul besoin d'apprendre le système astronomique géocentrique de Ptolémée (savant grec du II^e siècle de notre ère) pour devenir qualifié dans son domaine. Et, de fait, il ne l'apprend pas. De même, les chimistes d'aujourd'hui ignorent tout du phlogistique cher aux chimistes du XVII^e et du XVIII^e siècle⁵⁵, sans que cette ignorance affecte en rien leurs compétences. Certes, l'histoire des sciences existe comme discipline, mais elle est l'affaire de l'historien plutôt que du savant. En général, celui-ci ne s'intéresse pas (du moins en tant que savant) aux théories scientifiques du passé, tout simplement parce qu'elles sont périmées, soit qu'elles se soient avérées fausses (comme le système géocentrique de Ptolémée ou la théorie du phlogistique), soit qu'elles aient été intégrées dans des ensembles beaucoup plus vastes qui ont été élaborés à l'époque contemporaine et dont elles ne forment plus qu'une partie ou un cas particulier (comme la géométrie d'Euclide ou la physique de Newton). En tout état de cause, même dans ce dernier cas, les théories scientifiques du passé ne sont pas étudiées comme faisant partie de l'héritage de la science, mais seulement en tant qu'élément constitutif du savoir d'aujourd'hui. La situation est un peu comparable pour le théologien, qui n'étudie généralement pas l'histoire de la théologie en tant que telle, mais seulement les doctrines théologiques du passé (orthodoxes ou hérétiques) dans la mesure où elles intéressent les débats théologiques contemporains.

En revanche, les philosophes, eux, s'intéressent en général énormément à l'histoire de la philosophie. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir un traité ou un essai philosophique d'un penseur contemporain : même s'il n'y est pas directement question d'histoire de la philosophie, le lecteur averti s'apercevra vite que l'ouvrage qu'il a en main fourmille très souvent de références, implicites ou explicites, aux grands philosophes du passé, depuis les tout premiers d'entre eux (les Présocratiques) jusqu'aux plus récents (comme Heidegger, Wittgenstein, Lévinas, Foucault, Deleuze, etc., pour ne pas parler de Derrida ou Ricœur, qui

⁵⁵ Il s'agissait d'un fluide censé expliquer la combustion. Cette doctrine fut ruinée par Lavoisier à la fin du XVIII^e siècle.

étaient encore en vie au moment où ce livre fut publié). Tout se passe donc comme si les philosophes vivants n'en finissaient pas de discuter ou de débattre avec des morts qui ne cessent de les hanter... Pourquoi ?

La réponse à cette question est à chercher du côté de ce que nous disions de la philosophie quand nous la comparions avec les sciences : la philosophie est une *interprétation synthétique* du réel, alors que la science en est une *description analytique*. Or, si l'on peut toujours *progresser* dans la description analytique du réel, grâce au développement ou au perfectionnement des instruments et des méthodes d'observation et d'analyse, en revanche, quand il s'agit d'*interpréter* le réel dans sa *totalité*, ce qui compte avant tout c'est d'avoir une intelligence profonde des choses de la nature et de la vie, ce qu'on appelle précisément une certaine *sagesse*, qui ne va pas nécessairement de pair avec le progrès des sciences et des techniques. Rappelons-nous aussi que tout philosophe digne de ce nom entretient une relation pour ainsi dire *personnelle* avec la philosophie. De ce point de vue, on pourrait dire alors que la philosophie ressemble plus aux beaux-arts qu'aux sciences, et donc que le philosophe s'apparente davantage à l'artiste qu'au savant. En effet, de même qu'une œuvre d'art est en quelque sorte un regard personnel porté sur un fragment du monde physique, de même une philosophie est en un sens une vision du réel qui porte la marque personnelle du philosophe qui l'a élaborée. C'est pourquoi les philosophes du passé ont toujours des choses à dire aux philosophes d'aujourd'hui, si bien que leur philosophie ne saurait être « périmée » comme peut l'être une théorie scientifique devenue caduque. Le grand historien de la philosophie Émile Bréhier remarquait avec beaucoup de justesse que « les doctrines philosophiques ne sont pas des choses, mais des pensées, des thèmes de méditation qui se proposent à l'avenir et dont la fécondité n'est jamais épuisée qu'en apparence ». Ainsi, pas plus que le fait d'apprécier les œuvres picturales, musicales ou littéraires du vingtième siècle ne nous empêche de goûter celles des siècles précédents, le fait de s'intéresser aux philosophies d'aujourd'hui n'empêche les philosophes actuels de continuer à trouver des idées valables ou des suggestions intéressantes dans celles du passé. C'est la raison pour laquelle on ne saurait dire qu'il existe un « progrès » en philosophie — du moins au sens où il en existe un dans les sciences.

Il est pourtant vrai que certains auteurs de systèmes philosophiques de l'époque contemporaine, comme Hegel ou Comte, ont cru fermement en l'existence d'un progrès historique de la conscience, de la raison ou de l'intelligence humaine. Hegel, par exemple, concevait l'histoire comme « le développement de l'Esprit universel dans le temps » ou comme « la manifestation de la raison ». De même, Auguste Comte voyait l'histoire intellectuelle de l'humanité comme une évolution comportant trois étapes : tout d'abord, l'état théologique ou fictif, point de départ de l'intelligence humaine (comportant lui-même trois stades : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme), dans lequel « l'esprit humain [...] se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux » (par exemple, le vent est expliqué par l'action du dieu Éole) ; ensuite, l'état métaphysique ou abstrait, simple étape de transition, où « les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités [...] inhérentes aux divers êtres du monde et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés » ; où ces mêmes phénomènes sont expliqués » (le vent est alors expliqué par la « vertu » dynamique de l'air) ; enfin, l'état scientifique ou positif, état fixe et définitif de l'intelligence humaine, dans lequel « l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour d'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude » (le vent est enfin expliqué comme un déplacement de courant d'air des hautes vers les basses pressions de l'atmosphère). Cependant cette croyance au progrès de la raison ou de l'intelligence humaine ne détourna pas Hegel ni Comte de l'histoire de la philosophie. Au contraire, on peut même dire qu'en un certain sens, Hegel fonda tout son système sur l'étude de l'histoire de la philosophie, car il interprétait les différents systèmes philosophiques comme autant de contributions à la constitution progressive du savoir absolu : « La succession des systèmes de la philosophie, écrivait-il, est en histoire la même que la succession des déterminations de la notion de l'Idée en sa dérivation logique ». Semblablement, dans une mesure peut-être moindre, mais quand même importante, Comte estimait qu'il était important de faire l'histoire de l'esprit humain pour identifier et comprendre les conceptions dépassées.

2. Le « scandale » de la diversité des philosophies

Cela dit, le fait qu'une philosophie soit une vision *personnelle* du monde, quelque peu comparable à une œuvre d'art, explique que les philosophes aient souvent imprimé à leurs doctrines des traits de leur personnalité et de leur histoire individuelle. En particulier, il faut se rendre compte que beaucoup de philosophes sont venus à la philosophie au départ de disciplines scientifiques très différentes et donc en ayant des problèmes et des intérêts aussi fort différents, de sorte qu'ils ne voyaient pas toujours la philosophie exactement de la même façon⁵⁶. Ainsi, des théologiens comme le dominicain Thomas d'Aquin, l'évêque anglican George Berkeley (1685-1753) ou l'écrivain protestant Søren Kierkegaard (1813-1855) ont vu dans la philosophie essentiellement un moyen de défendre certaines vérités du christianisme et de réfuter les erreurs du matérialisme ou d'un rationalisme excessif (comme celui des averroïstes ou de Hegel), qui mettaient ces vérités en danger. D'autres penseurs, comme Pythagore, Descartes ou Bertrand Russell (1872-1970) n'étaient pas seulement des philosophes, mais aussi d'éminents mathématiciens, si bien que leurs conceptions de l'univers et de la connaissance humaine furent profondément influencées par le concept de nombre ou par la méthode déductive des mathématiques. D'autres encore, comme Platon, Thomas Hobbes (1588-1679) ou John Stuart Mill (1806-1873), étaient surtout préoccupés par les problèmes politiques et sociaux, au point que toutes les autres recherches qu'ils firent en philosophie furent, d'une certaine façon, déterminées par leur désir de comprendre et de réformer le fonctionnement de la société. Enfin, des philosophes tels que les Présocratiques, Francis Bacon, ou Alfred North Whitehead (1861-1947), s'intéressaient en priorité à la constitution physique de l'univers, de sorte que les philosophies qu'ils ont édifiées ressemblent davantage à des extrapolations de la physique qu'à des généralisations de la théologie, des mathématiques ou des sciences sociales.

Or cette diversité des horizons à partir desquels beaucoup de philosophes sont venus à la philosophie explique, au moins en partie, leurs partis pris, leurs divergences, leurs contradictions même... Mais ces divergences ont justement fait que la philosophie n'a jamais pu être établie comme une science rigoureuse, comparable aux mathématiques. Il n'a pourtant pas manqué de philosophes pour rêver de construire ou de reconstruire la philosophie comme une science aussi exacte de la géométrie. Témoignent de ce rêve des penseurs aussi différents que le néoplatonicien Proclus (412-485 ap. J.-C.), qui rédigea des *Éléments de théologie* calqués sur les *Éléments de géométrie* d'Euclide ; le rationaliste René Descartes, qui eut le projet de constituer une mathématique universelle (*mathesis universalis*) capable de résoudre une fois pour toutes les problèmes philosophiques et scientifiques ; le cartésien Baruch Spinoza (1632-1677), qui écrivit une *Ethica more geometrico demonstrata* (« Éthique démontrée selon la méthode géométrique ») ; l'idéaliste sceptique Emmanuel Kant (1724-1804), qui composa des *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science* ; le phénoménologue Edmund Husserl (1859-1938), qui n'hésita pas à intituler un de ses ouvrages majeurs *La philosophie comme science rigoureuse* ; enfin, les néopositivistes du Cercle de Vienne (constitué autour du philosophe des sciences Moritz Schlick dans les années 1920), qui avaient pour programme de transformer la philosophie en une véritable « conception scientifique du monde » (*Wissenschaftliche Weltauffassung*).

Pourtant, c'est un fait indéniable que la philosophie n'a jamais réussi à s'imposer, à l'instar des mathématiques ou de la physique, comme une science reconnue et pratiquée par tous les philosophes. Car, comme le constatait déjà Kant à propos de la métaphysique (la racine de la philosophie, selon Descartes) :

Si c'est une science, d'où vient qu'elle ne puisse obtenir, comme les autres sciences, une approbation unanime et durable ? Si ce n'en est pas une, d'où vient qu'elle s'en targue continuellement et qu'elle leurre l'esprit humain d'espairs toujours inassouvis, jamais atteints ? [...] Alors que toutes les autres sciences progressent sans arrêt, il semble que celle-ci, qui veut être la sagesse même et donc chacun consulte les oracles, piétine constamment sur place sans avancer d'un seul pas⁵⁷.

⁵⁶ Nous empruntons les exemples ci-après à A.W. Levi, « The History... », p. 742.

⁵⁷ E. Kant, *Prolégomènes*, Introd.

Kant lui-même espérait pouvoir mettre fin à cette situation, mais il est évident qu'aujourd'hui, pas plus qu'hier, il n'existe de métaphysique ni même de philosophie qui fasse l'unanimité des philosophes.

Face à cet état de choses, on pourrait être tenté de se réfugier dans le scepticisme radical (« Nous ne possédons aucune certitude ! », « L'esprit humain n'atteindra jamais la vérité ! ») ou, au moins, dans l'une de ses variantes plus faibles : l'agnosticisme (« Tout ce qui est au-delà du donné expérimental est inconnaissable ») ou le relativisme (« Il n'existe pas de vérité absolue », « À chacun sa vérité ! »). Mais il faut se rendre compte que le scepticisme radical est une position intenable, aussi bien en théorie qu'en pratique. Il l'est d'abord en théorie, parce qu'il se heurte à l'argument de rétorsion selon lequel l'affirmation « Il n'y a pas de vérité absolue » se contredit elle-même (vu qu'elle affirme au moins une vérité absolue, à savoir précisément celle-là !). Mais il l'est aussi en pratique, car la vie même nous contraint à agir et à faire des choix selon certains critères. À cet égard, le comportement que la tradition prête à Pyrrhon d'Élis (vers 365-275 av. J.-C.), fondateur d'une école sceptique dans l'antiquité, est hautement significatif, pour ne pas dire symbolique. En effet, ce philosophe pittoresque était arrivé à la conclusion « qu'il n'y a ni beau, ni laid, ni juste, ni injuste, que rien n'existe réellement et d'une façon vraie »⁵⁸. Or on raconte que, voulant être conséquent avec sa doctrine, « il n'évitait rien, ne se gardait de rien, supportait tout, au besoin d'être heurté par un char, de tomber dans un trou, d'être mordu par des chiens, d'une façon générale ne se fiant en rien à ses sens. Toutefois, il était protégé par ses gens, qui l'accompagnaient... »⁵⁹ Ce témoignage apparaît bien comme une sorte de preuve par l'absurde qu'un scepticisme vraiment cohérent ne peut que conduire à des extravagances telles qu'il serait tout bonnement impossible de vivre si l'on se fondait réellement sur lui. Quant à l'agnosticisme et au relativisme, ce sont tout simplement des attitudes paresseuses et simplistes, qui dispensent tout simplement de philosopher sérieusement : ce n'est pas par hasard que Montaigne, l'un des chantres du scepticisme au XVI^e siècle (mais qui appartient davantage à l'histoire de la littérature que de la philosophie), parlait du « mol oreiller du doute » ! C'est malheureusement l'attitude de beaucoup d'esprits scientifiques, qui ne connaissent pas d'autre manière de penser que celle de la science expérimentale. En outre, le scepticisme, l'agnosticisme et le relativisme théoriques ne sont pas avoir des conséquences dangereuses sur le plan éthique et politique. Ainsi, déjà dans l'antiquité, ces doctrines, qui étaient professées par les sophistes, conduisirent à l'immoralisme et à la justification du droit du plus fort que défendaient certains d'entre eux. De même, à l'époque moderne et contemporaine, elles n'ont pas peu contribué à miner la croyance en Dieu et à favoriser l'indifférence morale, la permissivité ou le laxisme, l'égoïsme, voire le nihilisme. En effet, si rien n'est juste ni injuste, toutes les actions se valent et il n'y a pas plus de raisons d'agir bien que de faire le mal. Ou bien, comme le disait Dostoïevski, dans une formule lapidaire bien connue : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ».

Il faut cependant se garder de confondre le scepticisme et ses différentes variantes avec *l'esprit critique*, qui passe impitoyablement au crible les opinions incertaines ou mal fondées, afin de trouver des vérités assurées, capables de fonder solidement l'édifice du savoir. Ainsi, le doute méthodique de Descartes ou *l'époché* (la « suspension du jugement ») de Husserl ne furent nullement des attitudes paresseuses ou des positions extravagantes, mais bien des méthodes pour découvrir des certitudes indubitables, des principes indiscutables, des points de départ stables, susceptibles de servir de fondations fermes à la philosophie et aux sciences.

Une autre réaction, tout aussi excessive que le scepticisme, bien que diamétralement opposée, est celle de *l'éclectisme*, sorte d'œcuménisme ou d'irénisme philosophique, que l'un de ses plus illustres représentants, le philosophe français Victor Cousin (1792-1867) définissait ainsi :

⁵⁸ Diogène Laërce, IX, 61.

⁵⁹ *Ibid.*, 62.

Une méthode historique, supposant une philosophie avancée, capable de discerner ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les diverses doctrines, et, après les avoir épurées et dégagées par l'analyse et la dialectique, de leur faire à toutes la part légitime dans une doctrine plus vaste⁶⁰.

Mais l'éclectisme ne va pas sans soulever de graves difficultés. En effet, comme le remarquait judicieusement le chanoine Fernand Van Steenberghen (1904-1991), l'un des chefs de file du néo-thomisme en Belgique :

d'abord, l'accord de nombreux philosophes n'est pas toujours un critère de vérité : des erreurs communes ont régné pendant de longs siècles, telles que le géocentrisme [ou] la croyance en l'incorruptibilité des corps célestes... Ensuite, les thèses défendues par les divers systèmes sont souvent contradictoires : le spiritualisme est la négation du matérialisme, le théisme exclut l'athéisme, le déterminisme exclut la liberté... Entre ces thèses contradictoires, l'option s'impose, mais d'après quels critères ?⁶¹

Ainsi, quoi qu'on fasse, même en philosophie, on ne saurait éviter de poser la question des *critères de vérité*. Mais comment savoir que telle position philosophique est plus proche de la vérité que telle autre, qui est différente, voire contradictoire ? Nous répondrons : à la fois par une solide information historique et par un dialogue fondé sur la raison⁶². Précisons quelque peu ces deux points.

Tout d'abord, l'information historique : pour juger de la valeur respective des différentes philosophies, il faut certes connaître leur contenu doctrinal, mais aussi les facteurs historiques qui ont, au moins en partie, conditionné leur naissance et leur développement. Ces facteurs sont au nombre de trois⁶³.

Il y a d'abord ce qu'on pourrait appeler un facteur *logique* : une doctrine philosophique se présente toujours, en un certain sens, comme une réaction intellectuelle à une ou à plusieurs doctrines antérieures. En particulier, il faut savoir que maintes philosophies se sont constituées dans un climat de controverses doctrinales qui a souvent contribué à en durcir les traits. Par exemple, Aristote a élaboré plusieurs de ses théories métaphysiques, éthiques et politiques en réaction contre les positions de Platon dans ces domaines. De même, une bonne partie de *l'Essai sur l'entendement humain* (1690) de l'empiriste anglais John Locke est directement dirigée contre les thèses fondamentales du cartésianisme, tandis que les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (écrits en 1704, mais publiés plus tard) du rationaliste allemand Gottfried Wilhelm Leibniz constituent à leur tour une réponse spécifique aux thèses de Locke. Ou encore, de son propre aveu, Kant développa sa philosophie critique comme un essai de dépassement du scepticisme d'un autre empiriste britannique : David Hume. On pourrait certes croire que ce facteur n'a joué aucun rôle dans le cas des toutes premières philosophies (celles des philosophes milésiens), puisqu'en tant que premières, elles ne pouvaient être, en toute rigueur de termes, des « réponses » à des philosophies antérieures ! Cependant, même ces premières philosophies peuvent être considérées comme des réactions à une forme de pensée qui, pour n'être pas philosophique, n'en était pas moins une production de l'esprit humain, nous voulons dire la pensée mythologique.

Le deuxième facteur est *sociologique*. En effet, aucun philosophe, aussi retiré du monde soit-il, ne saurait échapper totalement aux problèmes de la société dans laquelle il vit. Mais il y a plus : on peut dire qu'en un sens, certains systèmes furent même construits dans le but explicite de résoudre de tels problèmes. Par exemple, la philosophie de Platon apparaît dans une large

⁶⁰ V. Cousin, *Premiers essais de philosophie*, XVI-XVII.

⁶¹ F. Van Steenberghen, *Études philosophiques*, p. 63.

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 66-68.

⁶³ Cf. A.W. Levi, « The History... », p. 744, auquel nous empruntons encore une fois la plupart des exemples qui suivent.

mesure comme une tentative de résoudre la crise de société dans laquelle la démagogie des politiciens et le relativisme moral des sophistes avaient plongé Athènes à la fin du V^e siècle av. J.-C. Pareillement, on peut voir dans l'œuvre philosophique et théologique de S. Thomas d'Aquin une entreprise de clarification et de systématisation doctrinales de la pensée catholique dans son combat contre les hérésies et l'islam à l'époque des croisades. De même encore, le système de Kant, avec tout ce qu'il comporte de vocabulaire technique et d'organisation méthodique, peut être regardé comme un produit typique de l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes au siècle des Lumières. Quant au marxisme, c'est sous doute l'exemple le plus parfait de ce facteur sociologique, car il est clair que cette philosophie fut conçue par son auteur comme une idéologie destinée essentiellement à servir la révolution communiste mondiale.

Enfin, le troisième facteur est, pourrait-on dire, *individuel* : c'est l'influence, déjà évoquée plus haut, de la personnalité et du tempérament de chaque philosophe sur sa philosophie. Précisons cependant qu'il s'agit ici moins des données de sa biographie proprement dite (telles que sa richesse ou sa pauvreté, son état de santé, sa nationalité, sa vie familiale, ses études antérieures à son entrée en philosophie, etc.) que de ses traits spécifiquement intellectuels :

La froide intensité de la recherche géométrique de la sagesse entreprise par Spinoza, la massive (pour ne pas dire opaque) méthode discursive qui caractérise la quête hégélienne de la complétude ou de la totalité, la recherche analytique infatigable et minutieuse des distinctions et des nuances sémantiques qui constitue la passion maîtresse de Moore (« être précis », « arriver à quelque chose de tout à fait juste »), voilà des qualités qui impriment aux écrits philosophiques de Spinoza, de Hegel et de Moore la marque de caractéristiques indéniablement individuelles et originales⁶⁴.

Quand on prend en compte ces trois facteurs, on s'aperçoit alors que bien des fois les désaccords entre les philosophes sont plus apparents que réels et que des perspectives qui paraissent de prime abord contradictoires se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent. Quant aux divergences qui demeurent irréductibles, on peut aussi, dans une certaine mesure, les expliquer par l'un ou l'autre de ces facteurs (par exemple, dans le cas du premier facteur : l'influence exclusive du néoplatonisme sur S. Augustin, ou l'impact démesuré du scepticisme sur Kant ; dans le cas du second : la volonté de Marx de faire de la philosophie un instrument de la lutte des classes ; et dans le cas du troisième : la confiance exagérée de Descartes dans les vertus d'une méthode empruntée aux mathématiques pour résoudre les problèmes philosophiques). Cependant, si l'histoire peut ainsi partiellement expliquer, voire excuser, ces divergences irréductibles, elle ne saurait en aucun cas les *justifier*. En effet, justifier tous les désaccords entre philosophes par les aléas de l'histoire serait verser dans l'*historisme* (ou *historicisme*), lequel, en un premier sens, consiste précisément à considérer toutes les productions de l'esprit humain comme la résultante de conditions historiques. Or cet historisme au premier sens du terme finit toujours déboucher sur l'historisme au second sens du mot, lequel confine au scepticisme, car il signifie alors la théorie « selon laquelle la vérité est historique, c'est-à-dire évolue avec l'histoire, sans qu'on puisse concevoir une vérité absolue vers laquelle tendrait l'évolution historique »⁶⁵ Mais, comme on l'a déjà vu, le scepticisme devient tôt ou tard une position intenable.

L'information historique ne saurait donc suffire pour déterminer la valeur des différentes philosophies du point de vue de leur approche de la vérité. Pour ce faire, il faut y adjoindre le deuxième élément dont nous parlions plus haut : le *dialogue philosophique*. Platon nous a donné, dans son œuvre, des exemples nombreux et magistraux de ce que doit être une discussion intellectuelle bien menée. En effet, la plupart de ses écrits consistent justement en *dialogues*, dans lesquels il a fixé lui-même les règles pour le bon déroulement d'un entretien philosophique : il faut 1° être animé d'un *amour inconditionnel de la vérité* et d'un désir sincère de comprendre *la réalité telle qu'elle est* (ce qu'on appelle, en bonne philosophie, la *fidélité au réel*) ; 2° faire preuve d'une *honnêteté intellectuelle* sans faille, et donc ne pas rechercher, dans la discussion, son intérêt personnel ou le triomphe pour lui-même ; 3° s'efforcer de toujours *rendre raison* de ce qu'on avance, cette dernière condition soulignant l'importance du

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, p. 322.

raisonnement dans toute discussion philosophique et le fait que la philosophie ne laisse pas d'être un savoir *rationnel*.

En pratiquant un tel dialogue (réel ou fictif) avec les philosophes d'aujourd'hui et d'hier, l'ami de la sagesse peut alors construire sa synthèse personnelle, sa philosophie propre. Or si, chemin faisant, il fait preuve d'humilité intellectuelle et reste fidèle au réel, au lieu d'y projeter les fantasmes de son désir et de son orgueil, il sera sans doute frappé par le fait qu'un grand nombre de ses conclusions rejoignent celles des grands philosophes de la tradition. De ce point de vue, une solide formation en histoire de la philosophie permet de s'apercevoir que les désaccords entre philosophes dont nous parlions plus haut ne sont finalement pas toujours aussi profonds qu'ils semblaient de prime abord. Comme le disait encore le chanoine Van Steenberghen :

Si l'on tient compte de l'extrême variété des situations concrètes dans lesquelles les philosophes ont travaillé, des influences de tout genre que chacun d'eux a subies, du tempérament personnel et des intérêts propres à chacun, des différences de vocabulaire, on est plutôt frappé par les affinités et les convergences de vues qu'on découvre souvent entre des penseurs appartenant à des milieux culturels tout à fait étrangers⁶⁶

Cependant, le même auteur reconnaissait malgré tout que « cette vue en somme optimiste et confiante de l'histoire de la philosophie n'empêche pas de constater l'existence de diverses écoles et de divergences parfois profondes et irréductibles entre les philosophes »⁶⁷ Ces divergences irréductibles marquent en quelque sorte les limites de la philosophie comme savoir rationnel. N'en déplaise aux philosophes nostalgiques d'une philosophie constituée en « science rigoureuse » ou en *philosophia perennis*⁶⁸, leur discipline ne sera sans doute jamais une science « comme les autres », c'est-à-dire une science susceptible d'obtenir, selon les mots de Kant, « une approbation unanime et durable ». C'est que certaines questions fondamentales ne peuvent être tranchées, semble-t-il, par une discussion rationnelle, même conduite selon les règles d'un dialogue sérieux et avec des protagonistes de bonne foi. En effet, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, les réponses qu'on y apporte comportent toujours des éléments de choix personnel, d'engagement existentiel, de foi même, qui paraissent bien échapper au pouvoir de la seule raison. C'est que le choix d'une philosophie n'est pas seulement une option intellectuelle et théorique, mais qu'il est toujours aussi, en quelque manière, le choix d'un mode de vie, ainsi que le rappelait récemment le philosophe français Emmanuel Tourpe (né en 1970) :

un penseur n'est jamais qu'un existant rendant cohérentes et logiques ses options morales, religieuses, son expérience passée et ses projets en cours ; il vise l'universel à partir de sa particularité, de sa « foi philosophique » (Jaspers) et des « indécidables » (saint Thomas d'Aquin) à l'origine de l'acte de penser. On le constate à vrai dire dès l'antiquité : « Le choix de vie du philosophe détermine son discours » (Pierre Hadot)⁶⁹.

Cependant, même si l'apprentissage de la philosophie est, en ce sens, un cheminement personnel, il reste qu'un débutant dans cette discipline a toujours intérêt à se mettre à l'école d'un maître, comme c'est le cas dans les autres secteurs d'activité où il s'agit aussi d'acquérir la capacité de réaliser des œuvres *personnelles* : la littérature, la musique, les beaux-arts, ainsi que les métiers artisanaux. Or, à défaut d'un grand philosophe vivant, qu'il est rare de pouvoir fréquenter assez étroitement pour être son disciple, plusieurs grands philosophes de la tradition peuvent jouer ce rôle, dans la mesure où ils ont passé avec succès l'épreuve du temps et survécu au phénomène des modes passagères. C'est aussi en ce sens que l'histoire de la philosophie est utile au jeune philosophe : elle lui permet de connaître et de fréquenter les œuvres de ces géants de la pensée et de les prendre comme des modèles à étudier et à méditer, à peu près de la même façon qu'un débutant en peinture ou en littérature apprend

⁶⁶ F. Van Steenberghen, *Études philosophiques*, pp. 67-68.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁸ « Philosophie pérenne », c'est-à-dire « durable », expression désignant une philosophie qui, selon ses défenseurs, se maintiendrait en quelque sorte hors du temps, par-delà les contingences individuelles, les aléas de l'histoire et les facteurs sociaux.

⁶⁹ E. Tourpe, *Donation et consentement. Une introduction méthodologique à la métaphysique* (Bruxelles, 2000), p. 11.

son art en étudiant et méditant les œuvres des peintres ou des écrivains illustres. Ces géants ne sont pas tellement nombreux. Parmi les plus grands, et les plus utiles aussi pour apprendre à « philosopher », citons, en nous limitant aux « classiques » des trois premières grandes périodes de l'histoire de la philosophie (pour la période contemporaine, le manque de recul rend le choix plus difficile) : Platon, Aristote, Épictète, et Plotin dans l'antiquité (les seuls grands de cette époque dont les écrits nous soient parvenus autrement que sous forme de fragments ou de brefs traités) ; S. Augustin et S. Thomas d'Aquin au moyen âge ; Descartes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant et Hegel à l'époque moderne. Parmi de tels « maîtres », cependant, quelques-uns seulement, parfois même un seul, auront la préférence du débutant : ce seront ceux avec lesquels il ressentira le plus d'affinités et qui lui sembleront apporter le plus de lumière sur son propre mode de vie et de pensée. En outre, il ne faut pas oublier que beaucoup de penseurs de l'époque moderne et contemporaine utilisent une langue technique, voire ésotérique, qui rend leur lecture et leur compréhension difficiles pour des débutants. De ce point de vue, ceux-ci auront intérêt à « entrer en philosophie » en lisant des textes à la fois classiques et abordables, tels que les dialogues de la jeunesse et de la maturité de Platon, le premier livre de la *Métaphysique*, *l'Éthique à Nicomaque*, la *Politique* et la *Poétique* d'Aristote, le *Manuel* et les *Entretiens* d'Épictète, des extraits des *Ennéades* de Plotin, les *Confessions* et l'un ou l'autre dialogue philosophique de saint Augustin, des extraits choisis de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas d'Aquin, le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques* de Descartes, *l'Essai sur l'entendement humain* de Locke, les *Fragments sur l'esprit géométrique et l'art de persuader* et les *Pensées* de Pascal ; Le *Discours de métaphysique*, la *Monadologie* et les *Essais de théodicée* de Leibniz, ainsi que les *Prolégomènes à toute métaphysique future* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant. À cette liste, on pourra joindre des textes de philosophes contemporains « accessibles » comme *Métaphysique de l'amour* et *Métaphysique de la mort* (extraits du *Monde comme volonté et comme représentation*) de Schopenhauer ; le *Discours sur l'esprit positif*, le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, et le *Catéchisme positiviste* d'Auguste Comte ; *La liberté* et *L'utilitarisme* de John Stuart Mill ; le *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels ; *Humain, trop humain*, *Le gai savoir*, *Par-delà le bien et le mal*, *La généalogie de la morale*, et *Le crépuscule des idoles* de Nietzsche ; le *Précis de psychologie* de William James ; *Le rire*, *L'énergie spirituelle*, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *La pensée et le mouvant* d'Henri Bergson ; les *Pages choisies* de Maurice Blondel ; *Le sentiment tragique de la vie* de Miguel de Unamuno ; les *Idées* et les *Propos* d'Alain, *Les problèmes de philosophie* de Bertrand Russell ; *l'Introduction à la philosophie*, *l'Initiation à la méthode philosophique* et *La foi philosophique* de Karl Jaspers ; les *Éléments de philosophie* de Jacques Maritain ; *Être et avoir* et *Homo viator* de Gabriel Marcel ; *L'existentialisme est un humanisme* de Jean-Paul Sartre ; *l'Éloge de la philosophie* de Maurice Merleau-Ponty ; la *Philosophie fondamentale* et les *Études philosophiques* de Fernand Van Steenberghen ; etc.

3. Les deux manières de concevoir l'histoire de la philosophie

Il existe traditionnellement deux manières d'écrire l'histoire de la philosophie, dans la mesure où l'on conçoit celle-ci soit essentiellement comme l'histoire des *concepts*, soit plutôt comme l'histoire des *grands esprits*⁷⁰. Selon la première manière, l'élément qui commande la composition de l'ouvrage historique est un concept fondamental, comme celui de matière, ou d'atome, ou d'esprit, ou encore de doute. En effet, l'élévation d'un de ces concepts au rang de catégorie essentielle a bien été à l'origine d'écoles ou de courants philosophiques spécifiques, dont certains érudits se sont employés à écrire l'histoire. Caractéristiques de cette première conception de l'histoire de la philosophie sont les ouvrages suivants, que l'on peut considérer comme des « classiques » : Friedrich LANGE, *Geschichte des*

⁷⁰ Cf. A.W. Levi, « The History... », p. 743.

Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1866 ; trad. franç. : *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, 1910) ; A.G.M. VAN MELSEN, *De Geschiedenis van het begrip Atoom. Van Atomos naar Atoom* (1949 ; trad. anglaise : *From Atomos to Atom. The History of the Concept Atom*, 1952) ; O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus* (1894-1897) ; A.C. EWING (éd.), *Idealist Tradition. From Berkeley to Blanshard* (1957 ; sélection de textes des grands philosophes idéalistes de l'époque moderne, avec introduction, commentaires et bibliographie) ; Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (1979 ; trad. franç. : *Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*, 1995).

Dans la deuxième conception, ce que l'on considère comme essentiel, c'est la personnalité des philosophes eux-mêmes, autant sinon davantage que leurs idées, de sorte que l'histoire de la philosophie est alors envisagée comme celle d'une « succession de nobles esprits » ou d'une « galerie de héros de la pensée » (Hegel). C'est cette conception qui a présidé à la composition des histoires de la philosophie les plus courantes. Parmi celles-ci, on peut citer les travaux suivants, qui se distinguent par l'ampleur de leur information et la clarté de leur exposé, et qui, de ce fait, demeurent aussi des « classiques », malgré leur âge : Émile BREHIER, *Histoire de la philosophie* (1926-1932) ; Bertrand RUSSELL, *A History of Western Philosophy and its Connexion with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (1945 ; trad. franç. : *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité à nos jours*, 1953) ; Frederick COPLESTON, *A History of Philosophy* (1946-1966 ; trad. franç. partielle : *Histoire de la philosophie*, 1958-1964). Ces histoires suivent toutes l'ordre chronologique des philosophes considérés. De ce point de vue, il faut mettre à part l'ouvrage monumental mais malheureusement inachevé du philosophe allemand Karl JASPERS : *Die grossen Philosophen* (1957 sqq. ; trad. franç. : *Les grands philosophes*, 1963 sqq.). En effet, bien que cette histoire de la philosophie soit basée, comme les précédentes, sur l'étude de la personnalité des grands philosophes, elle ne suit pas l'ordre chronologique, mais bien un ordre particulier, fondé sur la philosophie propre à l'auteur.

Les deux conceptions peuvent se réclamer, l'une comme l'autre, d'histoires de la philosophie qui furent composées dans l'antiquité. Aristote, en effet, que l'on considère parfois comme le père de l'histoire de la philosophie, avait l'habitude de commencer ses traités sur des sujets déterminés par une revue historique des opinions de ses prédécesseurs en la matière. C'est ainsi qu'on trouve, au début de ses traités de philosophie première (ce qu'on appellera plus tard sa *Métaphysique*), une revue des théories des philosophes antérieurs sur les causes premières, au début de son traité *De l'âme*, une revue des opinions de ses prédécesseurs sur la nature de l'âme, etc. En revanche, l'ouvrage touffu de Diogène Laërce (III^e siècle après J.-C.) : *Vies et doctrines des philosophes illustres*, est tout ce qui nous reste des recherches historiques sur les philosophes de l'antiquité qui avaient été menées dans une perspective *biographique* par des historiens de la philosophie antérieurs, dont nous avons perdu les œuvres. Au demeurant, cet ouvrage présente la vie et l'œuvre des philosophes antiques dans un ordre qui n'est pas strictement chronologique, puisque ces philosophes sont regroupés par écoles ou « sectes » philosophiques, telles que l'Académie (fondée par Platon), le Lycée (fondé par Aristote), la Stoa (fondée par Zénon de Cittium), etc. Comme tel, cependant, il devait servir de modèle aux histoires de la philosophie qui furent écrites au moyen âge et au début de l'époque moderne, comme le *Liber de vita et moribus philosophorum* de Walter Burley (auteur du XIV^e siècle) ou *The History of Philosophy* (1655) de Thomas Stanley.

Chapitre 3: Les grandes controverses philosophiques

Par-delà les écoles, les méthodes et les mouvements philosophiques qui se sont succédé au fil du temps, il faut bien constater la persistance de grandes controverses doctrinales qui n'ont jamais cessé d'opposer les philosophes les uns aux autres dans presque toutes les branches de la philosophie. Il s'agit des controverses entre empiristes et rationalistes en épistémologie, entre nominalistes, conceptualistes et réalistes⁷¹ dans la question des universaux, entre monistes, dualistes et pluralistes en métaphysique, entre matérialistes et idéalistes en philosophie de la nature, et entre utilitaristes, formalistes et naturalistes en éthique. Dans ce chapitre, nous nous contenterons de définir brièvement ces doctrines opposées et d'évoquer les principaux philosophes qui les ont soutenues.

1. Empiristes et rationalistes en épistémologie

La question fondamentale de l'épistémologie a toujours été celle-ci : quelle est l'origine de nos connaissances ? À cette question, les empiristes et les rationalistes ont donné des réponses diamétralement opposées.

En un sens très large, l'empirisme (du grec *ejmpeiriva* : « expérience ») est une méthode qui préconise d'agir en toutes choses en se basant sur l'observation et l'expérience plutôt que sur des théories abstraites. En un sens plus précis, c'est la doctrine d'après laquelle toutes nos connaissances ont leur origine dans l'expérience sensible. Pour les empiristes, une connaissance issue de raisonnements *a priori* (c.-à-d. vrais avant toute expérience) ne saurait donc exister, ou alors elle se réduit aux jugements « analytiques », qui n'ont aucun contenu réel et ne nous font rien connaître, puisqu'ils consistent précisément dans la simple *analyse* de la notion du sujet de la proposition exprimant le jugement (par exemple, « tout corps est matériel » est un jugement vrai *a priori*, mais qui est tiré directement de l'analyse de la notion de *corps* ; il ne nous apprend donc rien que nous ne sachions déjà en pensant cette notion ; il ne nous fournit aucune information nouvelle). Les empiristes rejettent ainsi tous les systèmes métaphysiques qui cherchent à combiner l'apriorisme de la logique avec un contenu scientifique déterminé. À leurs yeux, il n'existe aucune méthode « rationnelle » qui nous permettrait de découvrir la nature du monde par la raison pure.

En un certain sens, on peut considérer que les premiers empiristes furent les sophistes de la Grèce ancienne, car ils choisirent consciemment de regarder et d'étudier des réalités concrètes et accessibles à l'observation empirique, telles que l'homme, le langage, la civilisation ou les institutions politiques, plutôt que d'essayer de percer les secrets de la nature, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs (ceux que nous appelons les Présocratiques). Les stoïciens et les

⁷¹ Jusqu'au XVIII^e siècle, on disait plutôt « nominaux » et « réaux ». Cf. Voltaire : « Qu'importe à l'État qu'on soit du sentiment des réaux ou des nominaux ! » (*Le philosophe ignorant*, p. 49)

épicuriens développèrent également une épistémologie d'inspiration empiriste, bien que leurs préoccupations majeures fussent d'ordre moral. La plupart des philosophes du moyen âge tardif furent aussi des empiristes. Le plus célèbre d'entre eux est le franciscain anglais Guillaume d'Ockham (vers 1285-1349), qui soutenait qu'on ne peut arriver à connaître le monde physique qu'au moyen de la perception sensible. À la fin de la Renaissance, Francis Bacon afficha résolument sa conviction qu'en fondant le savoir humain sur les données observables de la nature, on finirait par obtenir une représentation exacte du monde. Comme nous l'avons vu, il jeta ainsi les bases de la méthode expérimentale dans les sciences. Mais le principal représentant de l'empirisme à l'époque moderne fut, au XVII^e siècle, l'Anglais John Locke (1632-1704). Parmi les philosophes qui, après lui, illustrèrent ce courant de pensée, les plus influents furent au XVIII^e siècle l'Irlandais George Berkeley et l'Écossais David Hume (1711-1775), et au XIX^e puis au XX^e siècle, les Anglais John Stuart Mill (1806-1875) et Bertrand Russell. Ces deux derniers allèrent jusqu'à affirmer que les vérités mathématiques et les lois logiques étaient elles-mêmes d'origine empirique. Par ailleurs, il faut remarquer que l'empirisme a toujours été (en fait, depuis le moyen âge) et est encore aujourd'hui le courant philosophique largement prédominant dans le monde anglo-saxon.

Le rationalisme épistémologique est, au contraire, la théorie selon laquelle la raison a la priorité sur les autres sources de connaissance ou même, plus radicalement, qu'elle le fondement de toute connaissance vraie. Les rationalistes ont en général puisé leur inspiration dans les mathématiques et, de ce fait, ils ont toujours souligné la supériorité de la méthode déductive sur les autres méthodes (notamment la méthode inductive) pour arriver à la certitude dans le domaine de la connaissance théorique. C'est pourquoi ils ont généralement soutenu que l'essentiel de notre savoir ne procède pas de l'expérience, mais se déduit de concepts fondamentaux. (Rappelons que la déduction, prise en ce sens, est la méthode qui n'emploie que le raisonnement, précisément comme en mathématiques pures, sans jamais faire appel à l'expérience.) Les principaux philosophes rationalistes furent : dans l'antiquité, Platon et les Néoplatoniciens (Plotin, Porphyre, Proclus...); dans les temps modernes, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz et Christian Wolff (1679-1754) ; à l'époque contemporaine, Hegel, Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), Alain (1868-1951) et Gaston Bachelard (1884-1962). Le « grand rationalisme » (comme l'appelait Merleau-Ponty), qui fut celui de l'époque moderne, était basé sur le principe cartésien fondamental d'après lequel la connaissance doit être faite d'idées claires et distinctes. Son ambition était de doter la philosophie de la certitude et du caractère démonstratif des mathématiques, de manière à déduire, à partir d'un principe a priori (le *cogito* chez Descartes, l'idée de Dieu chez Spinoza, etc.), toutes les autres vérités de la philosophie et des sciences.

Le débat le plus célèbre de tous ceux qui opposèrent des rationalistes et des empiristes est sans doute celui où s'affrontèrent Leibniz et le disciple de Locke Samuel Clarke (1675-1729). Comme nous l'avons déjà dit, c'est pour répondre aux arguments empiristes contenus dans *l'Essai sur l'entendement humain* de Locke que Leibniz écrit les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Locke, disait Leibniz, n'a certes pas eu tort d'écrire : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*⁷² ; mais il aurait dû ajouter : *nisi ipse intellectus*⁷³.

⁷² « Rien n'existe dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens ». C'était, en quelque sorte, la devise des empiristes.

⁷³ « Si ce n'est l'intellect lui-même »/

2. Nominalistes, conceptualistes et réalistes dans la querelle des universaux

De l'épistémologie relève aussi la fameuse querelle des universaux, qui fit rage surtout au moyen âge, mais qui n'en demeure, aujourd'hui encore, un sujet de vive controverse philosophique. Cette querelle est appelée ainsi parce qu'elle porte sur le statut des termes *universels*, qui sont applicables aux choses individuelles ayant quelque chose en commun. Les nominalistes (ou terministes) nient que les universaux soient des êtres réels, parce que, selon eux, l'usage d'un *nom* (ou *terme*) universel (par exemple, le nom ou terme *humanité*, qui s'applique à l'universalité des hommes) n'implique aucunement l'existence d'une *chose* universelle que dénommerait ce terme. Mais ils ne nient pas forcément l'existence d'une certaine ressemblance entre les choses particulières auxquelles s'appliquent un même terme universel. Seuls les tenants d'un nominalisme extrême refuseraient sans doute de concéder cette existence. Mais ont-ils jamais existé réellement ? On dit certes que ce fut le cas du nominaliste médiéval Roscelin de Compiègne (1050-1120), qui affirmait effectivement que les universaux étaient de simples *voces* (des mots) ou des *flatus vocis* (des souffles de la voix). Néanmoins, si l'on n'admet pas une telle ressemblance, on avouera que l'application des termes universels aux choses particulières devient complètement arbitraire et que le langage lui-même se trouve menacé dans ses fondements. Dès lors, si ce nominalisme extrême a vraiment existé au moyen âge, c'est peut-être seulement par réaction contre un réalisme lui-même outré, comme celui de Guillaume de Champeaux (1070-1121), qui affirmait que les universaux « existent dans les choses corporelles, comme des substances uniques, communes aux individus, lesquels se distinguent par des accidents »⁷⁴ Ce qui est sûr, c'est que les excès du réalisme médiéval, notamment chez le franciscain écossais Jean Duns Scot (1270-1308), finirent par susciter une sorte d'« alliance défensive » entre le nominalisme et l'empirisme, dont l'exemple le plus caractéristique fut, au XIV^e siècle l'enseignement de Guillaume d'Ockham. Cette alliance devait d'ailleurs subsister jusqu'à l'époque contemporaine, puisque, aujourd'hui, encore, la plupart des empiristes sont des nominalistes. Cependant, déjà dans l'antiquité, des philosophes comme les cyniques et les stoïciens avaient soutenu des positions nominalistes (bien qu'évidemment ce terme n'existât pas encore). C'est ainsi qu'Antisthène (vers 440-vers 365 av. J.-C.), le fondateur de l'École cynique aurait dit un jour à Platon : « Je vois bien le cheval, mais pas la chevalité » ! De même, on attribue à son disciple Diogène de Sinope (vers 400-vers 325 av. J.-C.) l'anecdote suivante :

Platon, parlant des Idées, nommait l'Idée de table et l'Idée de tasse. « Pour moi, Platon, dit Diogène, je vois bien la tasse et la table, mais je ne vois pas du tout l'Idée de table ni l'Idée de tasse ». Bien sûr, rétorqua Platon, car pour voir la table et la tasse tu as les yeux, mais pour voir les Idées qui leur correspondent, il te faudrait plus d'esprit que tu n'en as⁷⁵.

Au XVII^e siècle, Hobbes défendit un nominalisme plutôt modéré en admettant l'existence d'une certaine ressemblance entre les choses particulières désignées par un terme universel, parce qu'il avait bien vu que, sans cette condition, la pensée et le discours seraient tout simplement impossibles. Toutefois, il faut se rendre compte que, dès qu'il explique le fonctionnement de la pensée et du langage par l'usage de symboles tels que les images mentales ou les termes linguistiques, le nominalisme tend alors à évoluer naturellement vers le *conceptualisme*, qui est la doctrine selon laquelle les universaux, bien que n'étant pas des réalités extérieures à l'esprit humain, sont tout de même des entités mentales ou *concepts*, qui ne se réduisent pas à de simples noms. Une forme de conceptualisme fut défendue au moyen âge par le dialecticien Pierre Abélard (1079-1142), qui avait été l'élève à la fois du nominaliste Roscelin et du réaliste Guillaume de Champeaux et qui essaya ainsi d'ouvrir une voie moyenne entre les positions antithétiques de ses deux maîtres. À l'époque moderne, le conceptualisme fut la théorie que défendit Locke dans son *Essai*.

Au nominalisme, s'oppose le *réalisme*, lequel affirme que les universaux correspondent à de véritables réalités, qui existent en dehors de l'esprit humain, ou bien en soi, ou bien dans les êtres particuliers. Platon fut le premier philosophe à poser l'existence de « formes » (ei[dh]) intelligibles subsistant en elles-mêmes, dans un monde « séparé » du monde sensible. Pour lui, les choses sensibles n'étaient que des copies ou des imitations plus ou moins imparfaites des modèles éternels immuables et divins

⁷⁴ F. Van Steenberghe, *Histoire de la philosophie. Période chrétienne* (Louvain-Paris, 1964), p. 48.

⁷⁵ Diogène Laërce, VI, 53.

qu'étaient ces formes intelligibles, et c'est d'après celles-ci, que l'Artisan divin avait façonné le monde visible. C'était là l'expression d'un réalisme extrême, lequel fut repris avec des modifications au moyen âge, non seulement par Guillaume de Champeaux, mais aussi, avant lui, par saint Augustin et saint Anselme de Cantorbéry (qui soutenaient que les universaux subsistent comme des choses, des *res*, dans la pensée divine), puis par certains platoniciens de l'école cathédrale de Chartres. Aristote proposa une variante moins « forte » de ce réalisme, en soutenant que les formes intelligibles n'existent pas séparées du monde sensible, mais bien dans les êtres particuliers qui composent le monde, d'où l'esprit humain les tire par abstraction. Ce réalisme modéré fut également professé au moyen âge par des philosophes comme saint Thomas d'Aquin.

Comme nous l'avons dit plus haut, la querelle des universaux a certes beaucoup perdu de la virulence qu'elle avait au moyen âge, mais elle n'en reste pas moins un sujet de controverse entre philosophes. Car il est naturel de croire que l'on pense ou que l'on parle *correctement* lorsqu'on classe tel être particulier qu'on voit pour la première fois dans la catégorie des chats (si cet être en est un) plutôt que dans celle des canards ! Or l'enjeu du problème des universaux est de déterminer exactement en quoi consiste cette *rectitude* de la pensée ou du discours. Pour les réalistes, les catégories (les genres et les espèces) qui régissent notre classification des êtres et des objets reflètent bel et bien des distinctions inscrites dans la réalité des choses. En revanche, les conceptualistes considèrent que les universaux ne sont réels que comme des concepts classificatoires n'existant que dans notre esprit. Enfin, les nominalistes radicaux réduisent encore davantage la réalité de ces universaux, puisqu'ils vont jusqu'à faire d'eux de simples mots, de purs *flatus vocis*. Autrement dit, ils refusent d'admettre qu'une conception réaliste ou même conceptualiste des universaux soit une condition nécessaire pour penser et parler en termes généraux. Cependant, la difficulté de la position nominaliste vient de ce que, dans ce cas, on ne voit plus très bien comment les mots qu'on prononce pourraient servir à émettre des *jugements* sur les choses, puisqu'il n'y a plus rien dans la réalité ni même dans notre esprit qui puisse garantir qu'un jugement comme « ceci est un chat » soit correct ou incorrect... C'est pourquoi, à l'époque contemporaine, un nominaliste comme Wittgenstein a lutté désespérément pour éviter cette conséquence désastreuse pour la doctrine. Cependant, pour les réalistes, le fait qui permet de parler de jugements *corrects* ou *incorrects* résiste aussi bien à la « réduction » nominaliste qu'à la transformation idéaliste de ce fait en idée dépendante de notre esprit. C'est la raison pour laquelle ils maintiennent que les universaux doivent avoir une certaine réalité autonome. En tout état de cause, il est clair que cette controverse est liée à l'analyse de la nature du jugement de vérité ou de fausseté, de sorte que par là elle affecte potentiellement toutes les autres questions philosophiques.

3. Monistes, dualistes et pluralistes en métaphysique

Quelle est la nature profonde de la réalité totale ? Ou, ce qui revient au même : combien de sortes d'êtres y a-t-il ? Ou encore : combien d'êtres y a-t-il ? Telle est, nous l'avons vu, la question fondamentale de la métaphysique. Or, à cette question aussi, les philosophes ont apporté des réponses divergentes. C'est que la philosophie — comme la science d'ailleurs — peut être considérée comme un effort d'unification, et même comme une quête inlassable d'*unité*, dans la mesure où elle s'efforce de « comprendre » (non seulement au sens courant de ce verbe terme, mais aussi au sens étymologique de « prendre ensemble ») la multiplicité des choses sous le plus petit nombre possible de principes ou de lois. Or certains philosophes ont été tellement fascinés par l'unité qu'ils en sont venus à poser un principe *unique* d'explication du réel. Ces philosophes sont traditionnellement appelés *monistes* (du grec *monos*, « un seul »). Au sens rigoureux du

terme, le monisme est ainsi la doctrine métaphysique selon laquelle il n'existe au fond qu'un seul être, une seule réalité. Ceux qui affirment que cet être ou cette réalité est la matière sont des monistes *matérialistes*, tandis que ceux qui affirment que c'est l'esprit sont, au contraire, des monistes *spiritualistes*. Les premiers monistes au sens large du terme furent les premiers Présocratiques, qui posèrent comme principe unique de toutes choses l'un ou l'autre des quatre éléments matériels de la chimie ancienne : l'eau pour Thalès (VII^e-VI^e siècle av. J.-C.), l'air pour Anaximène (vers 585-vers 525 av. J.-C.), le feu pour Héraclite (vers 576-vers 480 av. J.-C.), peut-être la terre pour Xénophane (VI^e siècle av. J.-C.). Leur monisme était donc essentiellement matérialiste. Mais le premier monisme au sens strict fut celui de Parménide d'Elée (vers 515-vers 440 av. J.-C.), qui affirma avec éclat que l'être était *un*. Dans son cas cependant, il est difficile de dire si son monisme était spiritualiste ou matérialiste, car les philosophes présocratiques ne distinguaient pas encore nettement l'esprit de la matière. Un autre grand moniste dans la tradition philosophique occidentale est Baruch Spinoza, pour qui il n'existait qu'une seule substance, qu'il appelait « Dieu ou la Nature » (*Deus sive Natura*)⁷⁶. Cette substance unique, disait-il, a une infinité d'attributs, mais nous n'en connaissons que deux : l'étendue (nous dirions plutôt aujourd'hui : la matière) et la pensée. Quant aux réalités individuelles, ce ne sont, ajoutait-il, que des modes finis de l'unique substance infinie. Ici aussi il est difficile de dire si le système de Spinoza est un monisme matérialiste ou spiritualiste. En effet, comme il identifie Dieu et la Nature, on a pu en donner une interprétation aussi bien matérialiste que spiritualiste, selon que l'on choisissait de mettre l'accent sur l'un ou l'autre des deux aspects d'après lesquels il désigne la substance. C'est ainsi que Bayle, l'auteur du célèbre *Dictionnaire historique et critique* (1697) a dit de Spinoza qu'il était un « athée de système », alors que le grand poète allemand Novalis (1772-1801) devait voir en lui « un penseur ivre de Dieu ». En revanche, le système de Hegel, lui, se présente nettement comme un monisme spiritualiste, car, pour ce philosophe, l'Être n'était autre que l'Idée absolue se développant à travers le temps. Les néo-hégéliens anglais Francis Herbert Bradley (1846-1924) et Bernard Bosanquet (1848-1923) furent également des monistes spiritualistes : Bradley, par exemple, affirmait l'unité du monde, mais, pour lui, la véritable réalité était l'Absolu, qui était de nature spirituelle, tandis que la multiplicité sensible, l'individualité et le temps n'étaient qu'apparences. Par contre, les hégéliens de gauche Karl Marx (1818-1883) et Friedrich Engels (1820-1895) furent des monistes matérialistes, comme l'avait déjà été avant eux Denis Diderot (1713-1784) et comme le fut aussi plus tard l'apôtre de l'évolutionnisme darwinien Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), lequel tenta même de fonder une « religion moniste », en s'appuyant sur une « Ligue moniste allemande », dont le but avoué était de combattre le christianisme, et particulièrement le catholicisme, dans tous les domaines. Haeckel résuma lui-même sa doctrine dans les termes suivants :

Unité de l'univers, sans antithèse entre l'esprit et la matière ; identité de Dieu et du monde, qui n'a pas été créé, mais qui évolue d'après des lois éternelles ; négation d'une force vitale indépendante des forces physiques et chimiques ; mortalité de l'âme ; rejet de l'opposition établie par le christianisme entre les fins de la chair et les fins de l'esprit ; excellence de la nature ; rationalisme ; religion de la science, du bien et de la beauté⁷⁷.

Vers la fin de sa vie, cependant, Haeckel évolua vers l'animisme, soutenant que toutes les choses de la nature, y compris la matière brute, possédaient la vie à des degrés divers...

Au sens strict du terme, le *dualisme* métaphysique admet, au contraire, deux principes hétérogènes et irréductibles pour expliquer l'ensemble de la réalité. Ces deux principes peuvent être conçus comme complémentaires ou comme antinomiques : c'est tantôt la matière et l'esprit, tantôt le corps et l'âme, tantôt encore le bien et le mal. Historiquement, la première

⁷⁶ Spinoza eut un précurseur en la personne du philosophe de la Renaissance Giordano Bruno.

⁷⁷ E.H. Haeckel, *Les énigmes de l'univers*, chap. XVIII et XIX

manifestation d'une pensée dualiste est liée à la réforme de la religion iranienne entreprise par le prophète Zoroastre ou Zarathoustra au VII^e siècle av. J.-C. En effet, reprenant et approfondissant la vieille croyance dans l'affrontement entre les puissances de la lumière et celles des ténèbres, Zoroastre enseigna l'existence duelle d'un dieu bon (Ahura Mazdâh) et d'un dieu mauvais (Ahriman) qui se livraient une lutte sans merci. Cet enseignement devait se retrouver dans le manichéisme, religion fondée au III^e siècle de notre ère, par l'hérésiarque persan Mani ou Manès (ou encore Manichéus), qui voulut fusionner le christianisme, le zoroastrisme et même le bouddhisme dans une religion universelle. Celle-ci se répandit et se maintint en Asie jusqu'au XI^e siècle, et en Occident elle exerça une forte influence sur les doctrines cathares. On sait d'ailleurs que le terme manichéisme est resté dans la langue pour désigner toute doctrine religieuse ou philosophique qui pose le bien et le mal comme deux principes cosmiques coéternels, et même plus généralement toute attitude tendant à réduire n'importe quel problème moral ou politique à une opposition entre les « bons » et les « méchants ». En philosophie pure, si l'on excepte l'opposition entre l'amitié et la haine qu'on trouve dans la cosmologie d'Empédocle, mais qui relève peut-être encore d'une conception mythologique de l'univers, la première manifestation d'une métaphysique dualiste fut l'établissement d'une table de dix paires de principes contraires par les Pythagoriciens de la deuxième génération, et puis surtout, dans la foulée, la doctrine ontologique de Platon, qui expliquait tout le réel par deux principes ultimes : d'une part, l'Un ou le Bien (appelé aussi l'Égal ou la Limite), principe de toute détermination et de toute perfection (dans l'univers spirituel aussi bien que matériel), et, d'autre part, la Dyade indéfinie (appelée aussi l'Inégal ou le Grand-et-Petit), représentant l'indéterminé évoluant dans les deux sens opposés du quantitatif, c.-à-d. vers l'infiniment grand et l'infiniment petit. L'*hylémorphisme* d'Aristote et des scolastiques, doctrine dérivée de la précédente et expliquant les êtres également par deux principes : la matière, source des propriétés quantitatives, et la forme, source des propriétés qualitatives, est aussi une variété de dualisme. À l'époque moderne, le dualisme fut essentiellement représenté par la philosophie de Descartes, qui posa l'existence de deux substances irréductibles : l'âme, dont l'attribut principal était la pensée, et le corps, dont la propriété essentielle était l'étendue (nous dirions plus volontiers la matière). On a vu que Spinoza réduisit en quelque sorte ce dualisme à un monisme, en faisant de la pensée et de l'étendue non plus deux substances distinctes, mais bien deux attributs d'une substance unique, Dieu ou la nature. On parle parfois aussi de dualisme pour caractériser la dualité (ou l'opposition) de la réalité et de l'apparence chez Parménide ou Démocrite, des formes intelligibles et des choses sensibles chez Platon, des créatures finies et du Dieu infini chez les scolastiques, du fait et de la valeur chez Hume, des phénomènes empiriques et des noumènes transcendants chez Kant, de l'être et du temps chez Heidegger, ou même de l'être et du néant chez Sartre. Notons cependant que, dans tous ces usages, il ne s'agit pas d'un dualisme au sens strict, car dans la plupart des cas précités, l'un des deux termes en opposition est conçu comme le principe la cause de l'autre : par exemple, chez Platon, les formes intelligibles sont les principes des choses sensibles, de même que, dans la métaphysique scolastique, Dieu est la cause des êtres finis...

Enfin, le *pluralisme* est la doctrine des philosophes qui sont frappés davantage par la multiplicité et la diversité des choses que par leur unité, et qui affirment, par conséquent, que les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants, et qu'ils ne sauraient donc être ramenés à l'unité d'un principe ou d'une substance unique (comme dans le monisme), ni même à un couple unique de principes ou de substances (comme dans le dualisme). Les premiers pluralistes furent les Présocratiques Empédocle d'Agrigente (vers 495-vers 443 av. J.-C.), Anaxagore de Clazomène (vers 500-428 av. J.-C.), ainsi que Leucippe (V^e siècle av. J.-C.) et Démocrite d'Abdère (vers 460-vers 370 av. J.-C.). Le premier, en effet, soutenait que toutes les choses étaient issues des quatre éléments (la terre, l'eau, l'air et le feu) ; le second, que l'univers était constitué d'une infinité de particules infiniment divisibles et comprenant des qualités de

toutes choses ; les deux derniers, enfin, qui furent appelés *atomistes*, que le monde était fait aussi d'une infinité de particules, mais indivisibles et dépourvues de déterminations qualitatives : les atomes⁷⁸. À l'époque moderne, le pluralisme est devenu en général la doctrine des empiristes, pour lesquels, à la limite, le monde se réduit à une série d'états de conscience, d'expériences ou d'impressions indépendantes les uns des autres. En tout cas, ce fut la doctrine déclarée de l'empiriste radical William James (1842-1910), qui intitula un de ses livres *A Pluralistic Universe* et qui estimait que le monde se compose, non pas de substances, mais d'une multitude innombrable de faits de conscience absolument indépendants et isolés, ainsi que de consciences, tout aussi isolées, qui en font l'expérience. James remarquait d'ailleurs qu'en général, les philosophes qui ont une mentalité empiriste ont précisément pour caractéristique essentielle de souligner et de prendre comme base de leur philosophie le caractère changeant et multiple des choses, aussi bien en elles-mêmes que dans leurs relations les unes avec les autres, de même que le perpétuel devenir et l'inachèvement du monde. « Le pluralisme, plaiderait-il, permet aux choses d'exister individuellement ou d'avoir chacune sa forme particulière ». Mais l'épithète de *pluraliste* a été aussi appliquée à la philosophie de l'idéaliste français Charles Renouvier (1815-1903), qui concevait l'univers comme un ensemble de *personnes*, c.-à-d. de sujets libres, conçus comme autant de substances dynamiques isolées se représentant le monde chacune à sa façon. Cependant, Renouvier lui-même a préféré appeler son système le *personnalisme*. L'idéaliste néo-hégélien anglais John Ellis McTaggart (1866-1925) construisit également un système pluraliste, où la multitude des esprits individuels et de leurs contenus constituaient la réalité fondamentale et où l'existence des objets matériels, de l'espace et du temps était tout simplement niée. À ses yeux, l'Absolu avait ainsi la forme d'une « société des esprits », unie par l'Amour.

4. Matérialistes et idéalistes en philosophie de la nature

Comme nous l'avons vu, la question centrale de la philosophie de la nature porte sur la constitution fondamentale des êtres particuliers qui composent l'univers. Or, à cette question, le *matérialisme* répond en affirmant que la matière est la seule réalité qui existe, de sorte que tout dans le monde, y compris la pensée, la volonté et le sentiment, peut s'expliquer exclusivement en termes de matière (comprise au sens de « la substance dont sont faits les corps perçus par les sens »⁷⁹). Les principales doctrines associées au matérialisme sont : le déterminisme⁸⁰ (sauf dans l'épicurisme), l'athéisme (au moins à partir du XVIII^e siècle), le rejet du finalisme, la négation de la survie de l'âme, et surtout l'épiphénoménisme (théorie selon laquelle la conscience est un épiphénomène⁸¹, c'est-à-dire un simple reflet des phénomènes organiques du cerveau, de sorte qu'elle « est aussi incapable de réagir sur eux que l'ombre sur les pas du voyageur »). Il faut cependant distinguer le matérialisme *classique* ou *mécaniste* (parfois appelé simplement *mécanisme*), qui explique tout par des déterminations *mécaniques* et des changements *quantitatifs* de la matière, et le matérialisme *dialectique* de Marx et Engels, qui admet en elle des changements *qualitatifs*. Le matérialisme mécaniste a fleuri dans toutes les périodes de l'histoire de la philosophie : dans l'antiquité, avec l'atomisme de Leucippe et de Démocrite au V^e siècle av. J.-C., puis avec l'épicurisme, à partir du III^e siècle av. J.-C. ; au moyen âge avec certains penseurs du XIV^e siècle, comme Nicolas d'Autrecourt et Jean de Mirecourt ; à la

⁷⁸ Du grec *a[tomo]*, « insécable ».

⁷⁹ P. Foulquié, *Dictionnaire...*, s.v. « Matière », p. 424.

⁸⁰ Doctrine de ceux qui pensent que l'état du monde à un moment donné détermine un avenir unique et que la connaissance de toutes les positions des choses et des forces naturelles agissant à ce moment-là permettrait à une intelligence suffisamment puissante de prédire l'état futur du monde avec une précision absolue

⁸¹ Épiphénomène : « D'une façon générale, phénomène accessoire dont la présence ou l'absence n'importe pas à la production du phénomène essentiel que l'on considère : par exemple, le bruit ou la trépidation d'un moteur » (Lalande).

Renaissance avec l'épicurien français Pierre Gassendi (1592-1655) et le théoricien politique anglais Thomas Hobbes ; au siècle des Lumières, avec le médecin breton Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), le fermier général français Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) et le baron allemand Paul-Henri d'Holbach (1723-1789) ; au XIX^e siècle, tout d'abord avec les « idéologues »⁸² français Antoine Destutt de Tracy (1754-1836), Pierre Cabanis (1757-1808) et Constantin de Volney (1757-1820) ; puis avec des médecins philosophes comme Franz Joseph Gall, l'inventeur de la phrénologie⁸³, François Broussais (1772-1838), le fondateur de la médecine physiologique⁸⁴, Jakob Moleschott (1822-1893), le précurseur de la diététique moderne, ou Cesare Lombroso (1835-1909), le père de la criminologie scientifique ; et enfin avec des savants partisans du transformisme darwinien, tels que le naturaliste Karl Vogt (1817-1898), le médecin Ludwig Buchner (1824-1899), le zoologiste (qui inventa l'écologie⁸⁵), le biologiste anglais Thomas Huxley (1825-1895), ou encore le médecin français Félix Le Dantec (1869-1917). Les matérialistes du XVIII^e et du XIX^e siècle poussèrent la philosophie mécaniste jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. La Mettrie, par exemple, considérait « que les choses de l'esprit sont une vaine chimère ; que les jouissances matérielles ont seules de la valeur ; que l'homme n'est qu'une *machine* un peu plus parfaite que l'animal ; et que, lorsqu'il meurt la farce est jouée » ! Pour sa part, le médecin Cabanis estimait que la pensée était une fonction du cerveau, à peu près de la même façon que la digestion en est une de l'estomac :

Si la pensée diffère essentiellement de la chaleur animale, comme la chaleur animale diffère du chyle et de la semence, faudra-t-il avoir recours à des forces inconnues et particulières pour mettre en jeu les organes pensants et pour expliquer leur influence sur les autres parties du système animal ?⁸⁶

Dans le même ordre d'idée, Broussais ne craignait pas non plus de dire que « l'idée est une modification de la substance cérébrale » ! Et un peu plus tard, Moleschott devait renchérir sur ces formules avec des slogans comme « Sans phosphore, pas de pensée »⁸⁷, ou encore avec des déclarations telles que celle-ci :

Le cerveau est aussi indispensable pour l'élaboration de la pensée que le foie pour la production de la bile et le rein pour la sécrétion de l'urine. La pensée, toutefois, n'est pas un fluide ni un liquide, pas plus que ne le sont la couleur ou le son. La pensée est un mouvement, une transformation de la substance du cerveau⁸⁸.

Même son de cloche chez Le Dantec :

⁸² « Les idéologues sont proprement le groupe philosophique et politique dont les principaux représentants étaient Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Garat, Daunou » (Lalande, *Vocabulaire...*, p. 459, s.v. « Idéologie »). Cette dénomination vient du mot *idéologie*, qui avait été créé par Destutt de Tracy lui-même, pour désigner « la science des idées au sens le plus général du mot, c'est-à-dire des états de conscience. Ce néologisme était destiné à remplacer psychologie, qui avait l'inconvénient d'évoquer l'âme » (Foulquié, *Dictionnaire...*, p. 337, s.v. « Idéologie »).

⁸³ Selon le titre d'un livre de Gall lui-même, la phrénologie (du grec *φρην*, « intelligence », et *λογία*, « discours ») était « l'art de reconnaître les instincts, les penchants, les talents et les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux par la configuration de leur cerveau et de leur tête ». Notons cependant que Gall appelait cette science *cranioscopie* ou *craniologie* et que c'est son disciple G. Spurzheim (1776-1832) qui la baptisa *phrénologie*. Malgré les sarcasmes de Hegel (« Je prends un os pour ta réalité effective », faisait-il dire à Gall, mais il faut reconnaître qu'il ne fit pas lui-même grand-chose pour faire avancer la science...), l'intuition de Gall devait se révéler juste, puisqu'en 1861, le chirurgien français Paul Broca démontra l'existence d'un centre du langage dans le cerveau. Gall fut aussi le premier à identifier la matière grise avec le tissu actif (les neurones) et la matière blanche avec le tissu conducteur (les ganglions). « Précurseur de la neurophysiologie, il [Gall] étudia le cerveau chez l'animal et chez l'embryon, et [...] il soutint [...] que les diverses fonctions correspondent à une pluralité d'organes cérébraux. En rapportant les phénomènes de l'intelligence à l'organisation physiologique, il fonda la psychologie moderne, ce que comprirent [...] Broussais et Comte... » (*Encyclopaedia Universalis*, art. « Phrénologie ».) Aujourd'hui, la localisation des fonctions psychiques dans le cerveau a fait de grands progrès.

⁸⁴ Broussais fut un des plus grands médecins du XIX^e siècle. Il expliquait toutes les maladies par la gastro-entérite. Il a laissé son nom à un hôpital célèbre de Paris. L'illustre chirurgien Dupuytren, qui ne l'aimait pourtant pas, lui légua son corps, pour qu'il en fasse l'ouverture après sa mort.

⁸⁵ Définie par lui comme « la totalité de la science des relations de l'organisme avec son environnement, comprenant au sens large toutes les conditions d'existence ».

⁸⁶ P. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Mémoire XI, § 1.

⁸⁷ D'où vient le verbe français *phosphorer*, qui, comme on sait, signifie « penser intensément ».

⁸⁸ Cité par O. Bloch, *Le matérialisme* (« Que sais-je ? », n° 2256), p. 85.

Toutes les opérations dans lesquelles nous considérons la conscience comme active sont dirigées par des changements matériels qui sont conscients, mais qui agissent en tant que changements matériels, et non parce qu'ils sont conscients⁸⁹.

De ce point de vue, le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels peut être considéré comme une sorte de bâtard du matérialisme classique, car il attribue à la matière des processus dialectiques, qui sont au fond caractéristiques de la *pensée*, et il admet que l'accumulation de changements quantitatifs finit par provoquer, nécessairement et soudainement, des modifications *qualitatives*. Aussi reconnaît-il l'existence d'un *psychisme*, qui reste certes une production de la matière, mais n'en est pas moins différent des phénomènes purement matériels. On voit donc qu'il s'agit là d'un matérialisme mitigé, contaminé, en quelque sorte, par l'idéalisme hégélien (comme les matérialistes mécanistes ne se firent pas faute de le souligner), mais qui, depuis le reflux du marxisme et du communisme à la fin du XX^e siècle, est aujourd'hui quelque peu en perte de vitesse.

En revanche, le matérialisme mécaniste est actuellement plus florissant que jamais. En effet, après une période de relative éclipse vers le milieu du XX^e siècle, due principalement à la critique du scientisme exercée tant par les marxistes que par les existentialistes et les phénoménologues, il a effectué un retour en force à la fin de ce siècle, à la faveur des progrès récents dans les domaines de la biochimie et de la psychologie physiologique, ainsi que dans le traitement de l'intelligence artificielle. Parmi les savants qui ont contribué à ce renouveau du matérialisme, citons les biologistes français Jacques Monod (1910-1976), prix Nobel de médecine en 1974 et auteur de l'ouvrage célèbre : *Le hasard et la nécessité* (1970), et Jean-Pierre Changeux (né en 1936), auteur à succès de *L'homme neuronal* (1983), le généticien américain Richard Dawkins (né en 1941), auteur du *Nouvel esprit biologique* et du *Gène égoïste* (1976) et le physicien belge Jean Bricmont (né en 1952), auteur, avec l'Américain Alan Sokal, d'*Impostures intellectuelles* (1997). Ajoutons le matérialisme mécaniste a été particulièrement bien représenté dans le monde anglo-saxon de la fin du XX^e siècle, notamment avec les Australiens J. J. C. Smart et D.M. Armstrong, le Britannique U. T. Place, et les Américains D. K. Lewis, P. K. Feyerabend, J. W. Cornman et M. E. Levin. C'est que le monisme matérialiste s'accorde parfaitement avec une vision unifiée de la science, qui est devenue, ces dernières années, *extrêmement plausible* aux yeux d'un nombre croissant de savants. En effet, on peut très bien ramener la chimie à la physique, dans la mesure où il existe une théorie de la mécanique quantique qui explique les liaisons chimiques. De même, la biologie actuelle consiste principalement en une application de la physique et de la chimie aux structures organiques des êtres vivants. Enfin, sous l'influence de la neurophysiologie et de la cybernétique, les explications de la psychologie scientifique rentrent de plus en plus dans des schémas mécanistes. Cependant, les phénomènes de la conscience paraissent résister à cette réduction aux conceptions du mécanisme physique.

De fait, comme le reconnaissait naguère Smart lui-même, le défi le plus sérieux que le matérialisme a rencontré au XX^e siècle est venu des phénoménologues, qui ont montré qu'il ne pouvait pas rendre justice au concept d'intentionnalité, qui, comme l'avait déjà bien vu Franz Brentano, le maître de Husserl, constitue la spécificité de l'esprit par rapport à la réalité matérielle. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, l'intentionnalité est cette propriété spécifique des états de conscience qui fait qu'ils visent des objets qui sont *au-delà d'eux-mêmes* (ou qu'ils ont des *contenus*). Or beaucoup de philosophes contemporains admettent, à la suite précisément de Brentano, que des entités purement physiques ne sauraient avoir une telle propriété. Si l'on dit, par exemple, que des trous percés sur une carte perforée d'ordinateur peuvent faire référence à quelque chose qui est au-delà d'eux-mêmes de la même manière que le font des pensées, les défenseurs de l'irréductibilité de la conscience ont beau jeu de rétorquer

⁸⁹ Y. Le Dantec, *Science et conscience*, p. 49.

qu'en eux-mêmes, ces trous ne sauraient faire référence à quoi que ce soit, ni avoir un contenu, et que ce qu'on appelle leur référence ou leur contenu appartient en réalité aux *pensées* qui sont dans l'esprit de celui qui lit la carte perforée. La réponse des matérialistes consiste alors à dire que la notion même d'intentionnalité manque fondamentalement de clarté ou que des systèmes purement physiques peuvent, après tout, être eux-mêmes pourvus d'intentionnalité ! Mais il faut avouer que de telles réponses ressemblent un peu à des échappatoires, ou qu'elles reviennent à introduire dans la matière des propriétés spécifiques de l'esprit, comme le fait le matérialisme marxiste quand il attribue à la matière les processus dialectiques que Hegel avait reconnus à l'Esprit.

Le matérialisme pose aussi le problème de la légitimité de la morale. En effet, si nos pensées ne sont que des reflets de phénomènes organiques régis par les lois de la physique et de la chimie moléculaire, on ne voit pas comment la vie psychique et morale pourrait échapper au déterminisme mécaniste qui règne dans le monde de la nature matérielle. En d'autres termes, si toute pensée n'est jamais qu'une modification de la matière grise du cerveau, si nos réflexions, nos affections et nos volitions ne sont rien d'autre que la prise de conscience de réactions physico-chimiques qui ont lieu dans nos cellules nerveuses et cérébrales, on ne voit pas comment on pourrait encore parler d'autonomie de la vie intellectuelle, affective et morale, ou même, tout simplement, de volonté et de liberté humaines. Au contraire, tout apparaît alors comme le fruit de la nécessité mécanique et linéaire de la grande loi de l'évolution (le deuxième principe de la thermodynamique) qui gouverne tous les systèmes macro-physiques. Certes, on entend souvent dire que le matérialisme moderne serait indéterministe, parce que l'indéterminisme a été introduit dans la physique moderne (quantique). Mais, en réalité, même aujourd'hui, les vrais matérialistes restent des déterministes convaincus. Car la physique contemporaine suppose que les corps macroscopiques se comportent d'une manière qui est effectivement déterministe ; or même un simple neurone (une fibre nerveuse) est un objet *macroscopique* selon les critères de la mécanique quantique, de sorte qu'un matérialiste physicaliste contemporain peut continuer à considérer le cerveau humain comme quelque chose qui très proche d'un mécanisme fonctionnant d'une manière entièrement déterminée (ce qui nous ramène pratiquement à la théorie de l'homme-machine de La Mettrie). À la limite, le matérialiste, s'il est conséquent avec lui-même, devrait donc nier le problème du mal moral, et même du mal physique (Descartes disait des animaux-machines qu'ils ne souffraient pas vraiment...) ; il devrait considérer que la vie humaine est tout simplement dénuée de *sens*. Ce n'est pas un hasard si le grand poète pessimiste Giacomo Leopardi (1798-1837), auquel on doit les chants peut-être les plus désespérés de toute la littérature mondiale, fut en philosophie un élève des idéologues français du début du XIX^e siècle...⁹⁰.

À l'extrême opposé du matérialisme, l'*idéalisme* affirme que la véritable réalité consiste au contraire en *idées*, c.-à-d. en entités intellectuelles. Cependant, ici aussi il faut distinguer entre l'idéalisme *objectif*, pour lequel les idées sont des réalités objectives, qui existent en dehors ou indépendamment de l'esprit humain et qui s'imposent à sa vision, et l'idéalisme *subjectif*, pour lequel, en revanche, les idées dépendent du sujet, c.-à-d. de notre esprit.

La première philosophie qu'on peut qualifier d'idéalisme objectif fut celle de Platon. Pour lui, en effet, le *réel*, au sens authentique et plein du terme, était fait d'« Idées »⁹¹, c.-à-d. de Formes suprasensibles, modèles intelligibles et immuables d'après lesquels le divin créateur de la nature avait façonné les choses sensibles et que l'âme avait contemplés avant d'être unie au corps, mais qui, existant de toute éternité, n'étaient des productions ni du dieu lui-même, ni de notre esprit.

⁹⁰ À vrai dire, le matérialisme n'est pas seulement une conception scientifique ; c'est aussi toute une vision morale de l'homme et de la vie humaine, qui est bien résumée dans cette formule tirée des *Leçons sur l'homme* de Vogt : « Il vaut mieux être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré » !

⁹¹ Du grec *ijdevai*, « formes ».

Par comparaison avec ce monde intelligible, « dur comme le diamant et toujours le même » (Alain), le monde sensible n'était donc, aux yeux de Platon, qu'un reflet incertain, une ombre évanescence, une pâle copie de l'être véritable. La preuve, disait-il en substance, que le monde sensible est inconsistant et fantomatique, c'est qu'il est inexorablement soumis au devenir (c.-à-d. à la naissance et à la mort) et que, tout le temps qu'il existe, il ne cesse pas de changer et de présenter des contradictions internes : par exemple, un cercle sensible, dessiné ou fabriqué dans une matière donnée, n'est jamais parfaitement curviligne ; il contient toujours en lui du rectiligne, car sa courbure confine, en tous ses points, avec la ligne droite ; ou bien, toute jeune femme est à la fois belle (par certains aspects, ou à certains moments, ou encore aux yeux de certains hommes, ou enfin comparée à une autre femme) et laide (par d'autres aspects, ou à d'autres moments, ou encore aux yeux d'autres hommes, ou enfin comparée à une deuxième autre femme) ; mais le Cercle en soi (c.-à-d. l'Idée du cercle) n'est jamais rectiligne, de même que le Beau en soi (l'Idée de la beauté) n'est jamais laid. À la fin de l'antiquité, saint Augustin (354-430) reprit à son compte cette théorie des Idées, tout en faisant de celles-ci, non plus des paradigmes transcendants s'imposant au regard du Créateur, mais bien des pensées de Dieu lui-même, lui ayant servi d'archétypes pour la création et infusées dans notre esprit par le verbe divin au moyen de la « lumière intelligible » (théorie de l'illumination divine). Ce platonisme chrétien devait être professé par plusieurs théologiens et philosophes du moyen âge, comme saint Anselme de Cantorbéry, Guillaume d'Auvergne (1180-1249) et saint Bonaventure (1221-1274). À l'époque contemporaine, une autre variété d'idéalisme objectif a été défendue par le philosophe allemand Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) : le moi et le non-moi (c.-à-d. le sujet et l'objet, ou l'esprit et la nature, ou, pour parler comme Spinoza, la pensée et l'étendue) existent indépendamment l'un de l'autre, mais ils procèdent d'un principe supérieur, l'Absolu, dans lequel les contraires, comme sujet et l'objet, ou la matière et la forme, s'identifient.

L'idéalisme subjectif est la doctrine selon laquelle l'existence du monde extérieur se ramène à la perception et aux idées que nous en avons. Ce fut la doctrine de l'empiriste George Berkeley, qui écrivait à ce propos :

Je dis que la table sur laquelle j'écris existe, c'est-à-dire que je la vois et la touche ; et si je n'étais pas dans mon bureau, je dirais que cette table existe, ce par quoi j'entendrais que, si j'étais dans mon bureau, je pourrais la percevoir : ou bien, que quelque autre esprit (*spirit*) la perçoit actuellement. « Il y eut une odeur », c'est-à-dire, elle fut sentie ; « il y eut un son », c'est-à-dire, il fut entendu ; « il y eut une couleur ou une figure » : elle fut perçue par la vue ou le toucher. C'est là tout ce que je puis entendre par des expressions telles que celles-là. Car, quant à ce que l'on dit de l'existence absolue de choses non pensantes, sans aucun rapport avec le fait qu'elles soient perçues, cela semble parfaitement inintelligible. L'*esse* [être] de ces choses-là est leur *percipi* [être perçu] ; et il n'est pas possible qu'elles aient une existence quelconque en dehors des esprits ou des choses pensantes qui les perçoivent.

Il faut toutefois remarquer que, pour Berkeley, c'est Dieu lui-même qui met ces idées ou ces perceptions dans notre esprit, (ce qui n'est pas sans rappeler la théorie augustinienne de l'illumination divine), et que celui-ci, aussi bien que Dieu, existe en soi. D'ailleurs, Berkeley ne qualifiait sa doctrine d'idéalisme, mais bien d'*immatérialisme*. Or, à cet idéalisme qu'il qualifiait d'*empirique*, Kant opposa son idéalisme transcendantal des phénomènes, par quoi il entendait « la doctrine d'après laquelle nous les considérons dans leur ensemble comme des représentations, et non comme des choses en soi »⁹². Mais il faut souligner que Kant ne rejetait pas l'*existence* de choses en soi :

L'idéalisme consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'autres êtres que des êtres pensants [...]. Moi, je dis, au contraire : des objets nous sont donnés, objets de nos sens et extérieurs à nous, mais nous ne savons

⁹² I. Kant, *Critique de la raison pure* (trad. Trémesaygues et Pacaud), Paris, PUF, 1967, p. 299.

rien de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'ils produisent en nous en affectant nos sens⁹³.

En fait, l'expression d'*idéalisme subjectif* fut forgée (comme celle d'*idéalisme objectif*) par Schelling pour caractériser la doctrine du philosophe post-kantien Johann-Gottlieb Fichte (1762-1814), en opposition à sa propre doctrine. Pour Fichte, en effet, il n'existait pas d'autre principe ni d'autre réalité que le *Moi* (non pas empirique, mais transcendantal) qui « pose originellement simplement son propre être » et qui, en même temps, « oppose dans le *Moi* un Non-*Moi* divisible [le monde extérieur] au *Moi* divisible », car « le *Moi* ne se pose qu'en s'opposant un Non-*Moi* ». Autrement dit, pour lui, le *Moi* n'était autre que le créateur du monde. Fichte lui-même appelait sa doctrine *égoïsme transcendantal*.

Enfin, Hegel présenta son propre système, baptisé *idéalisme absolu*, comme la synthèse de la thèse représentée par l'idéalisme subjectif de Fichte et de l'antithèse incarnée par l'idéalisme objectif de Schelling. D'après Hegel, en effet, tout dérive de l'Idée pure et indéterminée (thèse), qui se détermine en se s'extériorisant dans la nature (antithèse), laquelle s'intériorise en retour dans l'Idée absolue ou Esprit (*Geist*) (synthèse).

Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e, les néo-hégéliens britanniques (Bradley, Bosanquet, McTaggart) et italiens (Benedetto Croce [1866-1952], Giovanni Gentile [1875-1944]) furent de grands idéalistes, à la pensée souvent audacieuse et très originale. En France et à la même époque, l'idéalisme fut aussi brillamment illustré par Octave Hamelin (1856-1907), qui qualifiait son système d'*idéalisme synthétique*, ainsi que par Charles Renouvier, qui professait un *idéalisme relatif* et qui affirmait que tout est apparence apparaissant à une apparence, car « le sujet matériel pur est une fiction scientifique », et surtout par Léon Brunschvicg (1869-1944), dont l'*idéalisme critique* consistait à dire que, l'être étant contenu tout entier dans la copule de nos jugements, « l'homme ne peut s'évader du circuit de ses propres jugements »⁹⁴, de sorte que rien n'existe en dehors de sa pensée : l'être, les objets, le monde sont « des produits authentiques de l'esprit humain »⁹⁵. À cet égard, on peut dire que les diverses espèces de dualisme métaphysique que nous avons vues plus haut représentent des tentatives de dépasser l'antinomie entre cet idéalisme radical et le matérialisme absolu des réductionnistes, qui ramènent toute la vie psychique à la matière. Une place à part doit cependant être faite à l'*idéalisme existentiel* de René Le Senne (1882-1954), l'un des promoteurs du courant de la *Philosophie de l'esprit* en France et aussi l'un des plus grands philosophes du XX^e siècle.

5. Utilitaristes, formalistes et naturalistes en éthique

Le problème fondamental de l'éthique est celui de la détermination du principe de nos actions morales. Selon les utilitaristes, ce principe réside dans l'utilité, qui est comprise le plus souvent comme ce qui procure les plaisirs les plus nombreux et les plus intenses. En ce sens, l'utilitarisme a été fort bien défini par un de ses plus chauds partisans, John Stuart Mill, dans les termes suivants

La doctrine qui prend pour fondement de la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur, soutient que les actions sont bonnes dans la mesure où elles tendent à augmenter le bonheur, mauvaises en tant qu'elles tendent à en produire le contraire. Par bonheur, on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par son contraire, la douleur et l'absence de plaisir⁹⁶.

⁹³ I. Kant, *Prolegomènes...*, § 13.

⁹⁴ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), II, p. 782.

⁹⁵ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 115.

⁹⁶ J.S. Mill, *L'utilitarisme*, chap. II, § 4.

Comme on le voit, cet utilitarisme se ramène donc, en définitive, à l'hédonisme⁹⁷, qui est la doctrine selon laquelle le plaisir est le seul bien ou, du moins le bien principal. L'hédonisme a été défendu, dès l'antiquité, par les philosophes de l'École de Cyrène, ainsi que par les Épicuriens. Cependant, alors que les Cyrénaïques ne comprenaient le plaisir qu'au sens de la jouissance présente, individuelle et corporelle, Épicure et ses disciples l'entendaient autant, pour ne pas dire plus, au sens du plaisir « en repos », consistant dans l'ataraxie (l'absence de troubles et de craintes dans l'âme et de douleurs dans le corps), qu'au sens du plaisir « en mouvement » (les explosions de joie et de gaieté), et ils affirmaient également que les plaisirs de l'âme étaient nettement supérieurs à ceux du corps. Dans la suite de l'histoire de la philosophie, la plupart des utilitaristes et même des hédonistes ont pris soin d'expliquer que leur doctrine n'avait pas conséquence l'égoïsme (la recherche exclusive du plaisir individuel) ni le sensualisme au sens vulgaire du terme (la seule pratique des plaisirs sensuels). C'est ainsi que Jeremy Bentham (1748-1832) montrait que, comme les plaisirs de chacun dépendent en grande partie d'autrui, il est raisonnable de chercher à procurer aussi aux autres du plaisir, de manière à en avoir plus pour soi-même, la formule de cette morale étant : « Le plus grand bonheur du plus grand nombre ». En revanche, Bentham s'en tenait à une conception purement *quantitative* des plaisirs, niant toute différence qualitative entre eux. C'est pourquoi, selon ses propres dires, sa morale utilitariste n'était finalement rien d'autre qu'une « arithmétique des plaisirs », plaisirs dont il déterminait la *quantité* en tenant compte tout à la fois de leur durée, de leur intensité, de leur certitude, de leur proximité, de leur fécondité et de leur étendue (c.-à-d. du nombre d'individus pouvant en jouir, un plaisir collectif étant plus grand qu'un plaisir individuel). Et à ceux qui lui objectaient que les plaisirs ne sauraient être comparés seulement par la quantité, parce qu'ils sont hétérogènes, il répondait en invoquant l'existence d'un « thermomètre moral », qui n'était autre que l'argent (« Combien d'argent donneriez-vous pour acheter tel ou tel plaisir ? »)... John Stuart Mill, pour sa part, s'efforça de dépasser cette morale quelque peu grossière de commerçants en tenant compte, précisément, de la *qualité* des plaisirs et en distinguant ainsi des plaisirs bas et des plaisirs nobles, parce que, disait-il, de l'aveu même de ceux qui ont fait l'expérience des différents plaisirs, « il vaut mieux être un Socrate mécontent qu'un porcelet repu... »⁹⁸ En outre, il remplaça le critère de l'intérêt personnel, où en était resté Bentham, par celui de l'intérêt général :

Le bonheur qui est le critérium utilitaire de ce qui est bien dans la conduite n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous les intéressés. Entre le propre bonheur de l'individu et celui des autres, l'utilitarisme exige que l'individu soit aussi strictement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant⁹⁹.

En fin de compte, cet utilitarisme social ou altruiste n'était pas donc aussi éloigné qu'on pourrait le croire de la morale évangélique...

En plus des penseurs que nous venons d'évoquer, on peut aussi, en un certain sens, rattacher à l'utilitarisme les conceptions morales de Hobbes et du philosophe évolutionniste anglais Herbert Spencer (1820-1903).

Aux antipodes de l'utilitarisme se situe le formalisme éthique, qui est la doctrine selon laquelle la valeur morale d'une action ne vient pas de sa matière (c.-à-d. de ce qu'on fait) ou de ses résultats, mais uniquement de sa forme (c.-à-d. de l'intention qui l'anime). Le représentant principal et le plus fameux de cette doctrine fut Kant, qui la développa dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et sa *Critique de la raison pratique* (1788). On peut la résumer

⁹⁷ Du grec *hJdonhv*, « plaisir ».

⁹⁸ J.S. Mill, *L'utilitarisme*, chap. II.

⁹⁹ *Ibid.*, 31.

comme suit. Étant donné que le devoir s'impose à la conscience morale comme un impératif catégorique, c.-à-d. inconditionnel, on doit l'accomplir pour la seule raison que c'est le devoir, sans le faire dépendre d'aucun motif extrinsèque, tel que le plaisir, l'intérêt ou même le bonheur personnel, comme si l'on disait : « Fais-le si ça te fait plaisir, ou si tu y trouves ton intérêt, ou si ça peut te rendre heureux ». Car ce que nous dit la loi morale, c'est : « Fais-le, parce que tu *dois* le faire ». C'est donc bien l'intention (la forme) de l'acte qui en fait la valeur morale, et non ses fins matérielles. Cette intention d'accomplir son devoir uniquement par respect du devoir est ce que Kant appelait la *bonne volonté*.

Alors que les débats de la philosophie morale de l'époque contemporaine ont été surtout dominés par l'opposition entre formalistes et utilitaristes, il faut encore mentionner une doctrine morale qui était largement répandue dans l'antiquité et au moyen âge, et qui a provoqué ces dernières années un vif regain d'intérêt. Il s'agit du *naturalisme*, compris comme la doctrine selon laquelle le fondement de la morale consiste dans la nature humaine. Dans l'antiquité, ce courant fut principalement illustré par Aristote, qui partait de la constatation suivante : tout le monde, ou presque, est d'accord pour dire que le bien suprême de l'homme, c.-à-d. ce vers quoi tendent en fin de compte toutes ses activités, tous ses travaux, toutes ses recherches intellectuelles et tous ses choix, c'est le bonheur. Mais l'accord cesse dès qu'il s'agit de préciser quelle est la nature de ce bonheur. En effet, la plupart des gens croient qu'il réside dans le plaisir ou dans l'argent (c'est aussi l'opinion, nous l'avons vu, des philosophes utilitaristes) ; d'autres, déjà moins nombreux, estiment qu'il consiste plutôt dans la gloire et les honneurs que procurent les succès politiques et mondains ; quelques-uns enfin, plus rares encore, pensent qu'il se trouve dans l'étude et la contemplation intellectuelle du monde et de ses causes, en particulier de la cause première, qui n'est autre que Dieu¹⁰⁰. Ce sont évidemment ces derniers qui ont raison. Car cette contemplation est l'activité spécifique de notre intellect, lequel est par nature la faculté qui a pour tâche de nous diriger, la faculté aussi qui possède la connaissance de ce qui est noble et divin (le Premier Moteur), la faculté enfin qui est elle-même la partie la plus divine de notre être et qui, comme telle, représente notre vraie nature, celle qui nous distingue des autres animaux et fait de nous des hommes¹⁰¹. Pour Aristote, tous nos actes, toutes les actions, recherches et décisions de notre vie devaient ainsi avoir pour but ultime cette contemplation intellectuelle, qui était selon lui la vocation propre de l'homme.

Cet idéal moral fut repris, dans l'ensemble, par les philosophes néoplatoniciens de la fin de l'antiquité et les penseurs chrétiens du moyen âge, qui mirent davantage en avant la dimension mystique de la contemplation, alors qu'Aristote avait plutôt envisagé celle-ci sous la forme de la recherche intellectuelle de l'homme de science (sans que la mystique en fût tout à fait absente).

¹⁰⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 2-3.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, X, 7.