

B  
20.5  
UL  
2006  
J62  
C:2

CHRISTIAN JOBIN

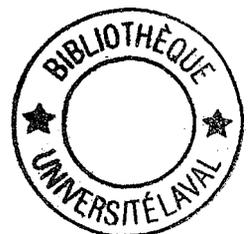
**LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE DE L'HOMME  
ET LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ**

Mémoire présenté  
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval  
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie  
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC

JANVIER 2006

© Christian Jobin, 2006



## RÉSUMÉ

La possibilité du mensonge, de l'erreur et de l'ignorance doit nous conduire à définir la vérité comme l'adéquation du sujet à l'objet, car c'est par le concours de trois facultés propres au sujet, à savoir la volonté, la raison et la conscience, que ceux-ci sont possibles. Or cette adéquation n'est possible que lorsque le mouvement qui anime l'objet est nécessaire. Les Grecs, et plus particulièrement Aristote, n'ont pu toutefois se représenter qu'un mouvement contingent, ce qui les a conduit à dissocier le mouvement de la connaissance. La découverte du principe d'inertie, rendue possible par la révolution de la science moderne, a cependant permis de découvrir un mouvement nécessaire, ce qui a contribué à réconcilier le mouvement et la connaissance. C'est d'ailleurs en se limitant à l'étude de tels objets que les sciences de la nature sont arrivées à incarner la méthode par excellence pour atteindre la vérité. Lorsqu'on tente d'appliquer cette méthode à l'étude de l'homme, un problème se pose qui est celui de la liberté, car celle-ci se traduit par un mouvement non pas nécessaire, mais contingent. C'est en effet au moyen des trois facultés évoquées que la liberté rend l'homme imprévisible et incommensurable, car la volonté pose les fins, la raison détermine les moyens et la conscience réalise l'unité de la fin et des moyens.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	I
TABLE DES MATIÈRES.....	II
INTRODUCTION.....	1

### PREMIÈRE PARTIE LE MOUVEMENT ET LA CONNAISSANCE

CHAPITRE I : LA DÉFINITION DE LA VÉRITÉ.....	7
1.1 Le problème du lieu de la vérité.....	9
1.2 Le mensonge.....	13
1.3 L'erreur.....	16
1.4 L'ignorance.....	22
CHAPITRE II : LE MOUVEMENT ET LA CONTINGENCE CHEZ ARISTOTE.....	29
2.1 Les sources de la conception aristotélicienne du mouvement.....	30
2.2 La science selon Aristote.....	36
2.3 Le problème de la substance.....	39
2.4 Le mouvement local et le premier moteur immobile.....	43
CHAPITRE III : LE MOUVEMENT ET LA NÉCESSITÉ DANS LA SCIENCE MODERNE.....	48
3.1 La destruction du cosmos.....	50
3.2 La géométrisation de l'espace.....	54
3.3 Le principe d'inertie.....	57
3.4 La méthode expérimentale et l'adéquation de la pensée et du mouvement.....	61
CHAPITRE IV : LES CRITÈRES DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE : LA PRÉVISION ET LA MESURE.....	69
4.1 Les sources de la prévision scientifique.....	70
4.2 La prophétie et l'astrologie.....	78
4.3 La prévision et la science.....	83
4.4 La science contemporaine et le déterminisme statistique.....	88

DEUXIÈME PARTIE  
LE MOUVEMENT ET LA LIBERTÉ

CHAPITRE V :	LA VOLONTÉ ET LA FIN.....	95
5.1	Les sources du concept de volonté chez Aristote.....	101
5.2	Le problème de l'existence du mal et la volonté chez Augustin.....	108
5.3	Descartes et la puissance infinie de la volonté : le problème du bien.....	112
5.4	Kant et l'autonomie de la volonté.....	117
5.5	Le temps discontinu de la volonté : le projet et la création.....	123
CHAPITRE VI :	LA RAISON ET LES MOYENS.....	128
6.1	La naissance de la raison chez les Présocratiques : le rôle des opposés.....	130
6.2	Les procédés de la dialectique : l'analyse et la synthèse.....	137
6.3	La raison pratique et la délibération.....	140
6.4	La raison et l'adaptation au futur : la passion, l'habitude et le jugement.....	145
CHAPITRE VII :	LA CONSCIENCE ET L'UNITÉ TEMPORELLE DE LA FIN ET DES MOYENS.....	149
7.1	La conscience et le temps chez Augustin : du temps du monde au temps vécu.....	152
7.2	La conscience et le temps chez Husserl : du temps vécu au temps du monde.....	156
7.3	La conscience morale et le temps.....	163
7.4	Le problème moral de la fin et des moyens.....	169
CHAPITRE VIII :	LA « LIBRE VÉRITÉ » CHEZ HEGEL.....	177
8.1	Les exigences de la vérité.....	178
8.2	Les sources de la liberté hégélienne : le désir, la conscience et la raison.....	194
8.3	La volonté et l'effectivité : la volonté naturelle, réfléchissante et libre.....	208
8.4	La liberté et le primat de l'avenir.....	220
8.5	La vérité et le primat du passé.....	228
8.6	Le problème de l'histoire de la philosophie : le temps et l'éternité.....	241
CONCLUSION.....		258
BIBLIOGRAPHIE.....		268

## INTRODUCTION

« L'utilité est la grande idole de l'époque; elle demande que toutes les forces lui soient asservies et que tous les talents lui rendent hommage ».

Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, II, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier, 1943, p. 89.

« Tous les hommes désirent naturellement savoir »<sup>1</sup>, écrit Aristote, mais tous les hommes désirent également être libres, pourrions-nous ajouter. On a rarement cherché, dans l'histoire de la philosophie, à confronter ces deux désirs fondamentaux de l'homme : savoir et être libre. Car, bien que ces deux thèmes occupent une part plus qu'importante de la recherche philosophique, ceux-ci sont souvent traités indépendamment l'un de l'autre, comme si la complexité de chacun de ces thèmes ne pouvait être embrassée d'un seul coup. Il peut paraître en ce sens ambitieux de vouloir traiter, dans une si courte étude, de deux sujets aussi vastes. Mais on nous pardonnera en notant que notre ambition, en l'occurrence, n'est évidemment pas d'épuiser chacun de ces thèmes, mais seulement de les confronter, c'est-à-dire de les examiner à l'endroit précis où ils se rejoignent. Ainsi, il en va du savoir et de la liberté comme de deux lignes infinies qui se rejoignent. Bien qu'il soit impossible de les parcourir toutes deux intégralement, il est cependant possible de s'arrêter à leur croisée et de les examiner au point précis où elles se rencontrent.

---

1. Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21, trad. Tricot. Toutes les citations seront extraites de cette édition. Nous abrègerons désormais en *Mét.*

L'entreprise d'une étude approfondie du thème du savoir apparaît d'autant plus impossible que l'histoire récente témoigne d'un accroissement sans précédent des diverses connaissances, accroissement qui n'est pas étranger aux formidables développements de la science au cours du dernier siècle. On l'a noté avec raison : « Depuis plus d'un siècle, le secteur de l'activité scientifique a connu une telle croissance à l'intérieur de l'espace culturel ambiant qu'il semble se substituer à l'ensemble de la culture »<sup>2</sup>. Or l'un des effets de cet accroissement, c'est que la science tend à s'appropriier jusqu'au privilège d'incarner la vérité elle-même, de telle manière que science et vérité sont presque devenues des synonymes. On dit aujourd'hui en effet : « il est scientifiquement démontré que... » de la même manière qu'on dirait : « il est vrai que... » et le recours à une preuve « scientifique » fait généralement taire le doute lors d'une discussion. Ce prestige de la science est d'ailleurs compréhensible, car aucune autre discipline n'est aussi efficace ni ne permet de la sorte l'amélioration de nos conditions de vie. L'utilité de la science ne saurait donc être remise en cause, car elle est à l'origine des nombreux progrès techniques qui ont marqué ce dernier siècle, augmente notre espérance de vie et nous libère de nombreux travaux éreintants qui étaient le lot quotidien de nos ancêtres.

Alors que la science triomphe, ce qu'on appelle maladroitement les « sciences humaines » se trouvent, de leur côté, dans une situation difficile. Souffrant de la comparaison avec les sciences exactes, celles-ci cherchent encore quelle est leur véritable utilité, car elles n'arrivent pas à produire des connaissances aussi indubitables que ne le font les sciences exactes. Et c'est cette comparaison qui donne du relief à la situation des sciences humaines et qui ajoute encore à leur discrédit. Allan Bloom l'a remarqué avec justesse : « Les sciences humaines n'ont pas été reconnues par les sciences exactes et n'ont pas obtenu de siège à la cour : elles ne font que singer les sciences. Et les lettres sont apparues de leur côté comme un magasin d'antiquités, plein d'objets disparates, hétéroclites, poussiéreux et moisis, et dont les affaires vont de plus en plus mal »<sup>3</sup>. Les sciences étant devenues le paradigme de la vérité et de l'utilité, on comprend donc pourquoi les sciences humaines souffrent d'une telle déconsidération, car elles n'arrivent

---

2. UNESCO, *Les sciences et la diversité des cultures*, Paris, PUF, 1974, p. 15.

3. Allan Bloom, *L'âme désarmée*, trad. Paul Alexandre, Montréal, Guérin littérature, 1987, p. 303-

à produire aucun de ces deux éléments essentiels, n'étant ni assurées dans les connaissances qu'elles produisent, ni certaines de leur utilité.

Or on a souvent tendance, pour amoindrir ce discrédit qu'on jette sur les sciences humaines, à tenter de ramener les sciences exactes au niveau des sciences humaines et à insister sur leur caractère parfois faillible. On invoque, par exemple, le processus tâtonnant de la recherche scientifique, son évolution dans l'histoire qui rend aujourd'hui désuètes certaines conclusions qui paraissaient jadis indubitables, les récentes transformations de la physique quantique qui bouleversent notre conception du mouvement, le caractère naïf d'une conception positiviste de la science, etc. Toutefois, on remarque que ces critiques n'ont nullement ébranlé la science. Celle-ci conserve la même assurance, continue d'accroître son empire et ne perd rien de son prestige. Par surcroît, son efficacité ne cesse de se traduire par un progrès de la technique et de la technologie et ce, malgré les critiques qui lui sont adressées. Par conséquent, on peut se demander si ce n'est pas seulement pour justifier leur existence que les sciences humaines sont ainsi amenées à vouloir mettre en doute l'efficacité des sciences exactes et la validité des connaissances qu'elles sont à même de produire.

À l'opposé, on accuse souvent les sciences humaines d'incompétence. Si celles-ci ne peuvent produire des connaissances aussi indubitables que celles que peuvent produire les sciences exactes, ce serait en raison d'un manque de rigueur de leur part. Le qualificatif de « sciences molles » qu'on emploie parfois dans les universités pour désigner les sciences humaines et qu'on oppose aux « sciences dures » que sont les sciences exactes traduit ce jugement de valeur péjoratif à l'endroit des sciences humaines et suggère implicitement que les sciences humaines devraient faire preuve de plus de rigueur. Cette situation est d'ailleurs bien décrite par Hans Jonas lorsqu'il écrit :

On entend souvent dire aujourd'hui que le progrès éthique n'a pas emboîté le pas au progrès intellectuel, c'est-à-dire au progrès scientifique-technique et qu'à l'intérieur même du progrès intellectuel le savoir au sujet de l'homme, de la société et de l'histoire est resté en deçà de celui relatif à la nature; et que ces deux lacunes doivent être comblées par un rattrapage correspondant dans les domaines arriérés afin que l'homme se rattrape pour ainsi dire lui-même et qu'il achève son progrès jusqu'ici unilatéral qui avait fait négliger l'autre côté<sup>4</sup>.

---

4. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. Jean Greisch. Paris, Cerf, 1991, p. 219-220.

Or si les sciences humaines n'ont pas été à même de contribuer au progrès intellectuel de manière aussi efficace que les sciences exactes, ce n'est certainement pas parce qu'elles ont ignoré les méthodes qui ont fait la fortune des sciences exactes. Depuis Descartes au moins, le positivisme ou le scientisme constitue en effet une tentation constante tant pour la philosophie que pour les autres sciences humaines. Malgré le caractère naïf ou péjoratif que peuvent prendre parfois ces qualificatifs de positivistes ou de scientifiques, l'appel à la scientificité d'une théorie constitue encore aujourd'hui un paradigme dont le charme opère toujours. Il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer l'influence que possède la psychologie et les disciplines qui lui sont connexes en Occident, discipline qui occupe une place similaire au sein des sciences humaines à celle qu'occupe la physique au sein des sciences exactes. Heidegger a d'ailleurs bien vu le rapport étroit qui existe entre la survie du positivisme et le prestige dont jouit la psychologie à l'heure actuelle lorsqu'il écrit : « Le naturalisme pris au sens d'une explication biologique ou même mécanique de l'esprit n'est qu'une suite du positivisme. Même là où le naturalisme est écarté, même là où il n'apparaît pas du tout, rien ne garantit pour autant que le positivisme soit dépassé. Bien au contraire celui-ci ne s'est vraiment déployé que sous la figure de la psychologie [et] entraîne [l'homme] dans une psychologisation de toute réalité spirituelle »<sup>5</sup>.

On voit donc que si les difficultés actuelles des sciences humaines s'expliquaient seulement par l'incompétence du sujet, ces difficultés auraient cessées au moment même où les sciences humaines ont choisi de recourir aux méthodes qui ont fait le succès de la science. Ainsi, plutôt que de questionner la compétence ou l'incompétence du sujet, ne serait-il pas plus pertinent de s'interroger non sur la qualité des méthodes employées par le sujet, mais plutôt sur la nature de l'objet propre à chacune de ces disciplines? Car on remarque en effet que les sciences humaines se distinguent des sciences exactes essentiellement parce qu'elles s'intéressent à un objet différent : l'homme. Allan Bloom l'a bien vu :

---

5. Martin Heidegger, *La « phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p. 204.

Car les sciences exactes s'arrêtent à l'homme, le seul être qui se situe hors de leur compétence. Plus exactement, elles ont leurs limites là où commencent cette partie ou cet aspect de l'homme qui n'est pas le corps, quel que puisse être cet aspect ou cette partie. Tout ce qui est humain, tout ce qui est pour nous objet de préoccupation, se situe en dehors des sciences exactes. Et cela devrait poser un problème à ces disciplines, mais tel n'est apparemment pas le cas. En tout cas, ce qui constitue certainement un problème pour tout le monde, c'est le fait que nous ne savons pas ce qu'est cette « chose », que nous ne pouvons même pas nous mettre d'accord pour donner un nom à ce fragment irréductible de l'homme qui n'est pas le corps. Pourtant, en un certain sens et d'une certaine façon, c'est cette réalité fugitive, cet aspect insaisissable qui est la cause de la science, et de la société, et de la culture, et de la politique, et de l'économie, et de la poésie, et de la musique<sup>6</sup>.

Ainsi, une fois admis le fait que les difficultés des sciences humaines s'expliquent non par l'incompétence du sujet, mais par la nature de l'objet, il y a lieu de se demander ce qui, chez l'homme, pose un obstacle à une connaissance de type scientifique. Pour répondre à cette question, il nous faudra d'abord examiner comment fonctionne la science et quels sont les critères qui nous permettent de conclure en la scientificité d'une affirmation. Pour ce faire, nous tenterons d'abord de nous entendre sur une définition générale de la vérité applicable aussi bien aux sciences exactes qu'aux sciences humaines, car il nous faut reconnaître que l'appropriation progressive de la vérité par la science ne doit pas être dénuée de toute pertinence sans quoi cette appropriation ne pourrait s'expliquer d'aucune manière. Une fois cette définition posée et admise, nous examinerons ensuite de quelle manière l'objet propre de la science répond à cette définition de la vérité, ce qui nous permettra ensuite de dégager les critères qui nous font lier si étroitement la science et la vérité. Dans une seconde partie de notre étude, nous nous attacherons ensuite à cet objet particulier qu'est l'homme et tenterons de cerner ce qui, chez lui, pose un obstacle à une connaissance de type scientifique. Pour ce faire, nous examinerons plus particulièrement comment le concours des trois facultés que sont la volonté, la raison et la conscience empêche l'homme de constituer un objet digne de la connaissance scientifique. Enfin, nous rapprocherons ces deux thèmes du savoir et de la liberté et tenterons de voir si ceux-ci sont conciliables, c'est-à-dire si une connaissance d'un objet libre est possible.

---

6. Bloom, *op. cit.*, p. 301-302.

PREMIÈRE PARTIE

LE MOUVEMENT ET LA CONNAISSANCE

## CHAPITRE I

### LA DÉFINITION DE LA VÉRITÉ

« Si, comme la vérité, le mensonge n'avait qu'un visage, nous serions en meilleurs termes, car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que dirait le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini. [...] Mille routes dévient du blanc [*du centre de la cible*], une y va ».

Montaigne, *Les Essais*, I, 9, « Des menteurs »,  
éd. Claude Pinganaud, Paris, Arlea, 2002, p. 35.

La définition classique de la vérité, telle que formulée par Thomas d'Aquin dans le *De Veritate* est « l'adéquation de la chose et de la pensée (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*) »<sup>7</sup>. Cette définition, on le sait, n'a pas reçu une adhésion unanime au cours de l'histoire de la philosophie. Prenant sa source dans le concept d'ὁμοίωσις chez Platon, élaborée ensuite par Aristote, cette définition de la vérité deviendra vite un lieu commun de la philosophie scolastique jusqu'à ce qu'elle soit radicalement remise en cause par la révolution copernicienne de Kant puis, plus tard, par la philosophie analytique et par le développement de la théorie sémantique. Pourtant, malgré les nombreuses critiques dont elle a été l'objet, cette définition continue, malgré tout, de rallier le sens commun. Comme le note Heidegger, « La caractérisation de la vérité comme "accord", adaequatio, ὁμοίωσις est certes très générale et vide. Elle doit pourtant détenir quelque légitimité puisque, malgré toute la variété des interprétations de la connaissance qui doit recevoir ce prédicat privilégié, elle réussit à se maintenir »<sup>8</sup>. Par conséquent, même si nous

---

7. Thomas d'Aquin, *Première question disputée : la vérité (De Veritate)*, trad. Christian Brouwer et Marc Peeters légèrement modifiée, Paris, Vrin, 2002, p. 53.

8. Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 44, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 161. Toutes les citations de *Être et Temps* seront tirées de cette édition.

n'ignorons pas les difficultés qu'une telle définition de la vérité peut présenter, nous considérerons celle-ci comme un point de départ obligé de notre recherche, étant donné l'importance qu'elle a occupé dans l'histoire de la philosophie.

La première chose que l'on doit remarquer à propos de cette définition de la vérité, c'est qu'elle contient un présupposé fondamental, à savoir l'idée d'une *inadéquation* originelle entre la chose et la pensée. Si en effet, la pensée et la chose étaient originellement *adéquates* entre elles, la recherche même d'une *adéquation* de la chose et de la pensée serait non seulement absurde, mais totalement inutile. La pensée et la chose seraient, selon cette hypothèse, éternellement unies l'une à l'autre et toute possibilité d'*accord* ou de *désaccord* s'en trouverait par là même neutralisée par avance. Le fait même que soit possible une *adéquation* ou une *inadéquation* entre la chose et la pensée doit donc nous conduire à établir une certaine distance originelle entre la chose et la pensée ou, du moins, une certaine *indépendance* de l'une par rapport à l'autre.

Cela étant posé, une question fondamentale jaillit : est-ce la pensée qui doit se rendre adéquate à la chose ou est-ce la chose qui doit se rendre adéquate à la pensée? Car la définition de la vérité rapportée par Thomas d'Aquin demeure neutre face à cette question, précisant seulement que la vérité est l'adéquation de la chose *et* de la pensée (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*) et non que la vérité est l'adéquation de la chose à la pensée (*Veritas est adaequatio rei ad intellectum*) ou qu'elle est l'adéquation de la pensée à la chose (*Veritas est adaequatio intellectus ad rem*). Ces deux possibilités sont d'ailleurs signalées par Heidegger lorsqu'il écrit : « *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Cela peut signifier : la vérité est l'adéquation de la chose à la connaissance. Mais cela peut s'entendre aussi : la vérité est l'adéquation de la connaissance à la chose »<sup>9</sup>. Il y a donc lieu, tout d'abord, d'examiner ce problème de l'ordre de l'adéquation, c'est-à-dire du lieu de la vérité.

---

9. Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité*, in *Questions I*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1968, p. 165.

## 1.1 Le problème du lieu de la vérité

Ce problème du lieu de la vérité a été examiné, pour la première fois, de manière approfondie par Aristote. Celui-ci a bien vu en effet qu'il était possible d'attribuer le lieu de la vérité soit à la pensée, soit à la chose, ce qui a eu pour conséquence de faire naître une certaine ambiguïté quant à l'interprétation qu'on peut faire de la théorie aristotélicienne de la vérité. Pierre Aubenque fait d'ailleurs remarquer :

Les interprètes ont noté depuis fort longtemps une dualité de points de vue dans la conception aristotélicienne de la vérité : d'après certains textes [...], l'être comme vrai résiderait dans une liaison de la pensée [...], il serait une affection de la pensée [...]; le vrai et le faux seraient donc considérés comme des fonctions logiques du jugement. – Un autre texte, au contraire, proposerait une conception ontologique de la vérité : la liaison dans la pensée, pour être vraie, devrait exprimer une liaison dans les choses; il y aurait donc une vérité au niveau des choses [...], qui résiderait dans leur être-lié ou leur être séparé<sup>10</sup>.

Le problème du lieu de la vérité naît, chez Aristote, d'abord d'une distinction entre la *signification* et le *jugement*. Celui-ci remarque en effet que la vérité ne peut résider dans les choses, car il est tout à fait possible de tenir un discours *signifiant* à propos d'un objet totalement fictif, sans qu'il soit question encore de vérité ou de fausseté à son égard. Ainsi, « *bouc-cerf* signifie bien quelque chose, mais il n'est encore ni vrai, ni faux, à moins d'ajouter qu'*il est* ou qu'*il n'est pas* »<sup>11</sup>. Pour qu'un discours, même signifiant, prenne valeur de vérité ou de fausseté, il faut que ce discours se transforme en effet en proposition, c'est-à-dire qu'il doit comporter un jugement d'affirmation ou de négation, de liaison ou de division. Par exemple, *homme* et *blanc*, pris isolément, signifient bien quelque chose, mais il ne sont encore ni vrais ni faux, à moins que l'on porte un jugement à leur égard, c'est-à-dire que l'on affirme que *tel homme est blanc* ou que *tel homme n'est pas blanc*. Par conséquent, selon Aristote, « Le faux et le vrai [...] ne sont pas dans les choses, [...] mais dans la pensée »<sup>12</sup>, car « c'est dans la composition et

---

10. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1991, p. 165-166.

11. Aristote, *De l'interprétation*, 1, 16 a 9-18, trad. Tricot.

12. *Id.*, *Mét.*, E, 4, 1027 b 25-28.

la division que consiste le vrai et le faux »<sup>13</sup> : « la liaison et la séparation sont dans la pensée, et non dans les choses »<sup>14</sup>.

Dans d'autres textes toutefois, Aristote semble prendre le contre-pied des affirmations déjà citées et affirmer que le lieu de la vérité se situe non dans la pensée qui juge, mais dans les choses elles-mêmes. Ainsi, dans le livre Θ de la *Métaphysique*, Aristote corrige les quelques affirmations par trop péremptoires qu'il aurait pu faire ailleurs dans son œuvre :

La vérité ou la fausseté dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte que être dans le vrai, c'est penser que ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets. Quand donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux? Il faut, en effet, bien examiner ce que nous entendons par là. Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité<sup>15</sup>.

Il faut reconnaître, en effet, avec Aristote, qu'une théorie qui assignerait à la seule pensée le lieu de la vérité s'avérerait non seulement incomplète, mais ouvrirait grand la porte au subjectivisme et au relativisme de la vérité avec lesquels Aristote s'avère clairement en désaccord. S'il est vrai que la liaison et la séparation qu'opère le jugement se forme dans la pensée, il n'en découle pas pour autant que cette liaison et cette séparation soit le seul fait de la pensée. Comme le mentionne Pierre Aubenque, « il est des choses dont l'être est d'être ensemble ou de n'être pas ensemble, et c'est cet être-ensemble ou ce non-être-ensemble qui se dévoile dans la vérité du jugement, de la même façon que l'être des choses non composées se dévoile dans la vérité de la saisie (θιγγεῖν) énonciative. Parler d'une vérité des choses, c'est simplement signifier que la vérité du discours humain est toujours préfigurée ou plutôt prédonnée dans les choses, même si elle ne se dévoile qu'à l'occasion du discours que nous instituons sur elles »<sup>16</sup>.

Aristote hésite donc entre attribuer à la vérité un fondement logique (la pensée) ou un fondement ontologique (la chose). Autrement dit, bien qu'il ne le formule nullement de cette manière, Aristote suggère dans certains passages que, relativement à la vérité, c'est la chose qui doit se régler sur la pensée, et ailleurs dans son œuvre, que c'est la

13. *Id.*, *De l'interprétation*, 1, 16 a 9-18, trad. Tricot.

14. *Id.*, *Mét.*, E, 4, 1027 b 30 – 1028 a 2.

15. *Ibid.*, Θ, 10, 1051 b 1-9.

16. Aubenque, *op. cit.*, p. 167-168.

pensée qui doit se régler sur la chose. Pourtant, il semble bien, sans qu'on arrive à l'expliquer, que cette dualité de points de vue chez Aristote ait été négligée par les commentateurs et que ce soit la première hypothèse, qui situe le lieu de la vérité dans le jugement, qui ait prévalu au sein de la tradition philosophique. Or, comme le note Heidegger et comme le suggère les textes que nous avons cités, « *Aristote*, en effet, n'a jamais défendu la thèse que le "lieu" originaire de la vérité est le jugement. [...] Non seulement la thèse selon laquelle le "lieu" natif de la vérité est le jugement invoque en vain l'autorité d'*Aristote*, mais encore elle représente, en sa teneur même, une méconnaissance de la structure de la vérité »<sup>17</sup>.

Or cette thèse, selon laquelle le lieu de la vérité est la pensée, invoque à tort non seulement l'autorité d'Aristote, mais aussi, selon Heidegger, celle de Kant. Heidegger remarque en effet que « la théorie de la connaissance néo-kantienne du XIX<sup>e</sup> siècle a souvent voulu voir dans cette définition de la vérité [l'adéquation de la chose et de la pensée] l'expression d'un réalisme naïf et méthodologiquement retardataire, et elle l'a déclarée incompatible avec une problématique qui se serait imposée à travers la "révolution copernicienne" de *Kant* »<sup>18</sup>.

Prise à la lettre, la révolution copernicienne de Kant a semblé, il est vrai, rompre définitivement avec l'idée que la pensée puisse se régler sur la chose. Dans l'un des passages les plus célèbres de la *Critique de la raison pure*, Kant affirme en effet :

Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés<sup>19</sup>.

Or pour bien comprendre la conception kantienne de la vérité, la seule référence à ce passage s'avère, selon Heidegger, insuffisante. Soutenir, avec les néo-kantiens, que la révolution copernicienne a rendu totalement caduque la définition traditionnelle de la

---

17. Heidegger, *Être et Temps*, § 44, p. 167.

18. *Ibid.*, § 44, p. 160-161.

19. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1993, p. 18-19.

vérité « revient à oublier, selon lui, que Kant lui-même – ainsi que Brentano en avait fait déjà la remarque – demeure si fermement attaché à ce concept de la vérité qu’il renonce même à l’élucider »<sup>20</sup>. Et Heidegger cite à l’appui de sa thèse certains passages tirés de la logique transcendantale où Kant démontre en effet son attachement à la définition traditionnelle de la vérité. D’abord, Kant reconnaît l’inanité même d’une remise en question de la définition de la vérité : « L’ancienne et célèbre question par laquelle on prétendait pousser à bout les logiciens, en cherchant à les obliger ou à se laisser forcément surprendre dans un pitoyable diallèle ou à reconnaître leur ignorance et, par suite, la vanité de tout leur art, est celle-ci : *Qu’est-ce que la vérité?* La définition nominale de la vérité qui en fait l’accord de la connaissance avec son objet est ici admise et présupposée »<sup>21</sup>. Ensuite, il reconnaît la nécessité d’accorder à la vérité un fondement ontologique : « Si la vérité consiste dans l’accord d’une connaissance avec son objet, il faut par là même que cet objet soit distingué des autres; car une connaissance est fautive, quand elle ne concorde pas avec l’objet auquel on la rapporte, alors même qu’elle renfermerait des choses valables pour d’autres objets »<sup>22</sup>.

À la lumière de ces quelques remarques, il semble donc impossible d’invoquer l’autorité d’Aristote ou de Kant pour fonder une définition de la vérité qui serait l’adéquation de la chose à la pensée. On l’a vu, Aristote et Kant, n’ont pas cherché à faire l’économie d’un fondement ontologique nécessaire à la vérité. Bien davantage, ils ont reconnu tous deux l’importance de faire reposer celle-ci aussi bien sur un fondement *logique* que sur un fondement *ontologique*. Ainsi, définir la vérité comme l’adéquation de la pensée à la chose ne contredit nullement l’importance d’un fondement logique, mais reconnaît au contraire l’égale importance des deux pôles du sujet et de l’objet dans le concept de vérité. Or c’est essentiellement parce que l’objet est privé d’une qualité essentielle, à savoir la liberté, qu’il ne peut de lui-même se régler sur le sujet et que nous devons définir la vérité comme l’adéquation de la pensée à la chose. Cela se vérifie d’ailleurs par l’analyse des trois modes opposés à la vérité que sont le mensonge, l’erreur et l’ignorance, modes qui nous permettent de dégager les trois facultés fondamentales nécessaires à la liberté du sujet, à savoir la volonté, la raison et la conscience. Nous

---

20. Heidegger, *Être et Temps*, § 44, p. 160-161.

21. Kant, *op. cit.*, p. 80.

22. *Ibid.*, p. 81.

verrons donc que c'est par des rencontres différentes de la volonté, de la raison et de la conscience que sont possibles le mensonge, l'erreur et l'ignorance, ce qui constitue, d'une part, la confirmation de la liberté du sujet et, d'autre part, le bien-fondé d'une définition de la vérité comme adéquation de la pensée à la chose.

## 1.2 Le mensonge

Dans l'*Hippias mineur*, Platon rapporte une conversation entre Hippias et Socrate où se révèle certains traits caractéristiques du mensonge. Après avoir fait admettre à Hippias sa « compétence incontestée en matière de calculs et dans la science du calcul »<sup>23</sup>, Socrate pose à Hippias cette question :

Si l'on te demandait « 3 fois 700. Combien cela fait-il », est-ce que ce n'est pas toi qui pourrais le mieux fausser la vérité, toi qui toujours, dans les mêmes conditions, pourrais dire à ce sujet des choses fausses, quand il te plairait de fausser la vérité et de ne jamais répondre juste? Ou bien est-ce celui qui ne sait pas calculer, qui serait, plus que toi quand il te plaît, capable de fausser la vérité? N'arriverait-il pas plutôt maintes fois que cet homme qui ne sait pas, quand il voudra dire faux, au contraire dise vrai involontairement, si cela se trouve et du fait même qu'il ne sait pas, tandis que toi, toi qui sais, si toutefois il te plaisait de fausser la vérité, ce serait toujours dans les mêmes conditions que tu la fausserais?<sup>24</sup>

À travers ce dialogue entre Socrate et Hippias, Platon fait ressortir la première condition préalable au mensonge, à savoir la connaissance, du côté du menteur, de la vérité. Hippias ne peut mentir en effet sur le résultat d'une multiplication que parce qu'il est « très capable et très savant »<sup>25</sup> en matière de calcul. Inversement, celui « qui ne sait pas calculer » serait non seulement incapable de mentir en cette matière, mais il pourrait même se trouver devant une situation où « quand il voudra dire faux, au contraire dise vrai involontairement ». On voit ici ce qui distingue le menteur savant du menteur ignorant. Tous deux possèdent également la volonté de mentir, mais l'un (le menteur savant) possède les moyens d'y parvenir, alors que l'autre (le menteur ignorant) en est dépourvu. Or pour que le mensonge réussisse, les deux facultés que sont la volonté et la

---

23. Platon, *Hippias mineur*, 366c, trad. Robin.

24. *Ibid.*, 366e – 367a.

25. *Ibid.*, 366d.

raison doivent intervenir et se compléter sans quoi on aura un menteur sans mensonge ou un mensonge sans menteur.

Guy Durandin, dans *Les fondements du mensonge*, résume d'ailleurs bien les conditions nécessaires au mensonge : « 1) Le sujet qui va mentir est censé connaître la réalité qu'il se propose de cacher; 2) Le sujet a explicitement l'intention de tromper son interlocuteur, c'est-à-dire d'induire dans l'esprit de celui-ci une représentation de la réalité différente de celle qu'il tient lui-même pour vraie; 3) Enfin, et par définition même, le trompeur et le trompé sont deux personnes distinctes, et c'est parce que le trompé est censé ignorer ce que sait le trompeur que le mensonge a des chances de réussir »<sup>26</sup>. On voit ici que les deux premières conditions correspondent aux deux facultés constitutives de la liberté que sont la raison et la volonté. Quant à la troisième condition, celle-ci fait appel à une autre faculté qu'il nous reste à présenter, à savoir la conscience.

La troisième condition stipule en effet que le trompeur et le trompé doivent être « deux personnes distinctes ». Cela nous amène à devoir examiner une situation où est abolie cette distinction entre le trompeur et le trompé, situation qu'on retrouve dans le mensonge à soi-même. Selon l'auteur, cette expression recèle en elle-même une contradiction : « L'expression de mensonge à soi-même est-elle recevable? Elle comporte évidemment un aspect paradoxal : on désigne en effet habituellement sous le terme de mensonge la conduite d'un sujet qui, connaissant la vérité, s'efforce de la cacher à un autre; et l'on voit mal, au premier abord, comment le même homme pourrait tenir les deux rôles à la fois, car si le trompeur et le trompé ne font qu'un, le second sera informé, aussi bien que le premier, de la réalité que celui-ci voudrait lui dissimuler, et il ne pourra donc pas être trompé. Le projet de se tromper soi-même apparaît donc absurde »<sup>27</sup>. Afin d'examiner les rapports qui existent entre la conscience et le mensonge à soi-même, nous nous pencherons sur l'un des aspects fondamentaux de la philosophie de Jean-Paul Sartre qui se rapproche de la notion de mensonge à soi-même, à savoir ce que Sartre appelle la « mauvaise foi ».

Sartre définit d'abord la mauvaise foi comme une certaine attitude de la conscience qui, « au lieu de diriger sa négation vers le dehors la tourne vers elle-

---

26. Guy Durandin, *Les fondements du mensonge*, Paris, Flammarion, 1972, p. 242.

27. *Ibid.*, p. 195.

même »<sup>28</sup>. Et c'est, selon lui, ce retournement de la négation de la conscience vers elle-même qui distingue la mauvaise foi du mensonge à autrui et qui la rapproche par conséquent du mensonge à soi-même :

On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même. Nous accepterons volontiers que la mauvaise foi soit mensonge à soi, à condition de distinguer immédiatement le mensonge à soi du mensonge tout court. Le mensonge est une attitude négative, on en conviendra. Mais cette négation ne porte pas sur la conscience elle-même, elle ne vise que le transcendant. L'essence du mensonge implique, en effet, que le menteur soit complètement au fait de la vérité qu'il déguise. On ne ment pas sur ce qu'on ignore, on ne ment pas lorsqu'on répand une erreur dont on est soi-même dupe, on ne ment pas lorsqu'on se trompe<sup>29</sup>.

Or la difficulté de la notion sartrienne de mauvaise foi repose sur la possibilité de maintenir aussi bien la mauvaise foi que l'unité de la conscience : « Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme vérité une erreur plaisante. La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que, dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe pas ici. La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité *d'une* conscience »<sup>30</sup>. Et Sartre évacue du revers de la main toute solution qui reviendrait à rétablir une quelconque dualité, que ce soit par un recours à la notion d'inconscient ou par l'établissement d'une certaine discontinuité temporelle au sein de la conscience.

Les difficultés que rencontre Sartre dans l'élaboration de la notion de mauvaise foi nous amènent à poser le problème du rapport du mensonge et de la conscience. Si le problème de la mauvaise foi conduit à de telles apories chez Sartre, c'est parce que le mensonge à soi-même tend à abolir l'une des facultés essentielles au mensonge, à savoir la conscience. Je peux bien d'un même souffle avoir la volonté de me mentir et connaître la vérité que je désire me dissimuler, mais, pour véritablement parvenir à me mentir à moi-même, il faudra alors que ma conscience ignore, soit ma volonté qui formule le projet de me mentir, soit ma raison qui donne à ma volonté les moyens d'y parvenir. Car il faut que ce soit dans un même élan de la conscience que le menteur veuille mentir et

---

28. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 85-86.

29. *Ibid.*, p. 86.

30. *Ibid.*, p. 87.

qu'il dispose de la raison nécessaire, en l'occurrence la connaissance de la vérité, pour y parvenir. Si, en effet, le menteur projette de mentir, et perd en cours de route la connaissance de la vérité, le mensonge s'annule aussitôt. De la même manière, si ce même menteur conserve la connaissance de la vérité, mais retient sa volonté de mentir, le projet de mentir ne prendra alors même pas forme. Or la conscience peut être définie justement comme la faculté qui consiste à réaliser l'unité de la volonté qui pose les fins et de la raison qui détermine les moyens de parvenir à ces fins. Sans cette unité que réalise la conscience, nous nous retrouvons alors devant le problème que nous avons posé précédemment, à savoir celui d'un menteur sans mensonge ou d'un mensonge sans menteur. Or nous avons vu que, dans un cas comme dans l'autre, le mensonge ne saurait être pleinement réalisé sans la volonté de mentir du menteur et sans la raison, c'est-à-dire la connaissance, par le menteur, de la vérité qu'il a l'intention de dissimuler. Le mensonge à soi-même apparaît donc absurde, dans la mesure où il abolit l'unité que réalise la conscience entre la volonté et la raison, unité qui, comme on le sait, s'avère nécessaire au mensonge, ce qui fait ressortir, en définitive, l'importance, non seulement de la volonté et de la raison dans le phénomène du mensonge, mais aussi de la conscience.

### 1.3 L'erreur

Tout comme le mensonge, l'erreur résulte du concours des trois facultés liées à la liberté, à savoir la volonté, la raison et la conscience. Toutefois, à la différence du mensonge où ces trois facultés sont utilisées positivement, l'erreur résulte, quant à elle, de la privation de deux de ces facultés, à savoir la privation de la conscience et de la raison. Pour que le mensonge prenne véritablement forme, les trois facultés de la liberté doivent en effet être employées positivement : le menteur doit vouloir mentir, disposer des moyens de le faire, c'est-à-dire connaître la vérité, et unir, dans un même élan de la conscience, la fin poursuivie (la volonté de mentir) et les moyens de parvenir à cette fin (la connaissance de la vérité). Dans le phénomène de l'erreur, au contraire, celui qui se trompe veut dire la vérité, mais ne dispose pas des moyens de l'exprimer, c'est-à-dire la connaissance de la vérité. Il en résulte, par conséquent, une certaine dissonance de la

conscience, car les moyens employés ne correspondent pas à la fin poursuivie. Ainsi, dans le phénomène de l'erreur, la volonté demeure intacte, mais la raison et la conscience ne parviennent pas à jouer le rôle qui leur est dicté par cette même volonté.

Descartes, dans la *Quatrième Méditation*, a d'ailleurs bien montré ce déséquilibre de la volonté, de la raison et de la conscience dans le phénomène de l'erreur. Celui-ci est conduit à ce problème par la constatation d'un paradoxe entre l'impossibilité d'attribuer à Dieu la source d'une quelconque imperfection de la nature humaine et l'obligation de constater l'existence de cette imperfection chez l'homme. D'une part, en effet, Descartes admet que « si je tiens de Dieu tout ce que je possède, [...] je ne découvre en moi aucune cause d'erreur et de fausseté »<sup>31</sup>. Et, d'autre part, « l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs »<sup>32</sup>. Ainsi, selon Descartes, « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit; mais que, si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne dois pas étonner si je me trompe »<sup>33</sup>.

Pour résoudre ce paradoxe, Descartes fait intervenir deux facultés liées à la liberté humaine : la volonté et l'entendement : « En suite de quoi, me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs [...], je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté »<sup>34</sup>. Or la différence essentielle entre ces deux facultés réside, selon Descartes, dans le fait que la volonté, qui est la puissance du libre-arbitre, est infinie, alors que l'entendement, qui est la puissance de connaître est, quant à lui, fini. Descartes remarque en effet à propos de la volonté que, à la différence par exemple de la mémoire ou de l'imagination, celle-ci est « si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans

---

31. Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 302. Toutes les citations de l'œuvre de Descartes seront extraites de cette édition. Désormais, nous abrégons les *Méditations* en *Méd.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 304.

aucune borne »<sup>35</sup> : « Il n'y a, écrit-il, que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu »<sup>36</sup>. S'agissant de l'entendement, Descartes remarque au contraire qu'il est lui-même « une chose [...] qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup »<sup>37</sup>, ce qui l'amène à constater son caractère essentiellement fini et limité : « Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui, puisqu'en effet il est du propre de l'entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini »<sup>38</sup>.

Toutefois, selon Descartes, ni la volonté ni l'entendement, pris individuellement, ne doivent être tenus responsables de l'erreur. La volonté est en effet « très ample et très parfaite en son espèce » et relativement à l'entendement, Descartes suppose « que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut ». Quelle est alors, selon Descartes, la cause de l'erreur? Selon lui, cette cause doit être recherchée, non dans la volonté ou l'entendement considérés isolément, mais dans un désaccord entre l'une et l'autre : « D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant en soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche »<sup>39</sup>.

L'erreur se produit donc, selon Descartes, lorsque la volonté, en vertu de son caractère infini, transgresse les limites que lui impose, par sa nature même, l'entendement fini. Une volonté dénuée d'entendement ou un entendement dénué de volonté ne pourraient, par conséquent, générer d'erreur. Si, par exemple, la volonté était seule, celle-ci ne pourrait être ni dans le vrai ni dans le faux, car elle n'aurait alors aucun objet sur lequel accorder ou refuser son assentiment : « J'avoue que nous ne saurions juger de rien,

---

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 305.

37. *Ibid.*, III, p. 284.

38. *Ibid.*, IV, p. 307.

39. *Ibid.*, p. 306.

si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon»<sup>40</sup>. De la même manière, un entendement dénué de volonté ne saurait davantage se tromper ou avoir raison, car bien que disposant d'objets susceptibles de former une connaissance, aucune volonté ne pourrait se prononcer sur la véracité ou la fausseté de cette connaissance. Descartes remarque en effet que « par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification »<sup>41</sup>.

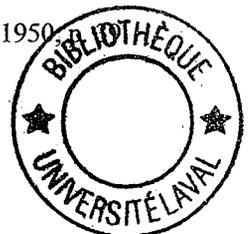
Il en va donc de l'erreur comme du mensonge. De la même manière qu'on ne pouvait concevoir un mensonge sans menteur ou un menteur sans mensonge, une erreur sans volonté serait comme une erreur sans un sujet qui se trompe et une erreur sans entendement serait un sujet qui se trompe sans erreur. La nécessité de l'intervention d'une autre faculté capable de réaliser l'unité de la volonté et de l'entendement se laisse donc deviner aisément, car sans le concours de cette autre faculté, la volonté et l'entendement demeureraient condamnés à être isolés l'une de l'autre. Or, on l'a vu, dans le mensonge, ce rôle était dévolu à la conscience. Chez Descartes cependant, la terminologie de l'époque ne lui permettait pas d'utiliser le mot « conscience » dans le sens que nous lui attribuons aujourd'hui. Geneviève Lewis fait d'ailleurs remarquer à ce propos que « les traducteurs du XVII<sup>e</sup> siècle rendent *conscientia* par des périphrases [...] précisément parce qu'avant Descartes le mot conscience n'était pas encore usité en français au sens psychologique. [...] Quoi qu'il en soit, c'est bien Descartes qui, en mettant l'accent sur cette propriété de la pensée, a introduit ou appelé le nouvel usage de ce mot dans la langue courante »<sup>42</sup>.

Même si le mot conscience n'est utilisé qu'encore timidement chez Descartes, la chose, elle, ressort clairement de l'analyse de sa philosophie. Bien qu'il n'en fasse pas mention de manière explicite, ce rôle d'unification de la volonté et de l'entendement est joué chez Descartes par le *cogito*. On le sait, Descartes ne peut en effet aborder le problème de l'erreur dans la *Quatrième Méditation* qu'après avoir levé l'incertitude quant

40. *Ibid.*, 2<sup>e</sup> réponses, p. 386.

41. *Ibid.*, IV, p. 304.

42. Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950.



à l'existence du sujet pensant. Le doute hyperbolique de Descartes, faut-il le rappeler, débute par un acquiescement à toutes les formes d'erreur que peuvent provoquer l'opinion, les sens, la mémoire, le rêve ou même l'hypothèse d'un malin génie. Descartes ne se contente pas en effet, comme les sceptiques, de suspendre son jugement face à ses incertitudes, mais il rejette en bloc et considère comme faux tout ce qui, pour lui, peut être sujet au moindre doute. Par conséquent, l'erreur est d'emblée admise par Descartes et celle-ci, peut-être plus encore que le doute, constitue le fondement sur lequel il construira par la suite toute sa philosophie.

Or ce n'est qu'après être parvenu au plus haut degré de son acquiescement à l'erreur que Descartes sera amené à découvrir la certitude du *cogito*. Évoquant l'hypothèse d'un « je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours »<sup>43</sup>, Descartes découvre qu'« il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose »<sup>44</sup>. À partir de cette observation, Descartes peut donc formuler son *cogito* : « De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »<sup>45</sup>.

De nombreux commentateurs ont relevé fort justement l'étroite parenté qui existe entre le « je pense, donc je suis » cartésien et le « si je me trompe, je suis »<sup>46</sup> d'Augustin. Il est vrai que c'est la certitude de la pensée et non pas la certitude de se tromper qui conduit Descartes à poser l'existence du sujet, car comme il l'affirme lui-même dans les *Principes*, « pour penser, il faut être »<sup>47</sup>. Toutefois, il faut remarquer que c'est la compromission à l'erreur qui permet à Descartes de parvenir à la certitude de la pensée, certitude qu'il n'aurait pu atteindre par la seule suspension de son jugement. Ainsi, il est tout à fait pertinent de rapprocher le « si je me trompe, je suis » augustinien du « je pense, donc je suis » cartésien, car les deux formules se complètent et marquent l'importance

---

43. Descartes, *Méd.*, II, p. 275.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, XXVI, trad. Catherine Salles, in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 2000, p. 458.

47. Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, 10, in *Œuvres et lettres*, p. 575.

qu'on doit accorder non pas seulement à la pensée, mais aussi à l'erreur dans l'élaboration de la certitude du sujet pensant.

On voit que Descartes, avant d'avoir exprimé son *cogito* ne se permettait pas de seulement suspendre son jugement. Ce n'est qu'après avoir établi la certitude de l'existence du sujet pensant qu'il s'autorisera à suspendre son jugement. La suspension du jugement est, chez Descartes, la voie royale qui permet de se prémunir de l'erreur : « si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé; mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois de mon libre arbitre »<sup>48</sup>. Inversement, « si j'assume ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe, même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir, et d'user mal de mon libre arbitre; car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur »<sup>49</sup>.

Pour se tromper, le sujet doit donc tout d'abord penser et c'est cette certitude de la pensée qui est proprement la conscience chez Descartes. Toutefois, la conscience peut être entendue en deux sens distincts : conscience de soi d'abord et conscience du monde extérieur ensuite. Or il va de soi que le sujet qui se trompe a conscience de lui-même lorsqu'il se trompe, car s'il n'en avait aucune conscience, il ne pourrait alors projeter sa volonté illimitée au-delà des limites prescrites par son entendement fini. L'erreur ne provient donc pas d'un défaut de la conscience de soi, mais plutôt d'un défaut de la conscience du monde extérieur. Comme l'affirme Descartes lui-même, « personne n'a la volonté de se tromper »<sup>50</sup>, ce qui peut s'entendre aussi dans le sens où « personne n'a conscience de se tromper », sans quoi l'on ne se tromperait pas. « Mais, ajoute Descartes, il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois. Car encore qu'il n'y ait personne qui veuille expressément se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il

---

48. *Id.*, *Méd.*, IV, p. 307.

49. *Ibid.*

50. *Id.*, *Principes*, 42, p. 589-590.

ne connaît pas distinctement : et même il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugements, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance »<sup>51</sup>.

Tout comme le mensonge, l'erreur provient donc du concours des trois facultés constitutives de la liberté, à savoir la volonté, l'entendement (la raison) et la conscience. Toutefois, à la différence du mensonge où le menteur doit avoir la pleine volonté et conscience de mentir ainsi que la connaissance intégrale, par sa raison, de la vérité à dissimuler, l'erreur résulte au contraire d'un déséquilibre de la volonté et de l'entendement (la raison), ce qui a pour effet de court-circuiter non la conscience de soi qui demeure nécessaire pour se tromper, mais la conscience du monde extérieur. Autrement dit, le menteur veut mentir, a conscience de mentir et dispose des moyens de mentir, alors que celui qui se trompe, ne veut pas se tromper, n'a pas conscience de se tromper et ne dispose pas des moyens de ne pas se tromper. Cependant, c'est parce que celui qui se trompe fait un usage immodéré de sa volonté qu'il en vient à commettre une erreur. Par là, l'erreur constitue un autre mode possible de la liberté de la pensée en face de la chose. Comme l'affirme fort justement Victor Brochard, « Le principe métaphysique de l'erreur est la liberté »<sup>52</sup>.

#### 1.4 L'ignorance

*A priori*, l'ignorance semble entretenir une relation plus étroite avec l'erreur qu'avec le mensonge. Nous avons vu en effet que l'erreur se produit lorsque la volonté du sujet déborde des cadres que lui permet la finitude de son entendement, c'est-à-dire du pouvoir de connaître que lui procure sa raison. À l'inverse, lorsque le sujet interdit à sa volonté de se prononcer en faveur ou non de ce que son entendement lui propose, nous dirons que ce sujet est dans l'ignorance et, plus encore, qu'il a *conscience* de son ignorance. On voit ici apparaître le rôle fondamental que joue la conscience dans le

---

51. *Ibid.*

52. Victor Brochard, *De l'erreur*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926, p. 275.

phénomène de l'ignorance. Si la raison est la faculté qui se découvre de la manière la plus nette dans le phénomène du mensonge et que la volonté est celle qui occupe la place la plus importante dans le phénomène de l'erreur, c'est la conscience qui joue un rôle déterminant dans celui de l'ignorance. Pour appuyer cette affirmation, nous prendrons l'exemple de la double ignorance qu'on oppose souvent à la simple ou à la docte ignorance.

Comment peut-on savoir qu'on ne sait pas et ne pas savoir qu'on ne sait pas? L'ignorance fait partie de ces phénomènes qui nous entraînent dans de nombreux paradoxes. Si l'on sait que l'on ne sait pas, c'est donc que l'on sait ce que l'on prétend ne pas savoir. Inversement, si l'on ne sait pas que l'on ne sait pas, il semble inutile de redoubler cette affirmation, car on pourrait se contenter d'affirmer simplement que l'on ne sait pas. Ces paradoxes sont pourtant la base sur laquelle repose une part importante de l'enseignement de Socrate qui se flatte d'être dans la simple ou docte ignorance, alors que plusieurs de ses interlocuteurs sont dans la double ignorance. Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon raconte en effet cet épisode de la vie de Socrate où ce dernier, cherchant à comprendre l'affirmation de la Pythie selon laquelle personne n'est plus sage que lui, s'en va trouver un homme politique considéré comme l'un des plus sages, Anytos, et le soumet à un examen afin d'évaluer sa sagesse. Or la conclusion que tire Socrate de sa conversation avec lui est la suivante : « Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous ne sachions ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait pas, pas davantage je ne crois que je sais! J'ai l'air, en tout cas, d'être plus sage que celui-là, au moins sur un petit point, celui précisément : que ce que je ne savais pas, je ne croyais pas non plus le savoir »<sup>53</sup>.

Socrate admet donc qu'il n'en sait pas davantage que son interlocuteur, mais qu'il s'en distingue par le fait que ce qu'il ne sait pas, il ne croit pas le savoir, alors qu'Anytos croit savoir ce qu'en réalité il ne sait pas. Ce n'est donc pas le degré de connaissance des objets eux-mêmes qui distingue Socrate d'Anytos, car ceux-ci sont aussi ignorants l'un de l'autre à l'égard du beau et du bon, mais bien la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes. Lorsque Socrate affirme qu'il sait qu'il ne sait pas, il veut signifier en effet par là : « je me connais moi-même comme étant ignorant à l'égard du beau et du bon », alors que

---

53. Platon, *Apologie de Socrate*, 21d, trad. Robin.

lorsque Anytos affirme savoir ce qu'en réalité il ne sait pas, c'est surtout sur lui-même qu'il se trompe et non simplement sur l'objet qu'il croit connaître. La double ou la docte ignorance ne sont donc possibles qu'à condition de dévier la direction de la recherche de l'objet vers le sujet. C'est là en effet la seule manière de sortir du paradoxe qui consiste à affirmer la possibilité d'un savoir d'un non savoir. Augustin l'a d'ailleurs bien montré :

Mais, de peur que quelqu'un ne nous renvoie la question dans un état encore plus difficile en posant que l'on ne peut pas plus haïr ce que l'on ignore que l'on ne peut aimer ce que l'on ignore, ne nions pas la vérité de l'objection, mais saisissons intellectuellement la différence qu'il y a à dire : « Elle [l'âme curieuse] aime savoir l'inconnu », et : « Elle aime l'inconnu »; il peut en effet arriver que l'on aime savoir l'inconnu, mais pas que l'on aime l'inconnu. Car ce n'est pas pour rien que le mot « savoir » figure ici : celui qui aime savoir l'inconnu, ce n'est pas l'inconnu qu'il aime, c'est savoir<sup>54</sup>.

Mais est-ce bien de savoir dont il est question dans la doctrine du connais-toi toi-même? Car on remarque en effet que Socrate admet, d'une part, qu'il faut se connaître soi-même et reconnaît, d'autre part, qu'il ne sait rien. Or, s'il se connaît lui-même comme ignorant tout, c'est donc dire qu'il connaît au moins une chose, c'est-à-dire lui-même, ce qui contredit l'affirmation selon laquelle il ne sait rien. On le voit, le connais-toi toi-même socratique associé à l'aveu d'ignorance absolue de Socrate contient une contradiction qu'il est nécessaire de résoudre. Pour ce faire, il nous faut recourir à une faculté autre que la raison, car c'est l'emploi répété de cette faculté à l'égard aussi bien de l'ignorance que de la connaissance qui est à la source de cette contradiction. Or cette autre faculté, c'est la conscience. Car on remarque en effet que la *connaissance* de soi auquel répond l'appel delphique s'est rapidement infléchi vers la *conscience* de soi et plus particulièrement vers la conscience de soi prise en son acception morale. Cette inflexion est d'ailleurs perceptible dès l'*Alcibiade* de Platon où Socrate confesse que « se connaître soi-même [...] c'est là ce qui constitue la sagesse morale »<sup>55</sup>. Et Léon Brunschvicg remarque en outre que « la fonction de la conscience possède dans le monde occidental un acte de naissance en règle : les *Entretiens mémorables* de Socrate »<sup>56</sup>, ce à

---

54. Augustin, *La Trinité*, X, 3, trad. Sophie Dupuy-Trudelle, in *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, catéchèse, polémique*, Paris, Gallimard, 2002, p. 514.

55. Platon, *Alcibiade*, 133c, trad. Robin.

56. Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. 1, Paris, PUF, 1953, p. 4.

quoi il ajoute : « au V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, un fait s'est produit, préparé par une merveilleuse floraison de poètes et de *physiologues*, de techniciens et de sophistes : un appel à la conscience de soi, qui devait marquer d'une empreinte désormais indélébile le cours de notre civilisation »<sup>57</sup>.

Ainsi, le paradoxe que pose Socrate en affirmant, d'une part, qu'il se connaît lui-même comme ignorant et, d'autre part, qu'il ne sait rien se résout aisément si l'on fait appel à la conscience. C'est une chose en effet d'affirmer que Socrate se connaît lui-même comme ignorant et une autre d'affirmer qu'il a conscience de son ignorance. En recourant en l'occurrence non à la raison, mais à la conscience, il devient possible de maintenir ces deux affirmations auparavant contradictoires. Ainsi, dans la mesure où Socrate affirme que la finitude et l'imperfection de sa raison le conduit à ne rien savoir, mais qu'il a conscience de ne rien savoir, la contradiction disparaît aussitôt. Car la raison et la conscience, bien qu'elles soient fort voisines, demeurent deux facultés distinctes l'une de l'autre. Nous avons montré auparavant, à travers le phénomène de l'erreur, qu'il est tout à fait possible de nous abstenir de nous prononcer à l'égard des choses que nous propose l'entendement, lorsque nous ne sommes pas assurés de la vérité de ces choses. Or non seulement la conscience de soi ne souffre pas de cette abstention, mais il est au contraire nécessaire que la conscience fasse un retour sur elle-même pour pouvoir s'abstenir de se prononcer sur ce qu'elle ignore. Si elle ne fait pas ce retour sur elle-même, la conscience tendra au contraire à se prononcer sur des choses qu'elle ne connaît pas véritablement et tombera alors dans la double ignorance. Ainsi, plus la conscience de soi s'affermirait, plus il est possible de se prémunir de la double ignorance et de demeurer dans la docte ignorance.

Or il est légitime de se demander pourquoi la docte ignorance est préférable à la double ignorance. Car un homme qui a conscience de son ignorance n'en sait pas davantage qu'un autre qui n'en a pas conscience. Toutefois, le passage de la double à la docte ignorance, c'est-à-dire de la non conscience à la conscience de son ignorance, est le premier pas nécessaire à l'acquisition de la connaissance. On remarque en effet que ce qui distingue celui qui est dans la docte ignorance de celui qui est dans la double ignorance est que ce dernier croit déjà posséder la connaissance, ce qui l'empêche de

---

57. *Ibid.*

corriger ses erreurs et d'acquérir de nouvelles connaissances. Au contraire, celui qui est dans la docte ignorance, puisqu'il a déjà pris conscience de son ignorance, est prêt à acquérir de nouvelles connaissances, car il admet par là même qu'il a tout à apprendre. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison si c'est Socrate - qui est dans la docte ignorance - qui pose les questions et que ce sont ses interlocuteurs - qui sont dans la double ignorance - qui tentent de répondre sans succès à ses questions. Gadamer l'a bien vu : « l'échec répété de l'interlocuteur montre que celui qui croit toujours en savoir plus long que les autres est en fait incapable de questionner. Pour être en mesure de questionner, il faut vouloir savoir, c'est-à-dire savoir que l'on ne sait pas »<sup>58</sup>.

On voit apparaître ici le rôle fondamental que joue la volonté dans le phénomène de l'ignorance. Si celui qui est dans la double ignorance prend conscience peu à peu de son ignorance et en vient à la reconnaître, c'est qu'il a la volonté de savoir, volonté qui ne peut être satisfaite qu'en posant des questions. Le fait même que l'on interroge manifeste d'ailleurs, non seulement la conscience de l'ignorance, mais la volonté de connaître. Des questions lâches ou non pertinentes révèlent une défaillance de la volonté quant à son désir réel de combler son ignorance. Gadamer remarque en effet à ce propos : « Contrairement à l'opinion généralement répandue, il est plus difficile de questionner que de répondre : voilà l'une des intuitions les plus précieuses que nous devons au Socrate de Platon. Quand les partenaires du dialogue socratique, en peine pour répondre aux questions embarrassantes de Socrate, veulent user des mêmes armes pour prendre l'offensive et prétendent à leur tour au rôle soi-disant avantageux de celui qui questionne, c'est alors à plus forte raison qu'ils échouent »<sup>59</sup>.

Un exemple de cette situation se trouve dans le *Gorgias* de Platon où Polos, agacé par les questions que Socrate pose à Gorgias, choisit de jouer le rôle d'interrogateur et presse Socrate de répondre lui-même à ses questions. Or il est manifeste que Polos n'est pas prêt pour ce rôle d'interrogateur. Non seulement Socrate est forcé de lui suggérer les questions qu'il devrait lui poser, mais il ne tient pas compte par surcroît des réponses que lui propose Socrate. Par exemple, suite à une question de Polos qui consiste à savoir si la rhétorique est une belle chose, Socrate se voit contraint de ramener la discussion sur

---

58. Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. Fruchon, Grondin et Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 386.

59. *Ibid.*

l'objet précis de la recherche que Polos a perdu de vue : « Voyons, Polos, sais-tu donc déjà ce qu'est à mes yeux la rhétorique, pour passer ainsi à la question suivante, celle de savoir si je ne la trouve pas belle? »<sup>60</sup>. Par conséquent, si Polos n'a pas la compétence requise pour jouer le rôle d'interrogateur, c'est qu'il ne désire pas réellement acquérir une connaissance, car il croit déjà la posséder : « Socrate : Tu prétends sans doute en savoir autant que Gorgias, n'est-il pas vrai? - Polos : Oui, certes »<sup>61</sup>.

L'analyse de l'ignorance nous permet donc de constater que la volonté et la conscience jouent un rôle majeur au sein de ce phénomène. La double et la docte ignorance ne sont possibles en effet qu'à condition de faire intervenir la conscience, conscience qui constitue le fondement sur lequel repose la distinction qu'on peut faire entre l'une et l'autre. La volonté apparaît de son côté lorsque le sujet désire combler cette ignorance et se traduit par l'importance croissante chez lui du mode interrogatif. On voit donc essentiellement que c'est la conscience qui opère le passage de la double à la docte ignorance et que c'est la volonté qui opère ensuite le passage de la docte ignorance à la simple connaissance. Or du moment qu'une connaissance entre en jeu, la raison doit s'ajouter à la volonté et à la conscience pour que l'ignorance soit renversée et puisse être remplacée par la connaissance. On voit donc que l'ignorance ne diffère pas essentiellement du mensonge ou de l'erreur quant à l'importance qu'occupent la volonté, la raison et la conscience au sein de ce phénomène.

Ainsi, l'analyse des trois modes opposés à la vérité que sont le mensonge, l'erreur et l'ignorance nous permet de découvrir l'importance qu'occupe la volonté, la raison et la conscience quant à l'aptitude du sujet à se régler ou non sur l'objet. Le seul fait qu'il soit possible de mentir, de se tromper ou d'être dans l'ignorance confirme notre définition de la vérité comme adéquation de la pensée à la chose, car c'est par le concours de trois facultés propres au sujet – et non à l'objet – que se manifestent ces trois modes opposés à la vérité. Il ne semble pas nécessaire par conséquent de chercher à démontrer la vérité de la liberté, car celle-ci se dégage de la définition de la vérité elle-même. Un homme qui

---

60. Platon, *Gorgias*, 462cd, trad. Croiset.

61. *Ibid.*, 462a.

affirmerait en ce sens qu'il n'est pas libre ne pourrait le faire qu'en vertu même de sa liberté, car s'il ment, se trompe, l'ignore ou le sait, il est libre.

## CHAPITRE II

### LE MOUVEMENT ET LA CONTINGENCE CHEZ ARISTOTE

« Évidemment, donc, s'il y a deux sortes de raison, les êtres réels aussi sont à la fois ainsi et non ainsi. Et c'est là où les conséquences d'une pareille doctrine sont le plus difficilement admissibles. [...] si ces hommes [...] professent ces doctrines sur la vérité, comment n'est-il pas naturel qu'on aborde avec découragement les problèmes de la philosophie? Poursuivre des oiseaux au vol : voilà ce que serait la recherche de la vérité ».

Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1009 b 31-40, trad. Tricot.

L'existence du mensonge, de l'erreur et de l'ignorance, qui sont des modes possibles de la liberté du sujet, nous a conduit à définir la vérité comme l'adéquation de la pensée à la chose. Toutefois, le problème de la vérité reste entier. Nous n'avons jusqu'ici qu'établi la forme que doit prendre la vérité et l'ordre dans lequel les deux termes de l'adéquation doivent prendre leur place. De plus, nous ne nous sommes intéressés pour l'instant qu'à l'un des termes de cette adéquation, la pensée ou le sujet, et pas encore à la chose ou au lien lui-même : l'adéquation. Pour que la vérité soit possible et prenne une valeur autre que formelle, il est nécessaire en effet que la pensée soit en mesure de réaliser cette adéquation, c'est-à-dire qu'elle se rende conforme à la chose. Or on constate qu'il n'est pas aisé pour la pensée de se rendre adéquate à la chose lorsque celle-ci est en mouvement. Le problème du mouvement se présente donc comme l'un des obstacles majeurs à la réalisation de la vérité.

Pour bien comprendre l'importance que représente le problème du mouvement quant à la possibilité de la vérité, il faut revenir aux Grecs qui ont posé, mieux que quiconque, les données fondamentales de ce problème. Parmi eux, c'est Aristote qui a

poussé l'analyse du mouvement le plus loin et dont l'influence s'est manifestée par la suite avec le plus de vigueur dans l'histoire de la pensée. C'est pourquoi c'est à la théorie aristotélicienne du mouvement que nous nous attarderons maintenant. Ainsi, les termes génériques employés par Aristote pour nommer ce qu'en français nous désignons par « mouvement », « changement » et « devenir » sont κίνησις (mouvement), μεταβολή (changement) et γένεσις (devenir). Toutefois, de l'aveu même de l'un des plus récents traducteurs de la *Physique*, Pierre Pellegrin, « le vocabulaire qu'il [Aristote] emploie est [...] d'une désespérante ambiguïté »<sup>62</sup>. Ces trois termes (κίνησις, μεταβολή, γένεσις) sont en effet employés par Aristote parfois comme des synonymes, parfois comme des genres, dont les autres seraient les espèces. De plus, la signification que l'on attribue à chacun de ces termes français ne renvoie pas directement à leur équivalent grec. Par exemple, comme le remarque Rémy Brague, « ce qui *nous* vient spontanément à l'esprit ne coïncide pas avec ce qu'Aristote mettait sous le terme de "mouvement", et nous avons ici à faire un effort pour nous déprendre de notre notion du mouvement, qui est avant tout celle d'un déplacement dans l'espace »<sup>63</sup>. Comme la clarification de ces trois notions demanderait un long et patient travail d'exégèse et que ce travail déborde des cadres que nous nous sommes fixés dans cette étude, nous emploierons donc par la suite surtout le mot « mouvement » comme terme générique qui est peut-être celui dont l'usage, malgré ses insuffisances, a été consacré par le plus grand nombre de commentateurs d'Aristote.

## 2.1 Les sources de la conception aristotélicienne du mouvement

Cette tradition grecque qui reconnaît l'incompatibilité du mouvement et de la connaissance remonterait à Parménide, dont les idées à ce propos ont été reprises par Platon, puis par Aristote, dont l'influence a été par la suite déterminante au sein de la civilisation occidentale. C'est là en effet - après bien d'autres - l'opinion de Pierre Aubenque qui apporte ici toutefois une précision importante lorsqu'il affirme :

---

62. Pierre Pellegrin, *Introduction*, in Aristote, *Physique*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 39.

63. Rémy Brague, « Notes sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3) », in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, éd. F. De Gandt et P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 110.

En invoquant Parménide comme l'ancêtre de cette tradition, nous ne songeons qu'à la façon dont il a été compris par ses successeurs et ne préjugeons pas sa pensée réelle. La tendance de l'exégèse parménidienne est aujourd'hui, au contraire, de reconnaître un "passage", une "ouverture" entre la sphère de l'être vrai et le domaine de l'opinion. [...] Il n'en reste pas moins qu'Aristote, à la suite de Platon, a entendu autrement la pensée de Parménide, qu'il range parmi ceux qui "ont supprimé radicalement toute génération et toute corruption, disant que rien de ce qui est n'est engendré ni ne périt, mais que c'est seulement pour nous pure apparence [...]" et, plus loin, il leur sait gré d'avoir reconnu les premiers que "sans de telles natures immobiles, il ne peut y avoir connaissance ou pensée"<sup>64</sup>.

Or non seulement Aristote reconnaît à Parménide l'origine de cette tradition, mais il en accepte en outre pleinement les prémisses. Pierre Aubenque fait d'ailleurs remarquer que c'est là « une des rares acquisitions de la philosophie antérieure qu'Aristote s'abstienne de mettre en question »<sup>65</sup>. Les passages de l'œuvre d'Aristote qui indiquent qu'il ne croyait pas possible de concilier le mouvement avec la connaissance sont trop nombreux pour qu'il soit même possible de commencer à les énumérer ici. Citons seulement un passage de la *Métaphysique* où cette idée se trouve exprimée de la manière la plus claire et la plus concise par Aristote : « D'une manière générale, il est absurde de partir de ce que les choses d'ici-bas apparaissent toujours changeantes et ne persistent jamais dans le même état, pour en faire la base de notre jugement sur la vérité : c'est en partant des êtres qui restent toujours les mêmes et qui ne sont passibles d'aucun changement qu'il faut aller à la poursuite de la vérité »<sup>66</sup>.

La conséquence la plus importante de cette compréhension particulière de la pensée de Parménide a été la dévalorisation progressive de la science qui porte spécifiquement sur les objets en mouvement, à savoir la physique. L'impossibilité reconnue et acceptée de rendre adéquats le mouvement et la connaissance a conduit en effet les philosophes, à la suite de Parménide, à se désintéresser progressivement de cette discipline qui était pourtant au cœur des préoccupations de la plupart des philosophes présocratiques. Socrate, comme en témoigne Aristote, avait en effet choisi de faire porter ses préoccupations plutôt « sur les choses morales, et nullement sur la Nature dans son ensemble »<sup>67</sup> et Platon, à sa suite, étant d'avis que « toutes les choses sensibles sont dans un flux

---

64. Aubenque, *op. cit.*, p. 306, note 1.

65. *Ibid.*, p. 305-306.

66. Aristote, *Mét.*, K, 6, 1063 a 10-15.

67. *Ibid.*, A, 6, 987 b 1.

perpétuel et ne peuvent être objet de science »<sup>68</sup> en conclut dans le *Timée* que la physique ne nous offre qu'une « vraisemblable histoire » et « qu'il ne sied pas d'aller chercher plus loin »<sup>69</sup>.

Pourtant, et à la différence de ses prédécesseurs, Aristote reconnaît pleinement l'existence du mouvement dans le monde sensible qu'il ne réduit jamais à l'état d'un épiphénomène. C'est ce qui ressort en effet de ce passage de la *Physique* où Aristote pose l'existence du mouvement dans la nature comme une donnée essentielle et qu'on ne saurait remettre en question : « Quant à nous, posons que des choses qui sont par nature, soit toutes, soit certaines d'entre elles sont mues : c'est clair par l'induction »<sup>70</sup>. Bien davantage, une fois posée l'existence du mouvement, Aristote fait de ce mouvement l'objet essentiel de la physique et énonce par là même la possibilité d'une étude de la nature : « Or examiner si l'étant est un et immobile, ce n'est pas examiner la nature »<sup>71</sup>. L'ambition d'Aristote, dans sa *Physique*, semble donc de réconcilier ce qui, chez ses prédécesseurs, apparaissait inconciliable, à savoir de rendre adéquats le mouvement et la connaissance.

Il pourrait toutefois sembler y avoir là un paradoxe. D'une part, Aristote reconnaît l'impossibilité d'accorder le mouvement avec la connaissance et d'autre part, il entreprend néanmoins une étude scientifique de la nature qui porte, comme on le sait, essentiellement sur des objets en mouvement. C'est ce paradoxe que nous allons tenter d'analyser ici. Notre hypothèse est que, malgré son ambition de fonder une science de la nature, c'est-à-dire du mouvement, Aristote est demeuré prisonnier du paradigme parménidien et platonicien selon lequel aucune adéquation ne s'avère possible entre le mouvement et la connaissance. Nous espérons démontrer en effet que l'association trop étroite qu'il fait entre le mouvement et la contingence le conduit à chercher partout le seul objet qu'il juge digne de connaissance, c'est-à-dire un objet dénué de toute possibilité de se mouvoir, à savoir un objet immobile. Et cette association trop étroite du mouvement et de la contingence demeure, chez lui, suspendue à une cosmologie particulière qu'il hérite de la tradition grecque et dont il ne peut

---

68. *Ibid.*, A, 6, 987 a 32.

69. Platon, *Timée*, 29d, trad. Joseph Moreau.

70. Aristote, *Physique*, I, 2, 185 a 13, trad. Pellegrin. Sauf indication contraire, les citations de la *Physique* seront tirées de la traduction de Pellegrin. Nous abrègerons désormais en *Phys.*

71. *Ibid.*, I, 2, 184 b 26.

se dépendre. C'est cette cosmologie qui lui a fait manquer la découverte du principe d'inertie sur lequel repose toute possibilité d'une véritable adéquation du mouvement et de la connaissance.

Aristote, nous l'avons vu, reconnaît pleinement l'existence du mouvement dans la nature. C'est pourquoi le livre I de la *Physique* est consacré en bonne partie à réfuter la thèse des Éléates qui, selon lui, niaient le mouvement. Toutefois, ce n'est pas dans la *Physique*, mais dans la *Métaphysique* qu'Aristote développe les principaux arguments en faveur de l'existence du mouvement. Dans le premier livre de la *Physique*, Aristote considère en effet ces arguments comme déjà connus et en appelle à une autre science que la physique pour les développer. « De même, écrit-il, [...] que le géomètre n'a lui non plus aucun argument contre celui qui supprime les principes de la géométrie [...] de même en est-il pour celui qui s'occupe des principes »<sup>72</sup>. Selon Aristote, la démonstration de l'existence du mouvement est par conséquent « l'affaire d'une autre science ou du moins d'une science commune à toutes »<sup>73</sup>.

Ainsi, dans la *Métaphysique*, la démonstration de l'existence du mouvement passe par la réfutation des philosophes qui nient le principe de contradiction. Ce principe, Aristote le formule de la manière suivante : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport »<sup>74</sup>. Selon lui, ce principe est non seulement « le plus ferme de tous », mais « toute démonstration se ramène à ce principe comme à une ultime vérité, car il est, par nature, un point de départ, même pour tous les autres axiomes »<sup>75</sup>. Or les philosophes qui nient le principe de contradiction « ont été conduits à cette opinion par la considération des choses sensibles. Ils ont cru que les contradictoires et les contraires existent simultanément dans les êtres, en voyant une même chose engendrer les contraires. Si donc, pensent-ils il n'est pas possible que rien ne procède du Non-Être, c'est que, dans l'objet, préexistaient à la fois les contraires également »<sup>76</sup>.

---

72. *Ibid.*, I, 2, 185 a 1-3.

73. *Ibid.*, I, 2, 185 a 1-3.

74. *Id.*, *Mét.*, Γ, 3, 1005 b 18-34.

75. *Ibid.*, Γ, 3, 1005 b 18-34.

76. *Ibid.*, Γ, 5, 1009 a 22-37.

Bien qu'il reconnaisse une part de vérité dans cet argument, Aristote considère que les négateurs du principe de contradiction ont été conduits à cette opinion parce qu'ils n'ont pas fait les distinctions nécessaires : « nous dirons donc qu'en un sens, leur raisonnement est correct, mais qu'en un autre sens, ils sont dans l'erreur. L'Être, en effet, se prend de deux façons; par conséquent, en un sens, il peut se faire que quelque chose procède du Non-Être, tandis qu'en un autre sens, ce n'est pas possible »<sup>77</sup>. Et cette remarque amène Aristote à établir la distinction de l'acte et de la puissance : « il se peut que la même chose soit, en même temps, Être et Non-Être, mais non sous le même point de vue de l'Être : en puissance, en effet, il est possible que la même chose soit, en même temps, les contraires, tandis que, en entéléchie, ce n'est pas possible »<sup>78</sup>. Par exemple, ce n'est pas de n'importe quel non-être que procède la puissance de bâtir de l'architecte, mais de ce non-être particulier qu'est l'être en puissance. Par conséquent, il est possible que l'architecte possède en même temps la puissance de bâtir et de ne pas bâtir, mais il ne peut simultanément en acte bâtir et ne pas bâtir.

La distinction de l'acte et de la puissance ménage donc chez Aristote la possibilité du mouvement sans qu'il soit nécessaire pour cela de nier le principe de contradiction. Car non seulement le principe de contradiction, une fois distingué l'être en acte de l'être en puissance, ne pose pas d'obstacle à l'existence du mouvement, mais il en est même la condition de possibilité. Aristote reconnaît en effet dans la *Physique*, d'une part, que « tout change d'un contraire à l'autre, par exemple, du chaud au froid »<sup>79</sup> et, d'autre part, que « tout changement et tout mouvement sont dans un temps »<sup>80</sup>. Or le corollaire du principe de contradiction, selon lequel « il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas *en même temps*, au même sujet » est qu'il est possible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, *mais en des temps différents*. Par conséquent, si le principe de contradiction pouvait être nié, c'est-à-dire si les contraires pouvaient coexister simultanément en acte au sein du même sujet, aucun mouvement ne serait possible, car il n'y aurait alors aucune distance temporelle, nécessaire au mouvement lui-même, entre lesquels le mouvement pourrait se produire.

---

77. *Ibid.*, Γ, 5, 1009 a 30-33.

78. *Ibid.*, Γ, 5, 1009 a 33-36.

79. *Id.*, *Phys.*, III, 5, 205 a 6.

80. *Ibid.*, IV, 14, 223 a 15.

De la même manière, bien qu'il ne soit pas possible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet, il est tout à fait possible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, mais à *des sujets différents*. Le principe de contradiction fait ressortir ici la nécessité d'un troisième terme capable de recevoir les contraires en puissance. C'est que, remarque Aristote, « il est impossible que les contraires subissent quoi que ce soit l'un de l'autre »<sup>81</sup>. Ce qu'il veut signifier par là, c'est que l'un des contraires ne peut pâtir de son contraire sans cesser d'exister. Par exemple, si le chaud devient froid, il est détruit en tant que chaud et, inversement, si le froid devient chaud, il est détruit en tant que froid. Il est nécessaire, par conséquent, que le sujet soit distingué de ses attributs, car, par exemple, un homme ne cesse pas pour autant d'être homme même si d'illettré, il devient lettré. Ainsi, selon Aristote, il est nécessaire de distinguer, au sein du mouvement, la matière (ύλη) qui est le support du mouvement, la forme (μορφή, εἶδος), c'est-à-dire ce que cette matière est devenue, et la privation (στέρησις), c'est-à-dire ce dont cette matière a été privée en devenant ce qu'elle est devenue.

Toutefois, il y a lieu de distinguer chez Aristote deux formes d'opposition. Il s'agit de la *contrariété* (ἐναντιότης), dont les contraires sont la *possession* (ἔξις) et la *privation* (στέρησις), et de la *contradiction* (ἀντίφασις), dont les contradictoires sont l'*affirmation* (φάσις) et la *négation* (ἀπόφασις). La différence principale entre ces deux formes d'opposition est que la *contrariété* n'affecte que les attributs du sujet, alors que la *contradiction* affecte le sujet lui-même. Par exemple, les attributs illettré / lettré contenus dans le sujet homme, peuvent être considérés comme des *contraires*, car le sujet n'est dans ce cas nullement affecté par le mouvement qui va d'illettré à lettré, celui-ci ne cessant nullement d'être un homme même si d'illettré, il devient lettré. Par contre, le mouvement qui va de l'opposé homme à non homme peut être considéré comme une *contradiction*, car c'est le sujet lui-même et non seulement ses attributs qui s'avère supprimé à travers ce mouvement.

À partir de ces distinctions, Aristote énonce donc quatre catégories de mouvement : « ce qui change change toujours soit selon la substance, soit selon la quantité, soit selon

---

81. *Ibid.*, I, 7, 190 b 32-34.

la qualité, soit selon le lieu »<sup>82</sup>. Aristote appelle le mouvement selon la substance : génération et corruption (γένεσις / φθορά), le mouvement selon la quantité : augmentation et diminution (αύξησις / φθίσις), le mouvement selon la qualité : altération (ἀλλοίωσις) et selon le lieu : transport ou translation (φορά). Par exemple, le mouvement selon la quantité (augmentation / diminution) peut être la croissance ou l'amaigrissement d'un être vivant, le mouvement selon la qualité (altération), l'échauffement, l'adoucissement, le séchage ou le changement de couleur, et le mouvement selon le lieu (transport ou translation), n'importe quel déplacement d'un objet dans l'espace. Ces trois catégories de mouvement sont donc des *contrariétés*, puisque ces mouvements n'affectent que les attributs du sujet et non le sujet lui-même, alors que le mouvement selon la substance (génération / corruption), constitue plutôt une *contradiction*, puisque c'est le sujet lui-même qui naît ou meurt à travers ce mouvement.

## 2.2 La science selon Aristote

Dans les *Seconds Analytiques*, Aristote écrit que « l'objet de la science au sens propre est quelque chose qui ne peut pas être autre qu'il n'est »<sup>83</sup>. Et dans le livre Δ de la *Métaphysique*, « ce qui ne peut pas être autre qu'il n'est » est le sens fondamental qu'Aristote attribue à la nécessité : « Quand une chose ne peut pas être autre qu'elle n'est, nous disons qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Et de cette nécessité dérive, en quelque sorte, toute autre nécessité »<sup>84</sup>. La science, par conséquent, et à la différence de l'opinion qui a pour objet le contingent, a, selon Aristote, pour objet le nécessaire : « Ainsi, quoiqu'il y ait des choses qui soient vraies et qui existent réellement, mais qui peuvent être autrement, il est clair que la science ne s'occupe pas d'elles »<sup>85</sup>. Relativement au problème du mouvement, la question qui se présente à nous est donc la suivante : un objet en mouvement, chez Aristote, peut-il être considéré comme nécessaire, c'est-à-dire ne pouvant être autre qu'il n'est, et peut-il, par conséquent, répondre à l'exigence aristotélicienne de la connaissance scientifique?

82. *Ibid.*, III, 1, 200 b 33.

83. *Id.*, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71 b 15, trad. Tricot.

84. *Id.*, *Mét.*, Δ, 5, 1014 a 34-36.

85. *Id.*, *Seconds Analytiques*, I, 33, 88 b 32-35.

Or cet objet nécessaire, dont s'occupe la science, Aristote l'appelle l'*Universel* (καθόλου). Selon Aristote, l'Universel se distingue en effet du particulier en ce que ce dernier est une chose qui se situe « dans un lieu et à un moment déterminés »<sup>86</sup>, ce qui la rend, par là même, contingente. L'Universel, au contraire, est « ce qui est toujours et partout » et c'est pourquoi Aristote associe d'emblée une connaissance du nécessaire à une connaissance de l'Universel : « La science et son objet diffèrent de l'opinion et de son objet, en ce que la science est universelle et procède par des propositions nécessaires, et que le nécessaire ne peut pas être autrement qu'il n'est »<sup>87</sup>.

Toutefois, comme le remarque justement Pierre Aubenque, « le vocabulaire aristotélicien distingue fort nettement le *général*, le *commun* (κοινόν) de l'*universel* (καθόλου). Si, lorsque nous nous élevons de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre, l'universalité [...] croît en même temps que la généralité, il vient un moment où ce rapport s'inverse et où un excès de généralité va nous éloigner de l'universel »<sup>88</sup>. Or cette limite au-delà de laquelle la connaissance ne devient plus universelle, mais générale, est fixée par le genre (γένος). C'est pourquoi, en un autre passage, cette fois de la *Métaphysique*, Aristote associe l'objet de la science non à l'être pris en son acception par trop générale d'être en tant qu'être, mais seulement au genre : « Mais toutes ces sciences, concentrant leurs efforts sur un objet déterminé, sur un genre déterminé, s'occupent de cet objet, et non de l'Être pris absolument, ni en tant qu'être »<sup>89</sup>.

Ce passage où Aristote indique que « toutes ces sciences » concentrent leurs efforts « sur un genre déterminé » met l'accent sur un autre corollaire de cette idée selon laquelle le genre est la limite au-delà de laquelle l'universel devient général, à savoir d'une part, l'incommunicabilité des genres entre eux, et d'autre part, la nature plurielle de la science. Dans le livre I de la *Métaphysique*, Aristote affirme en effet que « les êtres qui diffèrent en genre n'ont pas de communication entre eux »<sup>90</sup>. Or la conséquence de cela, écrit Aristote, c'est que « pour chaque genre, [...] il n'y a qu'une seule science »<sup>91</sup>. La science, en vertu de

---

86. *Ibid.*, I, 31, 87 b 30.

87. *Ibid.*, I, 33, 88 b 30-32.

88. Aubenque, *op. cit.*, p. 210.

89. Aristote, *Mét.*, E, 1, 1025 b 7-10.

90. *Ibid.*, I, 4, 1055 a 6.

91. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 b 19.

ces affirmations d'Aristote, n'aura donc pour objet non pas un seul universel, mais plusieurs, à savoir autant d'universels qu'il y aura de genres.

Ainsi, dans le livre E de la *Métaphysique*, Aristote distingue trois sciences principales. Celles-ci peuvent être en effet « ou pratique, ou poétique, ou théorétique »<sup>92</sup>, selon la nature de leur objet. Ainsi, les sciences *pratiques* ont pour objet l'*action*, les sciences *poétiques*, la *production* et les sciences *théorétiques*, la *connaissance*. Toutefois, les sciences théorétiques peuvent être elles-mêmes divisées en trois autres sciences : les mathématiques, la théologie et la physique. Le critère qui permet de les distinguer réside dans le fait qu'elles s'intéressent soit à des êtres en mouvement ou immobiles, soit à des êtres séparés ou non séparés de la matière. Ainsi, les mathématiques s'intéressent aux êtres immobiles et non séparés de la matière, la théologie aux êtres immobiles, mais séparés de la matière et la physique aux êtres en mouvement, mais non séparés de la matière.

On voit donc, d'après cette classification de la science selon Aristote, que seule la physique s'intéresse à des êtres mobiles, car la théologie et les mathématiques, qui portent toutes deux sur des êtres immobiles, ne diffèrent entre elles que sur le critère de la séparation ou non séparation de la matière. Par conséquent, le problème du mouvement se ramène en dernière analyse au statut de la physique qui, seule en effet, s'intéresse au mouvement. Or Aristote identifie l'objet de la physique en la définissant comme « la science d'un genre déterminé, à savoir, de cette sorte de substance qui possède en elle le principe de son mouvement et de son repos »<sup>93</sup>. Il y a lieu de remarquer ici que cette précision ne contredit nullement ce qui semble être l'objet de la *Physique*, à savoir la nature, car on se souvient qu'Aristote, dans le livre I de la *Physique*, associe l'étude de la nature à celle du mouvement : « Quant à nous, posons que des choses qui sont par nature, soit toutes, soit certaines d'entre elles sont mues : c'est clair par l'induction »<sup>94</sup>.

La question que l'on doit se poser maintenant est donc la suivante : le genre qu'est l'être en mouvement et non séparé de la matière peut-il constituer un objet nécessaire pour la connaissance scientifique selon Aristote? Pour répondre à cette question, il nous faut examiner de manière plus attentive ce que veut signifier Aristote lorsqu'il présente ce genre non seulement comme « cette sorte de substance qui possède en elle le principe de son

---

92. *Ibid.*, E, 1, 1025 b 25.

93. *Ibid.*, E, 1, 1025 b 19.

94. *Id.*, *Phys.*, I, 2, 185 a 13.

*mouvement* », mais aussi « le principe de son *mouvement* et de son *repos* ». Ainsi, Aristote distingue clairement la *négation* du mouvement, qui est l'immobilité, de sa *privation*, qui est le repos. Or ce qui est immobile, selon Aristote, c'est ce qui ne peut pas être en mouvement. L'affirmation du repos ne constitue donc nullement une restriction de l'existence du mouvement dans la nature, mais bien sa confirmation. Car, comme le précise Pierre Aubenque, « si le mouvement est un fait universel, cela ne signifie pas que toutes choses dans la nature soient à chaque instant en mouvement; s'il en était ainsi, on n'échapperait aux difficultés de la philosophie éléatique que pour tomber dans celles de l'héraclitéisme »<sup>95</sup>.

### 2.3 Le problème de la substance

Or c'est justement cette discontinuité de l'être en mouvement, qui oscille constamment entre le mouvement et le repos, et qui peut, par conséquent, être ou être autre, voire être ou ne pas être, qui fait de ce mouvement un objet contingent. Cette affirmation pourrait toutefois paraître contredire certaines affirmations d'Aristote qui laissent croire que le mouvement pourrait se laisser réduire à quelque chose de nécessaire. Dans la *Métaphysique*, Aristote remarque en effet que « si le changement a lieu [...] à partir du contraire, il y a nécessairement un substrat (ὕποκείμενον) qui change du contraire au contraire, puisque ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui se transforment l'un dans l'autre »<sup>96</sup>. Or dans un autre passage, Aristote reconnaît que le substrat ou sujet (ὕποκείμενον) est l'un des sens possibles pouvant être attribués à la substance ou l'essence (οὐσία) : « la Substance se prend, sinon en un grand nombre d'acceptions, du moins en quatre principales : on pense d'ordinaire, en effet, que la substance de chaque être est soit la quiddité, soit l'universel, soit le genre, soit, en quatrième lieu, le sujet »<sup>97</sup>. Ainsi, le rapprochement fait par Aristote entre le sujet (ὕποκείμενον) et la substance (οὐσία) au sein du mouvement semble rendre possible la découverte d'un objet nécessaire constitutif du mouvement, car « relativement à la substance, il n'y a pas de mouvement, parce que la substance n'a aucun contraire »<sup>98</sup>.

95. Aubenque, *op. cit.*, p. 424.

96. Aristote, *Mét.*, Λ, 1, 1069 b 4-7.

97. *Ibid.*, Ζ, 3, 1028 b 33-36.

98. *Ibid.*, Κ, 12, 1068 a 10.

Toutefois, ce « sujet premier », qui est l'un des sens possibles de la substance, se laisse lui-même comprendre, quant au problème du mouvement, en trois principales acceptions : « en un sens on dit que c'est la matière, en un autre sens que c'est la forme, et, en un troisième sens, que c'est le composé de la matière et de la forme »<sup>99</sup>. On remarque d'abord que l'un des trois principes qu'Aristote avait assigné au mouvement se trouve d'emblée exclu de la définition de la substance ou du sujet du mouvement, à savoir la privation (στέρησις). Toutefois, cette absence se laisse aisément comprendre lorsqu'on sait que la privation est de l'ordre du non-être, non pas du non-être au sens du contradictoire de l'être, mais plutôt du contraire de l'être, c'est-à-dire au sens de la privation d'un être que le sujet devrait normalement posséder. Ainsi, puisque le sujet est défini par Aristote comme « ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose »<sup>100</sup>, on comprend donc qu'il ne serait nullement possible d'affirmer quoi que ce soit de la privation, puisque celle-ci est de l'ordre du non-être et qu'on ne saurait affirmer quoi que ce soit à propos du non-être.

Or la matière seule ne saurait répondre non plus à l'exigence de stabilité et de nécessité de la connaissance scientifique, car celle-ci est la source même de la contingence. C'est ce que reconnaît en effet Aristote lorsqu'il affirme dans la *Physique* que « tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière, car chacun d'eux est capable à la fois d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui »<sup>101</sup>. Il faut se souvenir en effet que la contingence, selon Aristote, peut être définie de deux manières, à savoir « les choses qui ont la possibilité d'être autrement qu'elles ne sont »<sup>102</sup>, c'est-à-dire les choses mues selon la *contrariété*, à savoir la quantité, la qualité et le lieu et les choses qui peuvent être ou ne pas être, c'est-à-dire les choses mues selon la *contradiction*, à savoir les choses mues selon la substance, ce qui est le propre de la génération et de la corruption. Ainsi, lorsque Aristote affirme que la matière est la source de la contingence, celui-ci comprend la contingence au sens de ce qui peut être ou ne pas être, à savoir ce qui peut naître ou mourir.

---

99. *Ibid.*, Z, 3, 1028 b 36 – 1029 a 3.

100. *Ibid.*, Z, 3, 1028 b 36 – 1029 a 3.

101. *Ibid.*, Z, 7 1032 a 19-22.

102. *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 b 31, trad. Tricot.

De plus, il y a lieu de remarquer que même si la matière n'était pas la source de la contingence, celle-ci demeurerait totalement inconnaissable, et donc ne pourrait aspirer à la dignité du sujet ou de la substance puisque, sans forme, celle-ci demeurerait indéterminée, indéfinie. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation d'Aristote où il précise que « la matière fait partie des choses relatives, car à forme différente matière différente »<sup>103</sup>. Précisons ici que ces deux termes ne sont pas interchangeables, car ce n'est pas la forme qui fait partie des choses relatives, mais seulement la matière. Aristote ne va pas en effet jusqu'à ajouter « à matière différente, forme différente », car c'est la forme qui détermine la matière et non l'inverse. C'est pourquoi les deux autres acceptions du sujet, à savoir la forme et le composé de matière et de forme demeurent susceptibles de constituer la substance des êtres sensibles. Toutefois, comme le mentionne Aristote, « La substance composée, c'est-à-dire celle qui provient de la matière et de la forme, est, elle, à passer sous silence, car [...] sa nature nous est bien connue »<sup>104</sup>. C'est donc la forme seulement qui doit faire l'objet de l'examen d'Aristote, car celui-ci reconnaît en effet que « c'est pour celle-ci que la difficulté est la plus grande »<sup>105</sup>.

Cette difficulté, comme le mentionne Tricot dans une note de sa traduction de la *Métaphysique*, « sera de savoir si la forme existe καθ' αὐτήν [par soi], comme le soutient Platon, ou si elle n'existe que dans son union avec la matière »<sup>106</sup>. Or on sait que la première hypothèse, à savoir celle de la forme séparée de la matière, ne pouvait être admise par Aristote, car celle-ci contredirait toute sa critique du platonisme. De plus, il semble qu'Aristote ne pouvait non plus employer le terme *forme* (εἶδος) dans le sens d'une unité avec la matière, en raison de l'enracinement du sens platonicien chez ses auditeurs. Ainsi, Aristote se doit donc d'employer un autre terme dont le sens suggère bien la forme, mais une forme unie à la matière. Or cet autre terme, c'est la quiddité (τί ἦν εἶναι) qu'Aristote définit en affirmant que « la quiddité de chaque être, c'est ce qu'il est dit être par soi »<sup>107</sup>. L'introduction de cette notion répond donc parfaitement aux vœux

103. *Id.*, *Phys.*, II, 2, 194 b 9.

104. *Id.*, *Mét.*, Z, 3, 1029 a 30.

105. *Ibid.*, Z, 3, 1029 a 34.

106. J. Tricot, in Aristote, *Métaphysique*, t. I, Paris, Vrin, 1991, p. 356.

107. Aristote, *Mét.*, Z, 4, 1029 b 14.

d'Aristote, puisque celui-ci rappelle qu'il avait attribué plusieurs significations à la substance et, remarque-t-il, « l'une d'elles nous a bien semblé être la quiddité »<sup>108</sup>.

Toutefois, en introduisant cette notion de quiddité, Aristote se trouve confronté à une aporie : ou bien, en effet, la forme est séparée de la matière et elle échappe à la contingence, ou bien la forme est unie à la matière, mais elle se trouve affectée par cette contingence dont la matière est la source. Aristote ne parviendra jamais véritablement à résoudre cette aporie. Et cet échec tient en grande partie au fait qu'il refuse jusqu'au bout de considérer le mouvement seulement comme un épiphénomène. Comme l'affirme d'ailleurs Pierre Aubenque, « Toute la théorie physique d'Aristote contredit cette idée que le mouvement serait une propriété accidentelle, dont il suffirait de faire abstraction pour retrouver l'essence de l'être dans sa pureté. En réalité [...] le mouvement affecte de part en part l'être en mouvement; il est, sinon son essence, du moins une affectation essentielle »<sup>109</sup>.

S'il est permis, comme le fait Pierre Aubenque, de comparer l'analyse du mouvement par Aristote avec celle qu'il fait du temps, on comprend en effet que la matière et la forme ne peuvent être comprises comme des étants, c'est-à-dire des parties de l'être, au sein de l'être en mouvement. Si nous comparons la privation au passé, la matière au présent et la forme à l'avenir, il faut admettre avec Aristote que « le "maintenant" n'est pas une partie du temps [...] tout comme le point n'est pas une partie de la ligne »<sup>110</sup>. Comme l'explique Pierre Aubenque, « la permanence du maintenant ou de la matière ou du sujet logique est moins celle d'un être que d'une puissance d'être »<sup>111</sup>. Ainsi, à travers sa volonté de ne jamais considérer, à la manière de Platon, le mouvement comme un épiphénomène, Aristote a dû en accepter les conséquences, à savoir que les objets en mouvement, certes, existent, mais demeurent inconnaissables, puisqu'ils sont contingents.

---

108. *Ibid.*, Z, 4, 1029 b 11.

109. Aubenque, *op. cit.*, p. 421-422.

110. Aristote, *Phys.*, IV, 11, 220 a 19.

111. Aubenque, *op. cit.*, p. 437.

## 2.4 Le mouvement local et le premier moteur immobile

Il pourrait toutefois rester, il est vrai, une manière de résoudre cette aporie. Car ce qui fait que l'être en mouvement chez Aristote est affecté d'une contingence radicale, c'est surtout parce que ce mouvement est discontinu. Ainsi, l'existence du mouvement continu pourrait constituer une issue hors de laquelle le mouvement cesserait d'être contingent. Cependant, remarque Aristote, « il n'y a de mouvement continu que le mouvement local, et le seul mouvement local continu est le mouvement circulaire »<sup>112</sup>. Car Aristote distingue en effet trois types de mouvement selon le lieu : « tout transporté se meut soit en cercle, soit en ligne droite, soit d'un mouvement mixte »<sup>113</sup>. Or l'argument d'Aristote selon lequel seul le mouvement local circulaire est susceptible d'être continu réside dans l'idée selon laquelle « il est impossible que le mouvement en ligne droite soit continu, parce qu'il est nécessaire que ce qui revient sur ses pas s'arrête »<sup>114</sup>. Ainsi, c'est essentiellement cet arrêt forcé du mouvement qui revient sur ses pas qui introduit la discontinuité au sein du mouvement rectiligne et l'empêche d'être parfaitement continu. Pour qu'un mouvement rectiligne puisse être continu, il faudrait alors supposer un univers infini, ce qui, en vertu de la cosmologie et de la physique aristotélicienne, s'avère impossible.

Est-ce à dire que le mouvement local circulaire peut-être considéré comme nécessaire par Aristote? Il est possible d'en douter. Car bien que le mouvement local puisse, certes, être continu dans l'espace, aucun argument ne nous permet encore d'affirmer qu'il est nécessaire qu'il soit continu dans le temps, c'est-à-dire éternel, car celui-ci peut cesser de se mouvoir à tout moment. La réponse d'Aristote à cette difficulté sera, on le sait, la théorie du premier moteur immobile. Puisque le temps est éternel et que le mouvement est « ou identique au mouvement, ou une détermination du mouvement »<sup>115</sup>, Aristote en conclut que « le mouvement est, par suite, continu, lui aussi, de la même façon que le temps »<sup>116</sup>. Or, étant admis que « tout mû est nécessairement mû

---

112. Aristote, *Mét.*, Λ, 6, 1071 b 11.

113. *Id.*, *Phys.*, VIII, 8, 261 b 29.

114. *Ibid.*, VIII, 8, 262 a 13.

115. *Id.*, *Mét.*, Λ, 6, 1071 b 10.

116. *Ibid.*, Λ, 6, 1071 b 9.

par quelque chose »<sup>117</sup>, il faudra admettre une cause en acte seulement et non mêlée de puissance et d'acte, « car alors le mouvement ne sera pas éternel, ce qui est en puissance pouvant ne pas être »<sup>118</sup>. Le premier moteur immobile peut donc être considéré comme la cause immédiate de l'éternité du mouvement circulaire et entretient, par conséquent, un rapport privilégié avec lui, Aristote affirmant à son propos qu'il est le premier et le plus parfait des mouvements en ce qu'il se rapproche, plus que tous les autres, de l'immobilité et donc, de la nécessité.

Toutefois, la nécessité même d'un moteur immobile nous laisse croire que le mouvement circulaire, même s'il se rapproche de l'immobilité, n'est pas lui-même immobile et nécessaire, sans quoi Aristote aurait pu en faire l'économie. Comme l'écrit Enrico Berti, « la coïncidence, qui se produit dans la rotation de la sphère, entre le mouvement et le repos fait rapprocher ce mouvement, plus que les autres, de l'immobilité : d'où la raison de sa primauté. Mais si le rapprochement était porté à la limite et se traduisait dans une identification, il n'y aurait plus besoin de cause, ni par conséquent de moteur immobile »<sup>119</sup>. Et l'auteur en conclut : « il n'y a chez Aristote aucune possibilité d'une véritable ressemblance entre la condition du principe suprême et le mouvement du ciel, car il n'y a pas de ressemblance entre le mouvement et l'immobilité »<sup>120</sup>. On se rappelle en effet que l'immobilité constitue pour Aristote la *négation* du mouvement, alors que le repos n'en est que la *privation*. Par conséquent, il n'y a pas de passage possible du *repos* à l'*immobilité*, car ceux-ci appartiennent à deux genres distincts qui sont la *mobilité* et l'*immobilité*. Toute la théorie physique d'Aristote conduit donc à affirmer la transcendance du premier moteur immobile et à le concevoir comme seul nécessaire. Le mouvement circulaire, même s'il apparaît comme le moins contingent de tous les mouvements, n'en est pas pour autant nécessaire, car sa nécessité dans le temps, à savoir son éternité, demeure suspendue à une cause transcendante qui est le premier moteur immobile.

---

117. *Id.*, *Phys.*, VII, 1, 241 b 34.

118. *Id.*, *Mét.*, Λ, 6, 1071 b 18.

119. Enrico Berti, « La suprématie du mouvement local selon Aristote : ses conséquences et ses apories », *Aristoteles Werk und Wirkung*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1985, p. 143.

120. *Ibid.*, p. 146.

L'être nécessaire, selon Aristote, est donc compris sur le mode de l'immobilité et non seulement du repos. Et cette idée est, du reste, attestée par Aristote lui-même lorsqu'il affirme, dans un passage important du livre  $\Lambda$  de la *Métaphysique* : « si une chose est mue, elle est susceptible d'être autrement qu'elle n'est. [...] Mais puisque il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est [...] Le premier Moteur est donc un être nécessaire »<sup>121</sup>.

Or la conséquence de cette attribution par Aristote de la transcendance et de l'immobilité au seul premier moteur est, selon Pierre Aubenque, la suivante : « S'il n'y a de science que du nécessaire, qu'Aristote assimile à l'éternel (puisque le nécessaire est ce qui ne peut pas et ne pourra jamais ne pas être), il semble donc qu'il n'y ait d'autre science que la théologie »<sup>122</sup>. Car on se rappelle en effet que seule la théologie s'intéresse aux êtres immobiles et séparés de la matière : les mathématiques s'intéressant plutôt aux êtres immobiles et non séparés de la matière et la physique, aux êtres en mouvement et non séparés de la matière. Puisque seule la théologie répond aux deux critères de la nécessité selon Aristote, à savoir la transcendance et l'immobilité, il est donc permis d'en conclure que la théologie est, pour reprendre les mots de Pierre Aubenque, « la science par excellence »<sup>123</sup>.

Peut-on en conclure qu'aucune science de la nature n'est possible chez Aristote? Il n'y a là en effet qu'un pas à faire. Ainsi, on se rappelle que le plus loin vers lequel s'est aventuré Aristote sur le chemin de la nécessité dans son analyse du mouvement est la quiddité ( $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \tilde{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ). De nombreux commentateurs ont remarqué l'usage de l'imparfait quant au verbe  $\tilde{\eta}\nu$  de la formule  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \tilde{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , ce qui nous conduit à devoir traduire la formule non par « ce que *c'est* qu'être », mais plutôt par « ce que *c'était* qu'être ». Or il est possible d'interpréter cet usage de l'imparfait par Aristote de la manière suivante : puisque les objets en mouvement sont essentiellement contingents, il en découle que ce n'est que rétrospectivement que l'on peut découvrir leur essence, car tant qu'ils sont en mouvement, ceux-ci peuvent toujours être autres qu'ils ne sont. Pierre Aubenque

---

121. Aristote, *Mét.*,  $\Lambda$ , 7, 1072 b 4-10.

122. Aubenque, *op. cit.*, p. 328.

123. *Ibid.*, p. 329.

remarque à ce propos que « c'est un vieil adage de la sagesse grecque qu'on ne peut porter un jugement sur la vie d'un homme tant qu'il n'est pas mort »<sup>124</sup> et, appliquant cette interprétation anthropomorphique à la physique d'Aristote, il affirme que « L'essence d'une chose ne consiste pas dans ses possibilités, mais dans sa réalité qui ne se dévoile qu'au passé »<sup>125</sup>. La conclusion qu'on peut en tirer est donc, selon lui, « qu'on ne peut rien dire d'un être, si ce n'est par accident, tant qu'il est en mouvement [...], car l'imprévisibilité de la vie peut toujours remettre en question ce que nous disions de lui. [...] Platon avait déjà souligné [...] l'exigence de stabilité qui empêche le discours d'épouser le mouvement des choses sensibles. [...] mais cette stabilité, il [Aristote] s'interdira de la chercher ailleurs qu'au sein du monde sensible lui-même, c'est-à-dire d'un monde en mouvement; il s'apercevra alors qu'au sein du mouvement, il n'y a d'autre substitut de l'immobilité que le repos, d'autre substitut de l'éternité que la mort »<sup>126</sup>.

C'est donc parce qu'Aristote considère tout mouvement comme contingent qu'il s'avère incapable de fonder une physique au sens moderne du terme. La distinction qu'il opère entre le mouvement et le repos d'une part, et l'immobilité d'autre part, rend impossible toute adéquation entre la pensée et le mouvement, car, en vertu de sa théorie, tout objet en mouvement peut aussi être en repos, ce qui le rend par là même contingent. La recherche même d'un support immobile du mouvement, c'est-à-dire d'un substrat (*ὑποκείμενον*), trahit d'ailleurs la pensée profonde d'Aristote à l'égard du mouvement, car si le mouvement était considéré par lui comme nécessaire, il n'aurait probablement même pas eu besoin de recourir à un tel substrat. Toutefois, à travers sa volonté de ne jamais séparer ce substrat de la matière qui est en lui, Aristote s'est condamné à ne jamais pouvoir soustraire la contingence du mouvement qui anime ce composé de matière et de forme qu'est la quiddité (*τί ἦν εἶναι*), car c'est précisément la matière qui est en lui qui est la source de la contingence.

Ce qui manque à la théorie aristotélicienne du mouvement, c'est donc essentiellement un troisième genre. Il existe certes, chez Aristote, des objets immobiles et des objets en mouvement, c'est-à-dire en mouvement et en repos, mais il n'existe pas

---

124. *Ibid.*, p. 468.

125. *Ibid.*, p. 467.

126. *Ibid.*, p. 467-468.

d'objets seulement en mouvement, c'est-à-dire qui ne peuvent jamais être en repos. Le mouvement local circulaire pouvait certes se rapprocher de ce troisième genre, mais la recherche d'un premier moteur immobile garantissant l'éternité de ce mouvement trahit encore le paradigme aristotélicien selon lequel tout mouvement peut aussi être en repos, c'est-à-dire contingent. La seule manière de sortir de cette aporie demeure donc l'affirmation d'un mouvement nécessaire, c'est-à-dire qui ne peut jamais être en repos à moins d'y être forcé, mais cette affirmation s'avère intenable dans le cadre de la cosmologie grecque. C'est pourquoi la révolution scientifique moderne à venir rompra non seulement avec la théorie aristotélicienne, mais aussi, et plus fondamentalement, avec la cosmologie héritée des Grecs.

### CHAPITRE III

#### LE MOUVEMENT ET LA NÉCESSITÉ DANS LA SCIENCE MODERNE

« La science moderne est fille de l'astronomie; elle est descendue du ciel sur la terre le long du plan incliné de Galilée, car c'est par Galilée que Newton et ses successeurs se reliaient à Kepler »

Henri Bergson, *L'évolution créatrice* in *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 778.

Nous avons vu que le mouvement chez les Grecs, et plus particulièrement chez Aristote, était associé à la contingence. Et cette contingence du mouvement a posé un obstacle insurmontable à la connaissance qui se retrouvait, pour ainsi dire, sans objet. Or cette association de la contingence et du mouvement repose sur une cosmologie particulière établissant une séparation radicale entre le monde sublunaire où règne la contingence et le monde supralunaire où règne plutôt la nécessité. Aristote s'est approché d'une association du mouvement et de la nécessité dans son analyse du mouvement circulaire. Toutefois, le fait qu'il considère nécessaire d'attribuer une cause uniquement en acte au mouvement circulaire, à savoir un premier moteur immobile, et non seulement en puissance, trahit sa tendance à considérer comme un axiome l'association du mouvement et de la contingence. Or cet axiome est la conséquence d'une physique essentiellement sublunaire. On peut dire qu'Aristote applique aux corps célestes un paradigme qu'il a découvert dans le monde sublunaire, car les mouvements qu'on y découvre ne sont jamais nécessaires, ceux-ci se produisant au mieux « le plus souvent »<sup>127</sup>. On comprend donc pourquoi une mathématisation de la nature s'avère

---

127. Aristote, *Mét.*, E, 2, 1026 b 26-32.

impossible chez Aristote, car les mathématiques s'intéressent, certes, à des êtres immobiles, mais séparés de la matière, alors que la physique s'intéresse au contraire à la nature, mais dont le propre est d'être matérielle.

La science moderne du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle procédera à l'inverse. Découvrant, d'une part, des régularités dans le ciel, et découvrant, d'autre part, que les corps célestes sont faits de la même matière qu'on retrouve sur la terre, celle-ci appliquera au monde sublunaire les théories découvertes à partir de l'observation du monde supralunaire. La science découvrira donc que non seulement l'univers est infini, c'est-à-dire que l'univers est partout composé de la même matière, mais par surcroît qu'une mathématisation de la matière s'avère possible, car cette matière certes est susceptible d'être en mouvement, mais ce mouvement peut être en outre régulier. Ainsi, cette révolution – car c'est d'une révolution dont il s'agit –, conduira à la découverte du principe d'inertie qui transformera radicalement le concept de mouvement et qui en fera dès lors un objet possible de connaissance. Dans ses *Études galiléennes*, Alexandre Koyré montre bien d'ailleurs l'importance de la formulation du principe d'inertie dans la fondation de la science moderne lorsqu'il écrit : « Le principe d'inertie n'est pas sorti tout fait, comme Athéna de la tête de Zeus, de la pensée de Descartes ou de Galilée. La formation de la nouvelle conception du mouvement, - impliquant une nouvelle conception de la réalité physique -, dont le principe d'inertie est à la fois l'expression et le support, a été précisée par un long et pénible travail de l'esprit »<sup>128</sup>.

Or ce « travail de l'esprit » peut se résumer, selon lui, à deux éléments principaux. Il s'agit, d'une part, de la « destruction du cosmos », c'est-à-dire « la destruction du monde conçu comme un tout fini et bien ordonné [...] et la substitution à celui-ci d'un Univers indéfini, et même infini, [...] uni seulement par l'identité des lois qui le régissent dans toutes ses parties »<sup>129</sup> et, d'autre part, la « géométrisation de l'espace », c'est-à-dire « le remplacement de la conception aristotélicienne de l'espace, ensemble différencié de lieux intramondains, par celle de l'espace de la géométrie euclidienne »<sup>130</sup>. Ainsi, la destruction du cosmos et la géométrisation de l'espace constituent, selon l'auteur, les

---

128. Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 164-165.

129. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1973, p. 11.

130. *Ibid.*, p. 11-12.

deux conditions préalables essentielles à la découverte du principe d'inertie. Mais en quoi ces deux éléments de la révolution scientifique du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle sont-ils reliés à la découverte du principe d'inertie? C'est ce que nous examinerons maintenant.

### 3.1 La destruction du cosmos

Dans ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Newton donne une définition du principe d'inertie qui deviendra, par la suite, une référence obligée de l'histoire de la science et de la philosophie. Sa formulation est la suivante : « tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui et ne le contraigne à changer d'état »<sup>131</sup>. Deux éléments particuliers de cette définition retiendront notre attention pour démontrer comment la destruction du cosmos et la géométrisation de l'espace sont nécessaires à la découverte du principe d'inertie. Il s'agit, d'une part, de la trajectoire *rectiligne* du mouvement, c'est-à-dire cette partie de la définition où il est affirmé que « tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement [...] *en ligne droite* dans lequel il se trouve », et, d'autre part, de l'*uniformité* du mouvement, c'est-à-dire cette autre partie de la définition qui énonce que « tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement *uniforme* [...] dans lequel il se trouve ». Ainsi, on verra que la *destruction du cosmos* représente une condition préalable de la trajectoire *rectiligne* du mouvement et que la *géométrisation de l'espace* constitue, pour sa part, la condition de l'*uniformité* de ce mouvement.

La conception aristotélicienne du cosmos qui, comme on le sait, établit une séparation radicale entre le monde sublunaire et le monde supralunaire, pose un obstacle à la découverte du principe d'inertie de plusieurs manières qui procèdent elles-mêmes directement de sa théorie physique. Le premier de ces obstacles est le géocentrisme. Ainsi, on remarque que la cosmologie d'Aristote, qui situe la terre au centre de l'univers, est étroitement liée à sa théorie du lieu naturel. Cette théorie est résumée par Aristote de la manière suivante : « il y a par nature un transport pour chacun des corps simples, par

---

131. Isaac Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 1<sup>re</sup> loi, trad. Marquise du Chastellet, t. I, Paris, Albert Blanchard, 1966, p. 17.

exemple pour le feu vers le haut, pour la terre vers le bas c'est-à-dire vers le centre »<sup>132</sup>. On le voit, le lieu naturel des corps simples est déterminé par leur degré de pesanteur ou de légèreté. Ainsi, la terre se meut naturellement vers le bas, car elle est le plus lourd des quatre éléments et le feu se meut naturellement vers le haut, car il est le plus léger. Aristote attribue donc à chacun des quatre éléments un lieu naturel, ceux-ci étant, du plus lourd au plus léger : la terre, l'eau, l'air et le feu. Il est donc nécessaire pour Aristote, en vertu de sa théorie du lieu naturel, que la terre occupe le centre de l'univers, car elle est le plus lourd des quatre éléments : « le mouvement naturel de la Terre, qu'il s'agisse de ses parties ou de la Terre tout entière, s'effectue dans la direction du centre de l'Univers, et de là vient qu'elle est actuellement située au centre »<sup>133</sup>. Et c'est cette idée même d'attribuer un centre à l'univers qui exclut aussitôt, selon Aristote, celle de l'infini : « s'il est vrai que tout corps sensible possède soit une pesanteur soit une légèreté, et que s'il est lourd il est naturellement transporté vers le centre, et s'il est léger vers le haut [...] comment y aura-t-il un haut et un bas de l'infini et une extrémité et un centre? »<sup>134</sup>. Par conséquent, la finitude de l'univers, liée étroitement, comme on vient de le voir, au géocentrisme, empêche tout corps de se mouvoir éternellement sur une trajectoire rectiligne, car, remarque Aristote, « il faut nécessairement que la chose en mouvement s'arrête quelque part, et que, là, elle demeure dans un repos non pas forcé, mais naturel »<sup>135</sup>.

Ainsi, bien qu'il n'ait lui-même nullement formulé directement le principe d'inertie, la substitution par Copernic, au XVI<sup>e</sup> siècle, de l'univers géocentrique aristotélicien par un univers héliocentrique, a jeté les premières bases de la destruction du cosmos, destruction nécessaire à la nouvelle conception du mouvement. Toutefois, pour que la division du monde sublunaire et supralunaire soit définitivement abandonnée, il faudra démontrer non pas seulement que la terre n'occupe pas le centre de l'univers, mais surtout que le monde supralunaire est composé d'une matière identique à celle du monde sublunaire. Car pour Aristote, en effet, la matière qu'on retrouve dans le monde supralunaire est essentiellement différente de celle qu'on observe dans le monde

---

132. Aristote, *Phys.*, IV, 8, 214 b 14.

133. *Id.*, *Du ciel*, II, 14, 296 b 6-9, trad. Tricot.

134. *Id.*, *Phys.*, III, 5, 205 b 25-31.

135. *Id.*, *Du ciel*, III, 2, 300 b 5-7, trad. Tricot.

sublunaire. Et cette différence s'explique, ici encore, par la théorie du lieu naturel : « le corps mû d'un mouvement circulaire ne peut posséder pesanteur ou légèreté, puisqu'il n'est susceptible d'être mû ni naturellement, ni contrairement à sa nature, dans la direction du centre ou à partir du centre »<sup>136</sup>. De plus, écrit Aristote, « il est rationnel de penser, au sujet de ce corps, qu'il est ingénérable, incorruptible, et qu'il n'est susceptible ni d'augmentation, ni d'altération »<sup>137</sup>, car, selon lui, tout mouvement se produisant entre deux contraires et le mouvement circulaire n'ayant pas de contraires, le corps dont le mouvement naturel est d'être circulaire doit être fait d'une matière différente de ceux qui sont sujets au mouvement selon la substance, selon la quantité ou selon la qualité. Il faut donc, en vertu de ces arguments, admettre, pour le monde supralunaire, un cinquième élément, c'est-à-dire autre que les quatre éléments composant le monde sublunaire, ce qui, selon Aristote, est d'ailleurs attesté par la tradition : « c'est pourquoi, dans la pensée que le premier Corps est quelque chose de différent de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, les anciens ont donné le nom d'éther au lieu le plus élevé »<sup>138</sup>.

Or le développement de l'astronomie au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, et plus particulièrement l'invention de certains instruments techniques d'importance comme le télescope, contribuèrent à démontrer que le monde supralunaire et sublunaire sont tous deux composés d'une matière identique et, par conséquent, contribuèrent à saper les fondements même de cette division. Citons, à titre d'exemple, les noms de Tycho Brahe, David Fabricius et Christoph Scheiner qui préparent, selon Rémy Brague, l'abandon définitif de la séparation du monde sublunaire et supralunaire par Galilée :

Tycho Brahe établit en 1577 que les comètes qu'Aristote classait parmi les météores, les localisant donc dans le sublunaire, se déplaçaient sur des orbites extérieures à celle de la Lune. Une frontière que l'on croyait impénétrable se trouvait de la sorte transgressée. David Fabricius [...] constate, le 3 août 1596, à l'œil nu, des variations dans la luminosité de Mira, dans la Baleine. La matière céleste supposée n'est donc pas immuable et perd ainsi la propriété pour laquelle il avait fallu la postuler. Plus tard, la découverte des taches du soleil par le jésuite Christoph Scheiner [...], en mars 1611, constitue une nouveauté de degré supérieur, car seuls les nouveaux instruments optiques la rendaient possible. Elle montre que les cieux et la terre sont faits de la même matière, impure et corrompue<sup>139</sup>.

---

136. *Ibid.*, I, 3, 269 b 30.

137. *Ibid.*, I, 3, 269 a 14.

138. *Ibid.*, I, 3, 270 b 20-22.

139. Rémy Brague, *La sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999, p. 273-274.

On voit donc que c'est essentiellement grâce aux progrès de la technique que le cosmos aristotélicien a pu être détruit et remplacé par un univers infini. Bien sûr, il ne faudrait pas négliger non plus tout le travail théorique de certains penseurs, tel Giordano Bruno, qui, selon Alexandre Koyré, « a été un des premiers, sinon le premier, à proclamer l'infinité de l'espace [...] et à pousser à sa limite logique l'assimilation timidement esquissée par Copernic, de la terre et des cieux »<sup>140</sup>. Toutefois, reconnaît l'auteur, la destruction théorique du cosmos aristotélicien par Bruno, certes, laisse « la place libre pour une "science nouvelle" », mais une science « que Bruno, néanmoins, ne pourra pas fonder »<sup>141</sup>.

L'abandon du géocentrisme et l'identité de la matière composant le monde sublunaire et supralunaire constituent donc les deux éléments constitutifs de la destruction du cosmos qui rendront possible la découverte du principe d'inertie. Cette destruction lèvera l'obstacle majeur à la conception d'un mouvement qui se poursuit infiniment sur une ligne droite, à moins que quelque force ne l'en empêche ou l'en détourne. Car, comme le précise Koyré, « ce n'est pas de *tout* mouvement cependant que le principe d'inertie nous assure la persistance éternelle, [...] mais seulement du mouvement *uniforme en ligne droite*. Le principe ne vaut pas pour le mouvement circulaire. Il ne vaut pas non plus pour le mouvement de rotation »<sup>142</sup>. Ainsi, ajoute l'auteur, « on pourrait dire que, tandis que la physique médiévale et antique opposait le mouvement circulaire, naturel, au mouvement en ligne droite, violent, la physique classique invertit le rapport : pour elle, c'est le mouvement rectiligne qui est devenu naturel; et c'est le mouvement circulaire qui, désormais, fait figure de violent »<sup>143</sup>. Toutefois, il n'est pas suffisant que le principe d'inertie établisse le fondement d'un mouvement éternel *rectiligne* : il faut par surcroît que ce mouvement soit *uniforme*. Car si le mouvement inertiel était irrégulier, c'est-à-dire s'il pouvait s'arrêter ou changer de vitesse de manière contingente, le principe d'inertie ne pourrait constituer l'un des principes de base de la physique et de la science modernes. Or la découverte de l'uniformité du mouvement n'est possible qu'à condition que l'espace soit conçu de

---

140. Koyré, *Études galiléennes*, p. 178.

141. *Ibid.*, p. 181.

142. *Ibid.*, p. 163.

143. *Ibid.*, p. 163-164.

manière géométrique. Il faut, par conséquent, réunir ce qu'Aristote avait soigneusement distingué, à savoir le lieu et l'espace géométrique.

### 3.2 La géométrisation de l'espace

La distinction du lieu et de l'espace géométrique chez Aristote repose, encore une fois, sur sa théorie des lieux naturels. Dans le livre IV de la *Physique*, il écrit en effet : « les transports des corps naturels simples, par exemple, du feu, de la terre et des corps de ce genre, non seulement montrent que le lieu est une certaine chose, mais aussi qu'il a une certaine puissance. Chacun, en effet, est transporté vers son lieu quand il n'en est pas empêché, l'un vers le haut, l'autre vers le bas »<sup>144</sup>. Ce qu'Aristote veut signifier ici, c'est que le haut et le bas ne doivent pas être conçus de manière géométrique, car ces deux directions « n'existent pas seulement par rapport à nous »<sup>145</sup>, mais aussi et surtout « dans la nature »<sup>146</sup>. La preuve de cette indépendance du lieu naturel par rapport au point de vue de l'observateur est que, « suivant la manière dont nous nous sommes tournés [...] la même chose est souvent à droite et à gauche, en haut et en bas, en avant et en arrière »<sup>147</sup>.

Ainsi, chacune de ces directions est déterminée, selon Aristote, non par sa position dans l'espace géométrique, mais par la puissance que possède chaque élément de pouvoir être transporté vers son lieu naturel : « le haut n'est pas n'importe quoi, mais là où se transportent le feu et le léger; de la même manière, le bas non plus n'est pas n'importe quoi, mais là où se transportent les choses qui ont du poids et les composés de terre »<sup>148</sup>. Dans l'espace géométrique, au contraire, le haut et le bas n'existent que par rapport à nous et c'est pourquoi, écrit Aristote, « les objets mathématiques [...] ne sont pas dans un lieu », car ceux-ci n'ont « par nature aucune de ces directions »<sup>149</sup>. Si le lieu, selon Aristote, « a une certaine puissance »<sup>150</sup>, celui-ci devient manifestement une source de contingence, car ce qui n'est pas acte pur, c'est-à-dire mêlé de puissance et d'acte, peut

---

144. Aristote, *Phys.*, IV, 1, 208 b 9-13.

145. *Ibid.*, IV, 1, 208 b 15.

146. *Ibid.*, IV, 1, 208 b 18.

147. *Ibid.*, IV, 1, 208 b 17-18.

148. *Ibid.*, IV, 1, 208 b 19-21.

149. *Ibid.*, IV, 1, 208 b 23-26.

150. *Ibid.*, IV, 1, 208 b 11.

toujours être autre qu'il n'est ou simplement être ou ne pas être. On comprend donc pourquoi, dans un espace conçu de la sorte, un mouvement *uniforme* n'est pas possible, car la matière d'un tel objet en mouvement peut recevoir, en l'occurrence, non pas seulement *une* forme, mais *plusieurs* formes.

Or il en va tout autrement dans un espace identifié à la géométrie euclidienne. Dans un tel espace, remarque Koyré, « le corps - mobile ou immobile - est parfaitement indifférent en face de l'un ou de l'autre de ces deux *états* opposés, et [...] le fait d'être dans l'un ou dans l'autre ne le touche d'aucune façon; c'est-à-dire que ni l'un ni l'autre de ces *états* ne provoquent dans les corps, dont ils sont les *états*, aucune modification ou changement, et que, en d'autres termes, le passage d'un de ces *états* à l'*état* opposé ne se traduit, pour le mobile, *absolument par rien* »<sup>151</sup>. Et cette indifférence du mobile quant à l'espace qu'il occupe s'explique par le fait que, contrairement aux lieux naturels d'Aristote, « les "lieux" dans un tel espace sont équivalents et même identiques »<sup>152</sup>. Il serait même plus juste, en ce sens, d'affirmer que, dans un tel espace, il n'y a plus du tout de lieux, puisqu'il n'est plus possible de distinguer le haut du bas, l'avant de l'arrière et la droite de la gauche. Ces directions n'ont de sens en effet que dans un espace fini et Aristote n'avait certainement pas tort de se demander comment, dans un espace infini, il serait possible d'identifier un haut et un bas ou une extrémité et un centre. On peut donc dire, au demeurant, que la conception aristotélicienne de l'espace conserve le mérite, à tout le moins, d'être cohérente, car c'est en grande partie parce que la science moderne adopte une nouvelle cosmologie qu'elle est conduite tout naturellement à modifier du même souffle sa conception de l'espace.

Ainsi, il faut reconnaître surtout à Galilée le mérite d'avoir jeté les premières bases de la géométrisation de l'espace. C'est là en effet l'opinion de Koyré qui considère que « c'est en "soumettant le mouvement au nombre" que Galilée fraya la voie à la formulation de ces nouveaux concepts de matière et de mouvement [...], qui donnèrent leur fondement à la science et à la cosmologie nouvelles »<sup>153</sup>. Si Galilée a pu frayer la voie à ces nouveaux concepts, il n'a cependant pas été en mesure lui-même de les formuler. Koyré considère en effet que « dans sa lutte pour la mathématisation du réel,

---

151. Koyré, *Études galiléennes*, p. 163.

152. Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 32.

153. *Ibid.*, p. 31.

Galilée n'est pas arrivé à poser, expressément du moins, [...] ce principe d'inertie que ses successeurs et disciples ont [...] si facilement adopté »<sup>154</sup>. Et si Galilée n'a pas réussi à formuler explicitement le principe d'inertie, c'est essentiellement, selon Koyré, parce qu'il ne peut se résoudre à admettre que le mouvement n'a pas besoin d'une cause pour se maintenir dans le mobile, cause qu'il identifie à la gravité. C'est ce que reconnaît en effet Koyré lorsqu'il écrit : « dans la physique galiléenne, la gravité reste donc [...] une source de mouvement. C'est même [...] la seule source de mouvement qu'elle connaisse. Le choc, en effet, ne fait que transférer d'un mobile à un autre un mouvement (une vitesse) déjà existant : la chute, au contraire, le produit. Aussi, pour créer du mouvement, ou encore, pour conférer à un corps une vitesse, il faut, dans la physique galiléenne, le laisser tomber du "haut" vers le "bas" »<sup>155</sup>.

On le voit, Galilée demeure prisonnier d'un certain aristotélisme en concevant que la production du mouvement nécessite une cause. Toutefois, cette cause, pour Galilée, n'est pas différente dans le monde supralunaire qu'elle ne l'est dans le monde sublunaire. La barrière entre ces deux mondes est donc définitivement rompue. Il reste cependant à déterminer laquelle des deux lois triomphera, à savoir celle du monde sublunaire ou celle du monde supralunaire. Pour Galilée, il semble clair que c'est la première loi qui doit triompher, car la gravité est un phénomène qu'il est possible d'observer d'abord et avant tout dans le monde sublunaire. Par conséquent, remarque Koyré, « on pourrait dire que la pensée de Galilée parcourt en sens inverse la démarche initiale de la pensée de Copernic : celui-ci appliquait à la terre les lois établies pour les cieux; celui-là, au contraire, applique aux cieux les principes établis pour la terre »<sup>156</sup>.

---

154. Koyré, *Études galiléennes*, p. 210.

155. *Ibid.*, p. 246.

156. *Ibid.*, p. 247.

### 3.3 Le principe d'inertie

On voit donc que Galilée, malgré le rapprochement qu'il a opéré entre les mathématiques et la physique, n'a pas été en mesure de formuler lui-même le principe d'inertie, car il n'a pas pu mener à son terme les deux aspects les plus importants de la révolution scientifique du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle. C'est ce que reconnaît en effet Koyré lorsqu'il affirme que « l'impossibilité, pour Galilée, de formuler le principe d'inertie s'explique, d'une part, par son refus de renoncer entièrement à l'idée du Cosmos, c'est-à-dire à l'idée d'un monde bien ordonné, et d'admettre franchement l'infinité de l'espace; et d'autre part, par son incapacité de concevoir le corps physique (ou le corps de la physique) comme privé du caractère constitutif de la gravité »<sup>157</sup>. Ainsi, le mérite d'avoir posé clairement le principe d'inertie revient, selon Koyré, non pas à Galilée, mais à Descartes, car seul ce dernier en « a entièrement compris la portée et le sens »<sup>158</sup>. En attribuant ce mérite à Descartes, Koyré ne renie toutefois nullement le long développement nécessaire à la découverte du principe d'inertie. Il reconnaît au contraire que, sans l'apport des autres savants et philosophes qui l'ont précédé, Descartes n'aurait pu, de sa propre initiative, opérer une telle révolution. « Et cependant, écrit-il, lorsque, après les textes subtilement réticents et prudents de Galilée, après les explications embarrassées de Gassendi, après les formules d'une clarté admirable, mais d'une sécheresse toute mathématique de Torricelli, on en arrive aux phrases lapidaires de Descartes, on ne peut pas, nous semble-t-il, ne pas accepter l'évidence d'un progrès décisif dans la conscience et la clarté de la pensée »<sup>159</sup>.

Le principe d'inertie, qui constitue l'aboutissement de la révolution scientifique du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles, est donc d'une importance capitale pour la naissance de la science moderne. Koyré n'hésite d'ailleurs pas à affirmer à ce propos que « la physique moderne, c'est-à-dire celle qui est née avec et dans les œuvres de Galileo Galilei et s'est achevée dans celles d'Albert Einstein, considère la loi d'inertie comme sa loi la plus fondamentale »<sup>160</sup>. Toutefois, l'importance de cette loi n'est pas seulement scientifique,

---

157. *Ibid.*, p. 258.

158. Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 197.

159. Koyré, *Études galiléennes*, p. 162.

160. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, p. 197.

mais aussi et surtout philosophique. Car la découverte du principe d'inertie bouleverse radicalement la philosophie de la connaissance et, plus particulièrement, les rapports qu'entretiennent le mouvement et la vérité. Ce n'est certainement pas un hasard si c'est aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles que la science se sépare progressivement de la philosophie. À cette époque, il n'est pas encore question de physique ou de science, mais bien de philosophie naturelle. Les titres des ouvrages d'ailleurs en témoignent. Or c'est justement ce problème important du principe d'inertie qui contribuera, en grande partie, à diviser la science de la philosophie, car, comme le remarque Koyré, « ce n'est pas d'un simple problème de science, c'est d'un problème philosophique qu'il s'agit tout au long de ce débat »<sup>161</sup>. Ainsi, les philosophes, ou du moins ceux qui sont trop restés attachés à la tradition philosophique, n'ont peut-être pas suffisamment accepté les conséquences de cette découverte majeure. Or ceci explique non seulement cette division, mais aussi cette tendance, qu'on constate encore aujourd'hui chez certains philosophes, à considérer le problème du mouvement comme un obstacle insurmontable à la connaissance.

Ainsi, selon Alexandre Koyré, le principe d'inertie a comme conséquence majeure « une conception du mouvement et du repos qui les considère comme des états et les place sur le même niveau ontologique de l'être »<sup>162</sup>. C'est là en effet une révolution capitale et qui transforme radicalement la philosophie de la connaissance qui était restée, jusque là, fondamentalement aristotélicienne. « Aussi n'est-il pas étonnant, écrit Koyré, que ces conceptions parurent difficiles à admettre - et même à comprendre - aux prédécesseurs et contemporains de Galilée [...]. En fait, même de nos jours, la conception que nous décrivons n'est pas facile à saisir. Le sens commun est - et a toujours été - médiéval et aristotélicien »<sup>163</sup>. Or si ces nouvelles conceptions du mouvement et du repos s'avèrent si difficiles à admettre, c'est parce qu'elles remettent en cause la philosophie aristotélicienne de la connaissance de deux manières fondamentales : le mouvement et le repos sont d'une part, considérés comme des *états* et, d'autre part, sont placés au même niveau ontologique de l'être.

La conséquence la plus importante de la nouvelle conception du mouvement et du repos, qui les considère comme des *états*, est d'abolir ce qui, chez Aristote, était

---

161. Koyré, *Études galiléennes*, p. 171.

162. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, p. 200.

163. *Ibid.*, p. 200-201.

fondamental, à savoir l'unité générique du mouvement et du repos. Comme on le sait, le mouvement et le repos sont considérés par Aristote comme des *contraires* à l'intérieur de ce genre particulier qu'est la mobilité. Par conséquent, un objet appartenant à ce genre qu'est la mobilité peut à tout moment et de manière contingente passer du mouvement au repos ou du repos au mouvement. Par contre, un objet immobile, à la différence d'un objet en repos, ne peut jamais se mouvoir, puisqu'il appartient alors à un autre genre hétérogène qui est l'immobilité. Ainsi, l'immobilité, pour Aristote, constitue la *négation* du mouvement, alors que le repos n'en est que la *privation*, ce qui amène Aristote à distinguer la contrariété (mouvement et repos) de la contradiction (mobilité et immobilité). Or on peut dire qu'en considérant le mouvement et le repos comme des *états*, le principe d'inertie supprime le repos et le remplace par l'immobilité, ce qui ne laisse plus que deux termes en présence : le mouvement et l'immobilité. Le repos devient donc, en termes aristotéliens, non plus la privation du mouvement, mais sa négation. Autrement dit, la science moderne supprime cette distinction entre la *contrariété* et la *contradiction*. Il n'y a plus en effet de *contrariété* entre le mouvement et le repos au sens où ce qui peut être en mouvement peut être en repos et inversement, mais seulement une *contradiction*, car ce qui est en mouvement ne peut jamais être en repos et ce qui est en repos, ne peut jamais être en mouvement, à moins, bien sûr, qu'une force ne le contraigne à changer d'état.

Or cette conception du mouvement et du repos, qui les considère comme des états indépendants l'un de l'autre, a une conséquence majeure quant à la possibilité de la connaissance : elle les place sur le même niveau ontologique de l'être. C'est là, en effet, une révolution capitale qui rompt fondamentalement avec l'ontologie d'Aristote, car le mouvement et le repos sont, chez lui, justement ce qui bloque l'accès à l'être en tant qu'acte pur. Nous avons vu en effet que la recherche d'un être qui ne serait qu'en acte chez Aristote procède de sa théorie de la science qui ne peut porter, selon lui, que sur le nécessaire. Or les êtres composant le monde sublunaire, dans la mesure où ceux-ci sont mêlés de puissance et d'acte, sont toujours affectés d'une contingence radicale qui les empêchent de constituer des objets dignes de la connaissance scientifique. Ainsi, l'être en mouvement est moins pour Aristote un être qu'une *puissance d'être*, c'est-à-dire qu'un être en mouvement est toujours *en puissance* en repos et un être en repos est toujours *en*

*puissance* en mouvement. C'est pourquoi le seul être digne de constituer un objet pour la connaissance scientifique est l'être immobile, c'est-à-dire le premier moteur non mû, car seul celui-ci n'est pas mêlé de puissance et d'acte et n'est qu'acte pur. Ainsi, l'être immobile peut être considéré par Aristote comme nécessaire, car il n'a pas de *contraire*, alors que le l'être mobile, de son côté, ne peut être que contingent, car il se trouve affecté d'une contrariété fondamentale qui peut le mener d'un contraire (le mouvement) à l'autre (le repos). En supprimant cette contrariété (le mouvement et le repos), le principe d'inertie abolit donc par là même leur contingence, car la source de cette contingence réside dans leur unité générique qui repose sur la matière qui les unit. Il ne reste plus, par conséquent, que deux termes en présence : le mouvement et l'immobilité qui deviennent tout aussi nécessaires l'un que l'autre, car, n'étant pas des contraires, ceux-ci n'entretiennent désormais aucun rapport l'un avec l'autre.

Le découverte du principe d'inertie a donc contribué à détruire cette association trop restrictive du mouvement et de la contingence qui représentait chez les Grecs - et plus particulièrement chez Aristote - l'obstacle principal à la connaissance scientifique. Toutefois, on l'a vu, cette association reposait en grande partie sur une cosmologie particulière qui établissait une séparation radicale entre le monde sublunaire et supralunaire. Et la preuve de ce fondement cosmologique est que c'est justement en opérant une profonde révolution du cosmos grec que la science moderne a pu découvrir le principe d'inertie. Car sans l'homogénéisation et la géométrisation préalable de l'espace, les philosophes et savants de l'époque moderne n'auraient pu proclamer l'infinité de l'espace ni remettre en question la théorie aristotélicienne des lieux naturels qui sont des conditions nécessaires à la découverte du principe d'inertie. Ainsi, la révolution scientifique du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle a contribué à ouvrir une brèche à l'intérieur du principe qui associait de manière trop étroite le mouvement et la contingence. Et cette brèche, on le verra, ne se limitera pas au seul mouvement local rectiligne, comme c'est le cas suivant le principe d'inertie. Celle-ci s'étendra bientôt en effet à un nombre plus important de mouvements et permettra l'élaboration d'une nouvelle méthode scientifique qui bouleversera encore les rapports du mouvement et de la connaissance.

### 3.4 La méthode expérimentale et l'adéquation de la pensée et du mouvement

L'affirmation du principe d'inertie marque, comme nous l'avons vu, l'aboutissement d'un long processus qui a vu s'écrouler la cosmologie antique et médiévale et où le mouvement et le repos sont devenus, au même titre que l'être, des objets possibles de connaissance. Toutefois, en insistant de la sorte sur les étapes qui ont conduit à la découverte du principe d'inertie, nous n'avons mis en lumière que les conditions de possibilité de celui-ci et nullement encore les motivations qui ont été à l'origine de son développement. Or ces motivations sont capitales, car si les conditions de possibilité que sont l'homogénéisation et la géométrisation de l'espace déterminent l'affirmation du principe d'inertie, les motivations des individus qui ont été à l'origine de cette découverte déterminent quant à elles tout le *développement* de la science moderne, dont le principe d'inertie est à la fois l'expression et le support. Sans une motivation profonde et durable, les hommes du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles n'auraient en effet dépensé autant d'efforts pour imposer une idée qui non seulement heurtait le sens commun, mais bouleversait aussi les cadres mêmes dans lesquels évoluait la société médiévale. Certains, tels Galilée et Giordano Bruno, ont d'ailleurs payé cher leur opiniâtreté : Galilée, par la rétractation et Bruno, par l'emprisonnement, la torture et le bûcher.

Ainsi, c'est Descartes qui, encore une fois, énonce de la manière la plus claire et la plus concise la nature des motifs qui se profile derrière la formulation du principe d'inertie et la révolution scientifique du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles. Dans ce passage bien connu du *Discours de la méthode*, il affirme en effet :

Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans,

nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature<sup>164</sup>.

La volonté de se rendre, pour reprendre le mot célèbre de Descartes, « maître et possesseur de la nature » constitue donc le motif principal au cœur de la révolution scientifique moderne. Certes, la volonté des hommes de dominer la nature ne commence pas avec Descartes. Ce dernier reconnaît d'ailleurs lui-même implicitement dans le passage cité que la science moderne prolonge en quelque sorte l'effort millénaire des « artisans », dont les « divers métiers » ont permis d'assurer aux hommes une certaine maîtrise de la nature. Toutefois, la domination de la nature, avant la révolution de la science moderne, ne pouvait avoir qu'une portée limitée, car les succès de la technique étaient réalisés sans une véritable théorisation. Il ne s'agit cependant nullement d'affirmer ici que ces réalisations étaient produites sans aucune méthode et qu'elles étaient dues au seul hasard. La pratique journalière de ces divers métiers pouvait parfois, au contraire, conduire à une certaine mise en forme rationnelle des moyens permettant d'obtenir les résultats voulus. Cependant, en l'absence de principes clairs et assurés, cette théorisation ne pouvait se constituer qu'*a posteriori*, c'est-à-dire selon une dynamique d'essais et d'erreurs. La maîtrise de la nature demeurait donc, avant la naissance de la science moderne, suspendue aux caprices et aux contingences de la matière.

Or il est possible d'attribuer des raisons cosmologiques à ce statut « artisanal » de la science antique et médiévale. La séparation de l'univers en deux régions distinctes, à savoir le monde sublunaire et supralunaire, posait en effet un obstacle insurmontable à une véritable maîtrise de la nature, car la seule région du monde où il était possible d'agir sur le monde était le monde sublunaire et ce monde était considéré comme le domaine par excellence de la contingence. Le monde supralunaire, de son côté, était certes marqué par une certaine nécessité, mais il était par trop éloigné pour qu'il soit possible d'y exercer une quelconque influence. Par conséquent, il fallait choisir entre un monde sublunaire où il était possible d'agir, mais où la contingence empêchait de s'en rendre parfaitement maître, et un monde supralunaire où certaines régularités pouvaient être observées, mais qu'on ne pouvait dès lors que contempler. On retrouve d'ailleurs ici la source du modèle aristotélicien établissant une division radicale entre les sciences pratiques, poétiques et

---

164. René Descartes, *Discours de la méthode*, VI, in *Œuvres et lettres*, p. 168.

théorétiques, c'est-à-dire entre l'action, la production et la connaissance, et on peut affirmer que c'est ce modèle qui a dominé durant tout le Moyen Âge. En abolissant cette distinction du monde sublunaire et supralunaire, la science moderne faisait donc un pas de plus vers une plus grande maîtrise et appropriation de la nature, car les barrières qui empêchaient les médiévaux de réaliser pleinement cette volonté de maîtrise de la nature tombaient en même temps que celles qui séparaient le monde sublunaire du monde supralunaire.

On peut donc dire que la science moderne diffère de la science antique et médiévale non par la *volonté*, mais surtout par la *possibilité* de se rendre « maître et possesseur de la nature ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'enthousiasme de Descartes lorsqu'il affirme que la physique, à la différence de la philosophie spéculative, lui a fait voir « qu'il est *possible* de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ». Et c'est cette possibilité qui donne son élan au développement ultérieur de la science. La nécessité ne peut plus être seulement contemplée : elle devient accessible et peut désormais servir de fondement à une maîtrise de plus en plus grande de la nature. L'adéquation possible du mouvement et de la connaissance, d'abord réservée au mouvement suivant le principe d'inertie, pourra alors s'étendre à d'autres types de mouvement aussi bien dans l'espace que dans le temps. Et cela permettra d'une part, d'assujettir la matière au moyen de la méthode expérimentale et, d'autre part, d'étendre au mouvement dans le temps un principe qui ne semblait valoir que pour le seul déplacement dans l'espace.

Dans le *Système du monde*, Pierre Duhem écrit :

L'astronomie pythagoricienne et platonicienne reposait tout entière sur cet axiome que tous les mouvements astronomiques se résolvent en rotations de sphères homocentriques à la Terre; cet axiome, Aristote l'avait encastré dans son système; il l'avait si solidement cimenté aux autres parties de ce système qu'il fût impossible de l'en arracher. [...] Or, tandis que le Péripatétisme développait cette théorie, le témoignage des sens, qu'Aristote avait proclamé source de toute vérité, prouvait qu'elle était fausse; il montrait que le Soleil, la Lune, les étoiles errantes ne demeurent pas toujours à la même distance de la Terre. Guidée par l'expérience sensible, dont, au moyen d'observations multiples et minutieuses, elle s'attachait à recueillir les enseignements, l'Astronomie construisait alors une théorie qui, jusque au moindre détail, sauvât les apparences [...] Alors, entre la théorie des sphères homocentriques, soutenue par les fidèles sectateurs d'Aristote, et

l'Astronomie de Ptolémée, défendue par ceux qui se fiaient au témoignage de leurs yeux plutôt qu'à la Physique péripatéticienne, la lutte s'engagea, longue et ardente<sup>165</sup>.

Ce que Duhem met en évidence ici, c'est la recherche d'une adéquation entre la théorie et l'expérience qui est l'une des caractéristiques majeures de la science moderne. Certes, cette tentative de conciliation n'est pas nouvelle et les Grecs, dont plus particulièrement Aristote, ont accordé une grande importance à l'observation sensible. Toutefois, ceux-ci ne disposaient que de moyens limités pour observer la nature ce qui, par conséquent, rendait ces observations fragiles et susceptibles d'être invalidées par de nouvelles observations plus précises. Or c'est précisément ce qui se produit au moment de la révolution scientifique moderne. Le développement progressif des instruments d'observation, dont particulièrement le télescope, contribue à créer un hiatus entre la théorie d'Aristote et les observations plus rigoureuses rendues alors possibles grâce à ces nouvelles inventions. La recherche d'une conciliation entre la théorie et l'expérience pose alors le dilemme de la fidélité à la théorie d'Aristote ou de la reconnaissance des résultats des nouvelles observations. Il y a lieu toutefois de préciser ici que ce dilemme ne pouvait être tranché aisément. Comme le remarque Duhem, la doctrine péripatéticienne exerçait une si puissante séduction au sein des écoles du Moyen Âge, que « les docteurs les plus réputés éprouvaient, à l'égard de celui qu'il nommaient le Philosophe, l'humble et craintive vénération que des enfants ignorants éprouvent pour le maître »<sup>166</sup>.

Et pourtant, c'est bien contre la théorie d'Aristote et au profit de l'expérience sensible que la science moderne a pu d'abord se développer. Pour qu'elle puisse oser remettre en question le système d'Aristote, il fallait cependant que la science ait acquis une certaine assurance quant aux résultats de ses observations. Pierre Duhem précise à ce propos que « la Science expérimentale fut représentée, dans cette lutte, par la seule de ses parties qui ait acquis quelque développement et quelque perfection, par l'Astronomie »<sup>167</sup>. Si l'astronomie était la seule discipline scientifique en mesure de contester la doctrine péripatéticienne, c'est surtout parce que le caractère nécessaire de l'objet auquel elle s'intéresse est celui qui se présente avec le plus de clarté et d'évidence.

---

165. Pierre Duhem, *Le système du monde*, t. IV, Paris, Hermann, 1954, p. 313-314.

166. *Ibid.*, p. 313.

167. *Ibid.*

Henri Poincaré fait d'ailleurs remarquer à ce propos que « c'est l'astronomie qui nous a appris qu'il y a des lois. Les Chaldéens qui, les premiers, ont regardé le ciel avec quelque attention, ont bien vu que cette multitude de points lumineux n'est pas une foule confuse errant à l'aventure, mais plutôt une armée disciplinée. Sans doute les règles de cette discipline leur échappaient, mais le spectacle harmonieux de la nuit étoilée suffisait pour leur donner l'impression de la régularité »<sup>168</sup>. Or au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles, les règles de cette « discipline » commencent à être mises au jour. On l'a vu, l'homogénéisation et la géométrisation de l'espace rendent possible, à partir du principe d'inertie, la conception d'un mouvement nécessaire, ce qui rend dès lors légitime l'espoir d'un prochain rapprochement entre la théorie et l'expérience.

Or cette recherche d'une conciliation entre la théorie et l'expérience trouvera sa résolution dans l'affirmation d'une nouvelle méthode, qui fixera pour des siècles à venir les règles de la recherche scientifique, à savoir la méthode expérimentale. Cette méthode que Claude Bernard définit en affirmant qu'elle « n'est rien autre chose qu'un *raisonnement* à l'aide duquel nous soumettons méthodiquement nos idées à l'expérience des *faits* »<sup>169</sup> établit en quelque sorte un nouvel équilibre entre la théorie et l'expérience. Toutefois, la méthode expérimentale n'a rien d'original dans la mesure où elle est la manifestation de la recherche séculaire d'un accord entre la raison et la sensation. Ainsi, il semble absurde de chercher à tout prix un fondateur de cette méthode, tellement celle-ci se construit progressivement et par touches successives. Le rôle excessif qu'on accorde parfois à Roger Bacon quant à la fondation de cette méthode au XIII<sup>e</sup> siècle ne repose pas en ce sens sur des arguments très solides. Duhem constate en effet que « Bacon a chanté les louanges de la *science* expérimentale; il n'a jamais pratiqué ni, sans doute, jamais bien compris la *méthode* expérimentale »<sup>170</sup>. Et il en va de même de Galilée. Selon Alexandre Koyré, « cette méthode [...], fondée sur la mathématisation de la nature, a été conçue et développée – sinon par Galilée lui-même, dont le travail expérimental est pratiquement sans valeur, et qui doit sa renommée d'expérimentateur aux efforts infatigables des

---

168. Henri Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1948, p. 159.

169. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 26.

170. Pierre Duhem, *Le système du monde*, t. III, p. 442.

historiens positivistes – du moins par ses disciples et ses successeurs »<sup>171</sup>. Le critère significatif quant à l'origine de la méthode expérimentale n'est donc pas tellement le moment où cette *idée* apparaît, mais plutôt le moment où celle-ci devient *possible*, c'est-à-dire lorsque cette méthode permet d'obtenir un accord véritable entre la théorie et les faits.

Or ce moment nous semble clairement être celui où le mouvement cesse d'être associé à la contingence et commence à être associé à la nécessité, c'est-à-dire à partir de la découverte du principe d'inertie. Il est permis d'affirmer en ce sens que la méthode expérimentale n'a pu être véritablement développée par les Grecs, non faute d'une reconnaissance suffisante de l'importance de l'observation sensible, mais bien en raison de l'absence de stabilité de l'objet observé. Et cette absence de stabilité explique peut-être en partie le caractère éminemment rationaliste de la pensée grecque. Les données de l'expérience étant le plus souvent contingentes, la raison ne pouvait alors compter que sur elle-même pour découvrir un objet nécessaire digne de la connaissance scientifique. On constate d'ailleurs, chez les Grecs, un certain décalage entre le haut développement de la pensée spéculative et une certaine stagnation de la technologie, ce qui manifeste chez eux cette difficulté d'accorder la théorie avec la pratique. Comme l'affirme d'ailleurs E. R. Dodds, « la méthode expérimentale ne parvint pas à se développer [chez les Grecs] parce qu'il n'existait pas de technologie véritable; il n'existait pas de technologie véritable parce que la main d'œuvre humaine était bon marché; la main d'œuvre humaine était bon marché parce que les esclaves se trouvaient en abondance »<sup>172</sup>.

Bien que l'explication de l'inutilité de la technologie par la présence de l'esclavage relève d'une interprétation marxiste et que celle-ci puisse susciter de nombreuses critiques, il demeure néanmoins que cette explication comporte l'avantage de mettre l'accent sur une donnée fondamentale du problème qui est le rapport étroit entre le développement de la technologie et celui de la méthode expérimentale. Heidegger a en effet bien montré que la technique et la science ne sont pas deux entités étrangères l'une à l'autre. Selon lui, il est impossible en effet de déterminer si c'est la technique qui procède de la science ou si c'est la science qui procède de la technique :

---

171. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, p. 83.

172. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, trad. Michael Gibson, Paris, Flammarion, 1977, p.

On dit que la technique moderne est différente de toutes celles d'autrefois, au point de ne pouvoir leur être comparée, parce qu'elle est fondée sur la science moderne, exacte de la nature. Entre temps, on a vu clairement que l'inverse était aussi vrai : la physique moderne, en tant qu'expérimentale, dépend d'un matériel technique et est liée aux progrès de la construction des appareils. Cette relation réciproque de la technique et de la physique est bien exacte; mais la constatation qui en est faite demeure une simple constatation historique de faits et elle ne nous dit rien du fondement de cette relation réciproque. La question décisive demeure pourtant : quelle est donc l'essence de la technique moderne, pour que celle-ci puisse s'aviser d'utiliser les sciences exactes de la nature<sup>173</sup>.

Ainsi, pour Heidegger, l'essence commune de la technique et de la science réside dans ce qu'il appelle l'Arraïsonnement (*Gestell*), c'est-à-dire la mise en demeure que la physique adresse à la nature « de se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces [...] afin qu'on sache si et comment la nature ainsi mise en demeure répond à l'appel »<sup>174</sup>. Or si la physique « arraisonne » de la sorte la nature, c'est-à-dire si elle la met en demeure « de se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces », c'est essentiellement parce que son objectif principal est, non simplement de la contempler, mais bien, comme le disait Descartes, de s'en rendre « maître et possesseur ». La recherche d'un accord par la science moderne entre la *théorie* et la *pratique* trouve son sens en effet à travers cet objectif. De la même manière, la rencontre entre la *technique*, qui est l'aspect *pratique* de la science et la *physique*, qui est son aspect *théorique*, traduit cette possibilité nouvelle de la science moderne d'exercer son empire sur la nature.

On voit donc que l'affirmation de la méthode expérimentale représente l'aboutissement d'un long processus dont la motivation fondamentale est de se rendre « maître et possesseur de la nature ». Sans la destruction du cosmos aristotélicien et la géométrisation de l'espace nécessaire à la découverte du principe d'inertie, l'affirmation de cette méthode n'aurait en effet pas été possible, car celle-ci repose sur la possibilité de rendre adéquats la pensée et un objet en mouvement, ce que permet justement le principe d'inertie. Ces fondements étant posés, la science moderne pourra donc répondre à l'appel

---

173. Heidegger, *La question de la technique*, in *Essais et conférences*, trad. André Preau, Paris, Gallimard, 1958, p. 20.

174. *Ibid.*

d'une maîtrise de la nature au moyen de la technique qui représente la manifestation la plus évidente de l'efficacité de la science. Or cette efficacité n'est certainement pas étrangère à l'association qu'on fera peu à peu entre, d'une part, la science et, d'autre part, la vérité. Toutefois, comme on le verra dans le prochain chapitre, il ne faut jamais perdre de vue que si la science est ainsi parvenue à incarner jusqu'à la vérité elle-même, c'est seulement en vertu de son aptitude à prédire et à mesurer le mouvement, ce qui n'est possible que lorsque ce mouvement est nécessaire.

## CHAPITRE IV

### LES CRITÈRES DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE : LA PRÉVISION ET LA MESURE

« Toi, c'est à des oiseaux aux larges ailes que tu veux me faire obéir! Je ne les regarde ni ne m'en soucie, qu'ils aillent à droite, vers l'aurore et le soleil, ou à gauche, vers le couchant brumeux ».  
Homère, *L'Illiade*, XII, 242, trad. Eugène Lasserre.

Dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Claude Bernard écrit : « Le raisonnement expérimental [...] se propose le même but dans toutes les sciences. L'expérimentateur veut arriver au *déterminisme*, c'est-à-dire qu'il cherche à rattacher à l'aide du raisonnement et de l'expérience, les phénomènes naturels à leurs conditions d'existence, ou autrement dit, à leurs causes prochaines. Il arrive par ce moyen à la loi qui lui permet de se rendre maître du phénomène. Toute la philosophie naturelle se résume en cela : *Connaître la loi des phénomènes*. Tout le problème expérimental se réduit à ceci : *Prévoir et diriger les phénomènes* »<sup>175</sup>.

Ce que met en évidence Claude Bernard ici, c'est l'importance de la recherche, par la méthode expérimentale, d'un accord du sujet et de l'objet non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. Nous avons insisté jusque ici en effet sur la nécessité dans les sciences naturelles d'une adéquation de la pensée avec la matière, c'est-à-dire d'un sujet et d'un objet occupant une position différente dans l'espace. Toutefois, cette adéquation demeurerait incomplète et inopérante si celle-ci se réalisait seulement dans l'espace et ne se prolongeait aussi dans le temps. Si, en effet, l'accord réalisé dans

---

175. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 92-93.

l'espace, au moyen de la méthode expérimentale, entre la matière et la pensée n'était valable qu'à un instant précis dans le temps et était susceptible de ne pas se réaliser l'instant suivant, aucune maîtrise de la nature ne serait alors possible. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de Claude Bernard selon laquelle « le problème expérimental se réduit à ceci : *Prévoir et diriger les phénomènes* ». Pour diriger véritablement les phénomènes, il ne faut pas se contenter de s'en rendre maître seulement dans l'espace, mais il faut aussi les diriger dans le temps. Or pour diriger les phénomènes dans le temps, il faut arriver à les prévoir. La prévision représente donc l'un des critères essentiels de la connaissance scientifique.

#### 4.1 Les sources de la prévision scientifique

Tout comme la méthode expérimentale, l'idée de la possibilité et de l'importance d'une prévision de l'avenir ne débute cependant pas avec la science moderne. Celle-ci plonge ses racines en effet dans un phénomène qui englobe de multiples techniques de prévision de l'avenir, à savoir la divination. Georges Minois explique à ce propos :

Depuis que l'homme existe, il prévoit. Lorsqu'il dessine sur les parois d'une caverne un bison percé de flèches, il représente à la fois la chasse d'hier et celle de demain. Et son dessin est en même temps un envoûtement, un acte magique destiné à assurer le succès de son geste. Du même trait, il anticipe et force la main à la nature ou aux esprits. L'homme manifeste ainsi que déjà, pour lui, à l'aube de l'humanité, prévoir, c'est maîtriser le futur. Cette affirmation est à l'origine de toutes les entreprises de prédiction, de la divination primitive à la prospective et à la futurologie moderne. L'homme préhistorique, premier devin et premier prophète, associe la volonté de maîtriser son environnement et son avenir immédiat. L'histoire de l'humanité sera l'histoire de son emprise croissante sur un espace toujours plus vaste et sur un temps toujours plus éloigné<sup>176</sup>.

Ainsi, la prévision de type scientifique ne représente, dans l'histoire, qu'un cas parmi d'autres, et même, l'un des plus récents. Il serait impossible par conséquent de recenser tous les types de prévision qui varient selon les époques et les civilisations. Notons seulement, parmi les plus importants, la divination grecque et romaine, la prophétie juive

---

176. Georges Minois, *Histoire de l'avenir des prophètes à la prospective*, Paris, Fayard, 1996, p. 17.

et chrétienne ainsi que l'astrologie qui traverse tous ces courants et toutes les périodes de l'histoire.

Malgré la grande diversité des méthodes de prédiction qu'on retrouve dans l'histoire, celles-ci ont cependant en commun cette croyance selon laquelle l'homme ne peut connaître, sinon de façon médiate, son avenir. Les dieux étant seuls détenteurs de cette connaissance, celle-ci n'est par conséquent accessible aux hommes jamais directement, mais seulement par leur intermédiaire. Et c'est parce que cette connaissance parfaite de l'avenir demeure réservée aux dieux que les hommes en sont réduits à user du seul moyen mis à leur portée pour le connaître, à savoir les correspondances. Georges Minois explique à ce propos :

Seuls les esprits divins connaissent l'avenir, mais, par l'intermédiaire de faits naturels, ils envoient des signes permettant aux hommes de le deviner. Chez l'homme archaïque, étroitement soumis à la nature, la plausibilité de ces signes repose en effet sur la croyance en l'existence des correspondances : correspondance entre le fonctionnement du macrocosme, l'univers, et celui du microcosme, l'organisme humain ou animal; correspondance entre les mondes divin et humain. L'étude directe du macrocosme et du monde divin étant impossible, il reste la possibilité d'en suivre les fluctuations à travers l'observation attentive du microcosme humain et animal. L'accumulation des corrélations doit pouvoir fournir des indications au moins sur les orientations générales du futur<sup>177</sup>.

On le voit, ce moyen de fortune qu'est le système des correspondances suppose deux conditions essentielles, à savoir une division entre un monde où l'avenir est connu et un monde où il est inconnu ainsi que la possibilité d'une communication entre ces deux mondes. Or, on le sait, ces deux conditions s'avèrent parfaitement remplies au sein de la civilisation grecque. La séparation cosmique de l'univers en un monde sublunaire et supralunaire ainsi que la séparation mythologique en un monde des dieux et un monde des hommes rend en effet possibles ces correspondances et, par conséquent, légitime la possibilité de la prévision de l'avenir. Les différentes méthodes employées par les Grecs pour connaître l'avenir renvoient d'ailleurs à ces deux systèmes de correspondance. Alors que les correspondances entre le monde divin et humain fonde la possibilité de la *divination* où les dieux révèlent par différents signes leur avenir aux hommes, les correspondances entre le monde sublunaire et supralunaire fonde de leur côté la

---

177. *Ibid.*, p. 19.

possibilité de l'*astrologie* où ce sont alors les astres qui, par l'interprétation de leur mouvement, donne accès à la connaissance du futur. Ainsi, comme en bien d'autres choses, ce sont les Grecs qui, les premiers, ont élaboré les fondements des différentes méthodes de prévision de l'avenir qui pourront se développer par la suite. Georges Minois remarque en effet à ce propos d'une part, que les multiples branches de l'art divinatoire, c'est-à-dire la mantique, « portent toutes des noms grecs, ce qui indique bien, selon lui, l'importance de l'apport hellénique en ce domaine »<sup>178</sup> et d'autre part, que « ce sont les Grecs qui vont, grâce à leurs mathématiques, faire de l'astrologie une véritable science »<sup>179</sup>.

Cette constatation pourrait cependant paraître étrange, car nous avons vu en effet que l'association de la contingence et du mouvement par les Grecs fait en sorte que la vérité ne se dévoile, selon eux, généralement qu'au passé. Toutefois, s'il est vrai que la contingence du mouvement, chez les Grecs, pose un obstacle insurmontable à une connaissance *directe* de l'avenir, il n'en demeure pas moins que cette connaissance peut être appréhendée, selon eux, de manière *indirecte*, c'est-à-dire par le système des correspondances. Bien qu'elle comporte, comme dans toute société, de nombreux adversaires, la croyance en la divination et en l'astrologie occupe une place trop importante dans la civilisation grecque pour qu'il soit possible de l'éluder. Les textes homériques regorgent en effet de passages où les dieux font connaître leur avenir aux hommes des manières les plus inattendues et des plus diversifiées, que ce soit par le rêve (oniromancie), par le contact avec les morts (nécromancie) ou par le vol des oiseaux (ornithomancie). De plus, l'importance politique et sociale des oracles, dont particulièrement celui de Delphes, ainsi que celui de la Sibylle, constitue une preuve supplémentaire de l'importance de la divination chez les Grecs. E. R. Dodds remarque à ce propos qu'« il est très frappant de constater combien est rare le scepticisme ouvert au sujet de Delphes avant la période romaine »<sup>180</sup>. Et Platon lui-même reconnaît dans le *Phèdre* que « la prophétesse de Delphes, les prêtresses de Dodone, ont en effet [...] rendu à la Grèce nombre de beaux services, d'ordre privé aussi bien que public [...]. Et, si maintenant nous devons parler de la Sibylle, de tous ceux qui, usant d'une divination

---

178. *Ibid.*, p. 54.

179. *Ibid.*, p. 65.

180. Dodds, *op. cit.*, p. 82.

inspirée, ont donné à nombre de gens, par nombre de prédictions, la droite direction en vue de leur avenir, nous allongerions inutilement notre propos par des considérations qui sont manifestes pour tout le monde »<sup>181</sup>.

Ainsi, l'importance de la prévision de l'avenir, dont les méthodes se développent et se précisent d'abord chez les Grecs, demeurera un trait fondamental en Occident jusque à ce que ses fondements soient bouleversés par l'avènement de la science moderne. Le christianisme reprend en effet, à peu de choses près, le système des correspondances. Georges Duby constate en effet : « La matière et les méthodes de l'enseignement impriment très profondément dans l'esprit des savants de l'an Mil la conviction d'une cohésion et d'une harmonie essentielles entre la part de l'univers que l'homme peut appréhender par les sens et celle qui échappe à ceux-ci. Entre la nature et la surnature, point de barrière, mais au contraire des communications permanentes, d'intimes et d'infinies correspondances »<sup>182</sup>.

Cette croyance en la possibilité d'établir des correspondances entre la nature et la surnature se reflète d'ailleurs dans le mode d'organisation social, politique et économique dominant de l'Europe médiévale, à savoir le système des trois ordres. Cherchant à reproduire sur la terre un ordre fidèle au plan divin, les intellectuels ont en effet élaboré progressivement, à partir de la notion théologique de sainte trinité, une structure politique et économique divisée en trois classes sociales, c'est-à-dire le clergé, la noblesse et le Tiers-État<sup>183</sup>. Or si l'on en croit Georges Duby, la théorie des trois ordres n'occupe pas une mince importance au sein de la civilisation européenne du Moyen Âge : « Ce schéma qui s'imposa très vite à la conscience collective, proposait une image simple, conforme au plan divin, et par là justifiait les inégalités sociales et toutes les formes d'exploitation économique. Dans ce cadre mental, rigide et clair, prirent aisément place toutes les relations de subordination qui étaient établies de très longue date entre les travailleurs paysans et les maîtres de la terre, et qui commandent les mécanismes d'un système

---

181. Platon, *Phèdre*, 244b, trad. Robin.

182. Georges Duby, *L'An Mil*, in *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996, p. 319.

183. Cette théorie des trois ordres se trouve définie de la façon la plus claire et la plus explicite dans le *Traité des Ordres et Simples Dignitez* que Charles Loyseau publia en 1610. L'auteur y affirme en effet que « Les uns sont dédiés particulièrement au service de Dieu; les autres à conserver l'Etat par le pouvoir des armes; les autres à le nourrir et le maintenir par les exercices de la paix. Ce sont les trois ordres ou estats généraux de France, le Clergé, la Noblesse et le Tiers-Estat » : Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, in *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996, p. 457.

économique que l'on peut, en simplifiant, appeler féodal ». De plus, ajoute l'auteur, cette division de la société en trois classes distinctes ne peut s'expliquer autrement que par la volonté d'établir une correspondance entre le ciel et la terre : « nulle tradition, nulle coutume, nulle autorité n'impose en ce lieu la tripartition. [...] L'important est en effet de repérer, parmi les enchevêtrements, les désordres du monde sublunaire, les axes d'une construction harmonieuse et raisonnable qui paraisse répondre aux desseins du créateur »<sup>184</sup>.

Or non seulement la croyance aux correspondances au sein du christianisme a pour effet de rendre légitime la possibilité de la prévision de l'avenir, mais le christianisme lui-même l'y encourage. À la différence des religions païennes, le monde, selon le christianisme, a non seulement été créé par Dieu, mais celui-ci l'a doté par surcroît d'un ordre et de fins particulières conformes à sa propre volonté. Et ces différents attributs que le christianisme reconnaît à Dieu peuvent être regroupés autour d'un concept fondamental que l'on nomme la « Providence ». Les théologiens reconnaissent en effet que, pour le christianisme, « ce monde n'est pas un amas incohérent de substances sans relations les unes avec les autres, sans direction vers une fin déterminée; c'est un ensemble où chaque chose a sa place et concourt, en gravitant vers sa perfection propre, à la perfection du tout. Voir la place de chaque chose, lui assigner ses fins particulières, ordonner toutes les fins particulières, vers une fin générale, disposer, décréter, appliquer les moyens par lesquels toutes les fins sont atteintes, c'est faire acte de providence, c'est gouverner »<sup>185</sup>.

La Providence, on le voit, implique donc un autre concept théologique important, à savoir celui de « prescience ». Si le Dieu chrétien a lui-même ordonné toutes les fins particulières vers une fin générale, il en résulte qu'il connaît de toute éternité l'avenir du monde et des hommes et c'est cette connaissance parfaite de l'avenir par Dieu qu'on appelle « prescience ». Dans la mythologie grecque, on le sait, la connaissance de l'avenir échappe en partie même aux dieux dont le sort est parfois déterminé par les Mores. Moses I. Finley reconnaît en effet que, dans le monde d'Homère, « tantôt le destin est l'œuvre des dieux, tantôt il s'impose à tous, aussi bien immortels que mortels (y compris

---

184. *Ibid.*, p. 457-458.

185. J. Baucher, « Liberté », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1926, p. 674.

Zeus, parce qu'il n'est pas omniscient) »<sup>186</sup>. L'une des grandes différences entre la religion grecque et le christianisme consiste donc dans la toute-puissance que le christianisme reconnaît à Dieu, ce qui apparaît comme l'une des conséquences d'une cosmologie créationniste.

Le jeune lecteur, élevé dans la tradition judéo-chrétienne, qui, pour la première fois, découvre la littérature grecque est en effet frappé par le rapport singulier que les hommes grecs entretiennent avec leurs dieux. À la différence précisément de la culture judéo-chrétienne où la relation entre les dieux et les hommes est marquée par un rapport de soumission, la relation entre les Grecs et leurs dieux est au contraire souvent marquée par un rapport de confrontation, ce qui pourrait sembler justement impie dans le cadre de la tradition judéo-chrétienne. Le personnage d'Ulysse dans l'*Odyssée* d'Homère représente à cet égard un exemple éclatant d'un homme qui défie l'interdiction d'un dieu et s'emploie quand même à retourner dans sa patrie, malgré tous les obstacles que ce dieu pose sur son chemin. Pierre Grimal le note bien : « Ulysse, donc, peut être considéré comme le héros par excellence de la liberté, le plus ancien que connaisse la littérature grecque. Sa liberté s'exerce comme un défi : contre les contraintes du groupe (celui des autres rois), contre les forces conjurées de la nature et des hommes (devant Troie, en particulier, où ses stratagèmes décident souvent de la victoire), et contre ses propres tentatives, épreuves redoutables entre toutes et dont il n'a pas raison sans lutte »<sup>187</sup>.

Ainsi, l'homme, selon le christianisme, étant lui-même une partie de la création, ne saurait échapper à la toute-puissance divine. L'avenir de l'homme est en effet tout entier déterminé par Dieu et c'est cette ascendance divine sur le temps humain qui se nomme « prédestination ». Les théologiens définissent celle-ci en effet comme étant « le divin propos de conduire à la vie éternelle certaines personnes nommément désignées »<sup>188</sup>. Or « ce décret par lequel Dieu prédestine les élus, notent les théologiens, est nécessairement certain [...], car Dieu ne peut ignorer ce qui arrivera, ni être trompé dans les prévisions de sa sagesse, ni être frustré du but qu'il a déterminé dans sa toute-

---

186. Moses I. Finley, *Le monde d'Ulysse*, trad. Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre, Paris, La Découverte, 1983 et 1986, p. 167.

187. Pierre Grimal, *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*, Paris, Les belles lettres, 1990, p. 126.

188. R. Garrigou-Lagrange, « Prédestination », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 12, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1933, p. 2809.

puissante volonté »<sup>189</sup>. Du point de vue de l'homme lui-même, la prédestination implique donc le salut, car celui-ci consiste justement dans cette promesse de vie éternelle que la Providence divine accorde à certains hommes en vertu de leur prédestination. Le rapport étroit entre la prédestination et le salut apparaît clairement à travers l'importance que les deux concepts accordent au thème de l'avenir. Jean Pépin le note bien : « qu'il soit considéré, négativement, comme la libération qui délivre du péché ou, positivement, comme la surabondance des plus hauts biens imaginables, le salut eschatologique appartient par définition au futur »<sup>190</sup>.

On le voit, le christianisme accorde à l'avenir une place peut-être plus importante que toute autre religion. Il est bien connu en effet que l'une des révolutions les plus importantes que le christianisme contribua à opérer quant au thème de la temporalité est de substituer au temps cyclique des religions païennes, une conception du temps linéaire essentiellement tournée vers l'avenir et porteuse notamment de l'idée de progrès. Mircea Éliade reconnaît en effet que « le christianisme, fidèle héritier du judaïsme, accepte [...] le Temps linéaire de l'Histoire : le Monde a été créé une seule fois et aura une seule fin; l'Incarnation a eu lieu une seule fois, dans le Temps historique, et il y aura un seul Jugement »<sup>191</sup>. On l'a vu, les concepts les plus importants de la théologie chrétienne impliquent d'ailleurs l'idée de l'avenir. Qu'il s'agisse de la providence, de la prescience, de la prédestination ou du salut, toutes ces notions n'ont de sens que dans la mesure où l'histoire humaine poursuit un but déterminé. Et tous ces concepts font d'ailleurs l'objet d'une étude particulière de la théologie chrétienne qui porte le nom d'« eschatologie ». Si l'on en croit le théologien Jürgen Moltmann, cette étude n'occupe pas une mince importance au sein de la tradition chrétienne. Celui-ci n'hésite d'ailleurs pas à affirmer que « le christianisme est tout entier [...] eschatologie, il est espérance, perspectives et orientation en avant, donc aussi départ et changement du présent. La perspective eschatologique n'est pas *un* aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne. [...] Il n'y a par conséquent qu'un seul problème réel en théologie chrétienne; il lui est posé par son objet et, à travers elle, il est posé à l'humanité et à la

---

189. J. Baucher, « Liberté », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, p. 676.

190. Jean Pépin, « Salut », *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 727.

191. Mircea Éliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 208.

pensée humaine : c'est le problème de l'avenir »<sup>192</sup>. Enfin, empruntant la formule à E. Bloch, l'auteur ajoute que le Dieu judéo-chrétien a « le futur comme propriété ontologique »<sup>193</sup>.

Étant admis l'attribut de Dieu de connaître dans ses moindres détails l'avenir du monde et des hommes, quelle place reste-t-il, au sein du christianisme, à la prévision de l'avenir par les hommes? Certes, une certaine connaissance de l'avenir demeure possible pour l'homme, mais celle-ci ne saurait être comparée à celle, infiniment plus grande, réservée à Dieu. Au moment de conclure le onzième livre de ses *Confessions*, consacré au thème du temps et de ses rapports avec la connaissance, saint Augustin écrit en effet :

Certes s'il y avait un esprit qui fût rempli d'une si grande science et d'une telle connaissance de l'avenir, que toutes les choses passées et les futures lui fussent aussi connues que m'est un psaume, il faut avouer que cet esprit serait non seulement admirable, mais qu'il le serait jusqu'à donner de l'étonnement [...] Mais ne permettez pas, s'il vous plaît, Seigneur, qu'il m'entre dans la pensée que vous, qui êtes le Créateur des corps et des âmes, connaissez en cette sorte toutes les choses futures et les passées : vous les connaissez d'une manière incomparablement plus merveilleuse, et qui nous est incomparablement plus cachée<sup>194</sup>.

Ainsi, à la différence de certaines religions païennes ou de certaines mythologies, le christianisme, reconnaissant à Dieu seul la capacité de connaître le futur en vertu de sa prescience, n'accepte de considérer comme signes légitimes permettant de prédire l'avenir que ceux provenant directement de la révélation divine. C'est pourquoi ce ne furent pas toutes les méthodes de prévision de l'avenir et surtout toutes les prévisions elles-mêmes qui se virent endossées et admises par l'Église. Celles-ci devaient répondre en effet à deux conditions préalables, soit ne limiter d'aucune manière la toute-puissance de Dieu et bouleverser le moins possible l'ordre social. Deux exemples suffiront à éclairer notre propos qui ont trait aux deux méthodes de prévision de l'avenir les plus en vogue au Moyen Âge, soit la prophétie et l'astrologie.

---

192. Jürgen Moltmann, *Théologie de l'espérance*, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf, 1983, p. 12.

193. *Ibid.*

194. Augustin, *Confessions*, XI, XXXI, trad. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993, p. 445.

## 4.2 La prophétie et l'astrologie

Thomas d'Aquin définit la prophétie en trois principaux points<sup>195</sup>. Il s'agit d'abord d'un « acte de connaissance » : « en effet les prophètes connaissent les réalités qui échappent à la connaissance ordinaire des hommes. Aussi peut-on dire que le nom de “prophète” est composé de *pro*, c'est-à-dire “loin” et de *phanos* qui signifie “apparition”, parce que les prophètes voient apparaître ce qui est éloigné ». Ensuite, il la définit comme un « discours », car « ce que les prophètes instruits par Dieu connaissent, ils l'annoncent aux autres afin de les édifier ». Enfin, la prophétie implique le « miracle », car « les vérités que Dieu révèle et qui surpassent la connaissance des hommes ne sauraient être confirmées par la raison humaine, mais par l'action de la puissance divine ».

On voit se dessiner dans cette définition de Thomas d'Aquin la différence fondamentale qui sépare la prophétie de l'astrologie. Car contrairement à l'astrologue, dont la tâche consiste à interpréter les signes contenus dans le ciel et qui sont censés indiquer les événements à venir, le prophète n'a quant à lui besoin d'aucun intermédiaire, car celui-ci se présente en effet comme le messager direct de la parole de Dieu. Le problème qui se pose toutefois à l'Église en ce qui a trait à la prophétie est de départager les prophéties issues véritablement de la révélation divine de celles issues de l'imagination délirante des hommes ou même de l'inspiration diabolique. Car la nature même des sources dans lesquelles les prophètes puisent leur inspiration, en l'occurrence certains livres ou passages obscurs de la Bible, incite à des extravagances qui n'ont de limites que celles posées par l'étendue de leur imagination. Georges Minois remarque en effet :

Pendant des centaines d'années, des générations de chrétiens vont considérer ces obscurités comme des signes de révélation prophétiques divine et leur donner soit un sens littéral, soit un sens figuré adapté à leurs propres préoccupations. De façon déconcertante, la tradition prophétique du christianisme occidental va reposer sur ces écrits symboliques dont personne ne connaît vraiment le sens. À constater le nombre de mouvements socio-religieux, comme les millénarismes, qui seront fondés sur ces “prédictions”, on peut vraiment parler du pouvoir de l'imagination. Il est vertigineux de penser que des

---

195. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2<sup>e</sup> part., q. 171, a. 1, rép., trad. Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf, 1984, p. 966-967.

multitudes de croyants seront mis en mouvement par les spéculations les plus hasardeuses suscitées par les chiffres et les images prophétiques des apocalypses<sup>196</sup>.

D'une manière générale, on peut affirmer que les autorités ecclésiastiques ont jugé légitimes, c'est-à-dire issues véritablement de la révélation divine, les prophéties qui allaient dans le sens voulu par l'Église, c'est-à-dire non seulement sur le plan doctrinal, mais aussi sur le plan social, politique ou même économique. Le cas de Joachim de Flore constitue un bon exemple de cette volonté de la part des autorités ecclésiastiques de contrôler et de réglementer la divination prophétique. Né en Calabre vers 1135, ce moine cistercien se distingua par l'élaboration d'un nouveau système prophétique fondé sur une interprétation originale de l'Apocalypse et qui allait devenir, remarque l'historien Norman Cohn, « le plus influent d'Europe occidentale jusqu'à la naissance du marxisme »<sup>197</sup>. Or ce système repose sur un réseau complexe de correspondances qui lui permet de prédire, à partir d'une lecture attentive des Écritures, les événements à venir. Peut-on alors parler encore de prophétie si la révélation se produit, dans ce cas, *indirectement*, par une interprétation des Écritures, et non *directement*, de la bouche même de Dieu ? Il semble bien que oui, car Joachim l'affirme, cette aptitude à interpréter les Écritures provient d'un don de Dieu et, par surcroît, celui-ci ne fait que découvrir le sens caché qui se profile derrière elles et qui sont l'expression même de la parole divine. Joachim de Flore est donc, en quelque sorte, pour reprendre l'expression de Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi, « un prophète du livre »<sup>198</sup>.

Or il se trouve que l'Église a tout d'abord accueilli favorablement le système, les interprétations et les prophéties joachimites. Deux papes, Lucius III et Urbain III, l'encouragèrent à mettre par écrit la révélation qu'il avait reçue de Dieu et un troisième, Clément III, lui permit de renoncer à sa charge abbatiale pour lui laisser le temps de travailler à l'élaboration de son nouveau système. La possibilité de prédire l'avenir se trouvait par conséquent parfaitement reconnue par l'Église. Carozzi et Taviani-Carozzi le notent bien : « Joachim, en aucun cas, n'a voulu se mettre en marge de l'Église. Il a

---

196. Minois, *op. cit.*, p. 135.

197. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. Simone Clémendot, Paris, Payot, 1983, p. 113.

198. Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi, *La fin des temps*, Paris, Flammarion, 1999, p. 75.

sollicité l'autorisation d'écrire et soumis par avance tous ses écrits à l'approbation pontificale. Avant tout, il se veut un exégète de l'Écriture et rien d'autre »<sup>199</sup>. Les autorités pontificales ne se doutaient cependant pas que les prophéties de Joachim allaient bientôt faire naître au sein de la société de graves désordres. Les prophéties joachimites annonçaient en effet l'imminence de la fin du monde, ce qui conduisit certains groupes religieux à croire que le monde devait se purifier au préalable en vue de la rédemption prochaine. Lucien Boia raconte en effet, et avec une pointe d'humour, ces désordres avec lesquels l'Église dut composer : « Un certain frère Dolcino, de Novare, à la tête d'une secte d'"Apostoliques", préconisait en 1303 le programme suivant : pour 1304 l'extermination des cardinaux et du pape, pour 1305 la disparition de tout le clergé, clercs et moines, et enfin, pour 1306, le début de l'ère nouvelle. [...] Pour mettre fin à l'affaire, le pape organisa une sorte de croisade contre les Apostoliques, qui finirent par être décimés; Dolcino et autres chefs expièrent sur le bûcher leur croyance trop enthousiaste dans un règne messianique imminent »<sup>200</sup>.

Après avoir approuvé et même encouragé les prophéties de Joachim, L'Église dut donc se résoudre à les condamner afin d'éviter les bouleversements sociaux qu'elles pouvaient provoquer. Comme l'affirme Lucien Boia, « L'Église pouvait à la rigueur tolérer des exposés savants comme celui de Joachim de Flore, mais n'était pas prête à admettre la mise en œuvre de toutes les conclusions qui en découlaient en dernier ressort »<sup>201</sup>. On pourrait ainsi multiplier les exemples évoquant l'approbation ecclésiastique des prophéties issues de la révélation divine, puis leur condamnation pour maintenir l'ordre social. L'essentiel demeure que dans la très grande majorité des cas, l'Église choisit d'approuver ou de condamner certains prophètes ou certaines prophéties pour maintenir sa suprématie sur la société médiévale qui occupe, dans le régime des trois ordres, faut-il le rappeler, le haut de la pyramide.

Or si l'Église s'est montrée, malgré tout et d'une manière générale, assez favorable à la prophétie, il n'en va pas de même avec l'astrologie. Née en dehors de la tradition judéo-chrétienne, c'est-à-dire des sciences païennes et des mathématiques, celle-ci suscite *a priori* la méfiance du clergé. Les pères de l'Église ont d'ailleurs, les premiers,

---

199. *Ibid.*

200. Lucien Boia, *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, La Découverte, 1989, p. 73-74.

201. *Ibid.*, p. 74.

rapidement compris que le pouvoir des astres pouvait entrer en concurrence avec celui de Dieu. Georges Minois affirme en effet que « pour les autorités chrétiennes des premiers siècles, ce qui rend l'astrologie condamnable, ce n'est pas sa fausseté, c'est au contraire sa diabolique exactitude : elle révèle ce que Dieu seul connaît, le futur. C'est donc l'œuvre de Satan »<sup>202</sup>. Toutefois, cette condamnation n'est pas univoque, car les Écritures elles-mêmes recèlent des exemples d'utilisation de l'astrologie, comme par exemple l'étoile qui, dans les Évangiles, annonça aux mages et aux bergers la naissance du Christ et qui leur permit de retrouver la trace de ce dernier. De plus, l'idée fait peu à peu son chemin que les astres, comme tous les objets de la création, sont soumis au pouvoir et à la volonté de la toute-puissance divine et qu'il est permis à Dieu de se servir de ce moyen pour faire connaître aux hommes le message qu'il veut bien leur révéler. Ce n'est qu'à partir du XII<sup>e</sup> siècle, dans le contexte du développement scientifique de l'époque et de l'introduction en Occident des chiffres arabes, que l'astrologie devint suffisamment populaire et élaborée pour que l'Église crût nécessaire de s'en occuper. S'étant développée hors du contrôle ecclésiastique, l'astrologie commence à faire concurrence aux moyens licites, admis par l'église, de prédire l'avenir. Le problème se présente à peu près de la manière suivante : telle qu'elle fut élaborée, l'astrologie semble accorder aux astres une influence directe, indépendante et autonome sur les comportements humains, ce qui, on le voit, entre en contradiction avec la toute-puissance divine, c'est-à-dire avec les concepts de providence, de prescience et de prédestination.

Cette théorisation de l'astrologie par l'Église fut d'ailleurs consacrée en 1277 par les condamnations de l'Évêque de Paris, Étienne Tempier. Ce dernier avait formulé en effet une liste de 219 propositions jugées hérétiques, dont un certain nombre concerne l'astrologie, et qui sont révélatrices de la position officielle de l'Église à l'égard de ce problème. Au moins deux de ces propositions confirment la volonté de l'Église d'empêcher l'astrologie d'entrer en contradiction avec l'attribut divin de prédestination. D'une part, la proposition 162 condamne en effet l'idée selon laquelle « notre volonté est sujette à la puissance des corps célestes » et d'autre part, la proposition 195 condamne quant à elle l'affirmation selon laquelle « le destin, qui est une disposition universelle, ne procède pas de la divine providence mais de la médiation des mouvements des corps

---

202. Minois, *op. cit.*, p. 151.

célestes »<sup>203</sup>. La seule prise en compte de la première proposition pourrait laisser croire que la condamnation par l'Église de l'astrologie superstitieuse vise à sauver la liberté humaine de l'influence des astres, mais le rapprochement avec la seconde proposition ne laisse subsister aucun doute quant aux desseins véritable des autorités ecclésiastiques. Ce qui ressort en définitive du rapprochement de ces deux propositions, c'est que, si l'Église désire soustraire les hommes à l'influence des astres, ce n'est pas pour préserver leur autonomie, mais bien plutôt pour la remettre dans les mains de Dieu. Car dans la première proposition, l'accent est mis sur l'absence d'une influence des astres sur la volonté, mais, dans la seconde proposition, l'accent est mis sur le destin qui procède sans médiation aucune de la providence divine.

C'est donc dans un contexte où la religion dominante de l'Europe au Moyen Âge, le christianisme, attribue une place prépondérante à l'avenir et où l'on croit possible, par l'intermédiaire de la révélation divine, de connaître cet avenir que la science moderne développe d'autres moyens, en marge de cette religion, d'exercer une maîtrise sur le temps. Le christianisme recèle en ce sens une incontestable originalité en ce qu'il établit le fondement sur lequel pourra naître et se développer l'idée d'une prévision scientifique de l'avenir. À la différence de la religion grecque où l'ordre de la nature ne peut être observé que dans le monde supralunaire, la providence du Dieu chrétien établit au contraire un ordre qui traverse de part en part le monde, c'est-à-dire aussi bien supralunaire que sublunaire. De plus, alors que la religion grecque soumet même les dieux au destin, le christianisme, en proclamant la toute-puissance et la prescience de Dieu, légitime la croyance en la possibilité de prédire l'avenir par l'intermédiaire de la révélation. Sans aller jusqu'à affirmer que la science moderne est née du christianisme, il y a lieu de reconnaître toutefois que celui-ci a contribué à jeter les bases sur lesquelles l'idée de la possibilité d'une prévision scientifique de l'avenir pourra naître et se développer.

---

203. *Ibid.*, p. 227.

### 4.3 La prévision et la science

Dans *La science et le monde moderne*, Alfred North Whitehead établit un rapport étroit entre la providence du Dieu chrétien et la naissance de la science moderne. Selon lui, en effet, « il ne peut exister de sciences vivantes sans une profonde foi instinctive en l'existence d'un *ordre des choses*, et en particulier, d'un *ordre de la nature* »<sup>204</sup>. Or cette conviction en un ordre de la nature, écrit-il, « doit être le produit de l'insistance médiévale sur le rationalisme de Dieu – lequel alliait l'énergie personnelle de Jéhovah au rationalisme d'un philosophe grec. Le moindre détail était supervisé et ordonné; l'étude de la nature ne pouvait résulter qu'en une apologie de la foi en la rationalité »<sup>205</sup>. De plus, cette foi théologique dans un ordre de la nature trouve selon lui un appui dans la volonté médiévale de maintenir un ordre social et politique qui apparaît comme un écho de la théorie déjà évoquée des trois ordres :

Il importe de noter que l'influence de cet ordre légal sur la civilisation médiévale ne s'est pas effectuée sous forme de quelques préceptes sages devant guider le comportement. Ce fut la conception d'un système articulé précis, définissant la légalité de la structure de l'organisme social, et de la manière détaillée dont il devait fonctionner. Rien n'était vague. Il n'était pas question de maximes admirables, mais d'une procédure stricte destinée à ordonner les choses et à les conserver ainsi. Le Moyen Âge a permis une longue formation de l'intellect de l'Europe occidentale dans le sens de l'ordre. Il y eut peut-être quelques failles sur le plan de la pratique, mais l'idée ne perdit à aucun moment de sa force. Ce fut essentiellement une époque de pensée ordonnée, rationaliste de part en part. L'anarchie même accentua le besoin d'un système cohérent; tout comme l'anarchie moderne stimula, en Europe, la vision intellectuelle d'une Société des Nations<sup>206</sup>.

Si la providence divine est à l'origine de la diffusion au Moyen Âge de l'idée d'un ordre naturel, la prescience de Dieu peut quant à elle être considérée comme étant à la source de l'idée laplacienne de déterminisme. Dans son *Essai philosophique sur les probabilités*, Pierre-Simon Laplace donne en effet une définition du déterminisme qui deviendra une référence dans l'histoire de la science :

---

204. Alfred North Whitehead, *La science et le monde moderne*, trad. Paul Couturiau, Paris, Éditions du Rocher, 1994, p. 20.

205. *Ibid.*, p. 30.

206. *Ibid.*, p. 28-29.

Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence. Ses découvertes en Mécanique et en Géométrie, jointes à celle de la pesanteur universelle, l'ont mis à portée de comprendre dans les mêmes expressions analytiques les états passés et futurs du système du monde. En appliquant la même méthode à quelques autres objets de ses connaissances, il est parvenu à ramener à des lois générales les phénomènes observés, et à prévoir ceux que des circonstances données doivent faire éclorre. Tous ces efforts dans la recherche de la vérité tendent à le rapprocher sans cesse de l'intelligence que nous venons de concevoir, mais dont il restera toujours infiniment éloigné. Cette tendance propre à l'espèce humaine est ce qui la rend supérieure aux animaux, et ses progrès en ce genre distinguent les nations et les siècles et font leur véritable gloire<sup>207</sup>.

Cette intelligence supérieure à laquelle fait référence Laplace « qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent » rappelle étrangement le Dieu chrétien en son attribut de prescience. De plus, le fait que Laplace considère que l'esprit humain « restera toujours infiniment éloigné » de cette intelligence semble être un écho de l'impossibilité pour l'homme d'atteindre cette connaissance, sinon par la révélation divine, écho qui, comme la lumière d'une étoile morte, tend à disparaître avec la naissance de la science moderne. À certains égards, une telle affirmation reste en effet dans l'esprit de celle déjà citée d'Augustin qui proclamait : « Mais ne permettez pas, s'il vous plaît, Seigneur, qu'il m'entre dans la pensée que vous, qui êtes le Créateur des corps et des âmes, connaissez en cette sorte toutes les choses futures et les passées : vous les connaissez d'une manière incomparablement plus merveilleuse, et qui nous est incomparablement plus cachée »<sup>208</sup>. Par conséquent, il est permis, croyons-nous, d'établir un rapprochement entre l'idée chrétienne de prescience divine et la possibilité nouvelle d'une connaissance scientifique de l'avenir par l'homme. Ilya Prigogine et Isabelle Stengers font d'ailleurs remarquer à ce propos :

---

207. Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Christian Bourgeois, 1986, p. 32-33.

208. Augustin, *Confessions*, XI, XXXI, trad. Arnauld d'Andilly.

La science, devenue laïque, est restée l'annonce prophétique d'un monde décrit tel qu'il est contemplé d'un point de vue divin, ou démoniaque : science de Newton, ce nouveau Moïse à qui se découvrit la vérité du monde, c'est une science *révélée*, définitive, étrangère au contexte social et historique qui l'identifie comme activité d'une communauté humaine. [...] Chaque fois que les physiciens annoncent, comme à l'époque de Laplace [...], que la physique est un sujet clos, [...] ils répètent sans le savoir les gestes de l'ancienne foi, ils attendent le nouveau Moïse, la répétition du triomphe newtonien<sup>209</sup>.

Le rapprochement entre le christianisme et la science ayant été établi, il resterait à expliquer cependant pourquoi la science moderne est née seulement au XVI<sup>e</sup> siècle et non au Moyen Âge où le christianisme était déjà pourtant la religion dominante en Europe. Ainsi, on remarque que, malgré la reconnaissance implicite du système des correspondances par le christianisme et une théologie accordant à l'avenir une place essentielle, la possibilité de la prévision de l'avenir au Moyen Âge ne demeure qu'une croyance. Paradoxalement, le système des correspondances, s'il légitime la croyance en la possibilité de prédire l'avenir, pose un obstacle insurmontable à sa réalisation effective. Georges Minois le note bien :

Il ne serait d'aucun intérêt de faire un catalogue des prophéties passées dans le seul but de décerner des blâmes ou des brevets de clairvoyance en fonction du degré de réalisation, ou de chercher dans ces anticipations une image du futur. Si tel était le cas, une histoire des prédictions serait l'histoire des échecs de la prédiction. Car personne n'a jamais connu le futur, pas plus les prophètes, inspirés ou non, que les oracles, les sibylles, les astrologues, les cartomanciens, les auteurs de science-fiction, les utopistes, les philosophes ou les futurologues. Les prophéties réalisées sont soit des pseudo-prophéties antidatées, soit des textes d'une telle obscurité qu'ils se prêtent à n'importe quelle interprétation – ce qui fait d'ailleurs qu'on ne peut les déchiffrer qu'après les événements, lorsqu'ils n'ont plus d'intérêt –, soit de véritables supercheries, soit de pures coïncidences, soit le résultat d'un travail clairvoyant, pure opération de l'intelligence à partir de données passées et présentes<sup>210</sup>.

Ainsi, pour qu'une prévision scientifique de l'avenir puisse naître et se développer, il fallait que soit aboli le système des correspondances. C'est ce que contribuera justement à faire l'homogénéisation et la géométrisation de l'espace au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle. Le système des correspondances n'a de sens en effet que dans la

---

209. Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979 et 1986, p. 129.

210. Minois, *op. cit.*, p. 14.

mesure où l'univers est coupé en deux mondes distincts – le monde sublunaire où les phénomènes sont imprévisibles et le monde supralunaire où les phénomènes sont prévisibles – et dans la mesure où les phénomènes qui se produisent au sein du monde supralunaire révèlent la loi secrète qui régit le monde sublunaire. Or l'homogénéisation de l'espace, c'est-à-dire l'abolition de la frontière séparant le monde sublunaire du monde supralunaire, détruit le fondement même sur lequel repose ce système des correspondances. Dans un monde où le ciel est de même nature que la terre, l'astrologie n'a en effet plus de sens et doit se transmuier en astronomie, c'est-à-dire passer d'un discours (logos) sur les astres à la simple observation des lois (nomos) régissant le mouvement de ces astres. L'homogénéisation de l'espace ne parvient cependant pas, il est vrai, à abolir la frontière séparant le monde où règne l'éternité, celui de Dieu, du monde où domine le temps, celui des hommes. Cela pourrait nous conduire à croire que la divination et la prophétie ont dû mieux survivre à la destruction du cosmos que l'astrologie, mais il n'en est rien. Tous les procédés de divination, y compris l'astrologie, survivent à la naissance et au développement de la science moderne et continuent à mener, pourrait-on dire, une existence parallèle.

L'homogénéisation et la géométrisation de l'espace ont cependant eu une conséquence majeure quant au problème de la prévision de l'avenir : c'est de concentrer la prévision de l'avenir sur un objet particulier qui est la matière. Un parcours rapide de l'histoire de la divination permet d'observer en effet que celle-ci a porté de tout temps davantage sur les hommes que sur la matière. Or la révolution scientifique moderne permet de limiter la possibilité de la prévision sur un objet particulier, la matière, ce qui, du même coup, permet d'arriver à une certaine efficacité, dans la mesure où cet objet est mû d'une manière régulière, c'est-à-dire soumis au déterminisme. Ainsi, on peut dire que l'expérimentation en science, bien que nécessaire, n'est pas suffisante, car l'observation d'une certaine matière dont le mouvement est contingent ne permet pas d'obtenir ce critère de prévision nécessaire à la science. Comme l'affirme justement Auguste Comte :

On peut dire, sans exagération, que la véritable science, bien loin d'être formée de simples observations, tend toujours à dispenser, autant que possible, de l'exploration directe, en y substituant cette prévision rationnelle, qui constitue, à tous égards, le principal caractère de l'esprit positif, comme l'ensemble des études astronomiques nous le fera clairement sentir. Une telle prévision, suite nécessaire des relations constantes

découvertes entre les phénomènes, ne permettra jamais de confondre la science réelle avec cette vaine *érudition* qui accumule machinalement des faits sans aspirer à les déduire de toutes nos saines spéculations n'importe pas moins à leur utilité effective qu'à leur propre dignité; car, l'exploration directe des phénomènes accomplis ne pourrait suffire à nous permettre d'en modifier l'accomplissement, si elle ne nous conduisait pas à le prévoir convenablement. Ainsi, le véritable esprit positif consiste à *voir pour prévoir*, à étudier ce qui est afin d'en conclure ce qui sera, d'après le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles<sup>211</sup>.

Progressivement, un consensus semble donc s'être dégagé à propos des critères qui permettent de déterminer ce qui constitue la spécificité de la vérité scientifique. Étant admis que la vérité peut se définir comme l'adéquation de la pensée à la chose, la vérité de type scientifique fonde sa force de persuasion sur sa capacité à mesurer et à prédire le mouvement des objets qu'elle étudie. Ainsi, Claude Bernard affirme : « Au fond toutes les sciences raisonnent de même et visent au même but. Toutes veulent arriver à la connaissance de la loi des phénomènes de manière à pouvoir prévoir, faire varier ou maîtriser ces phénomènes »<sup>212</sup>. De la même manière, Henri Bergson reconnaît que « la science a pour principal objet de prévoir et de mesurer »<sup>213</sup>.

On remarque d'ailleurs que ces deux critères – la mesure et la prévision – sont étroitement liés l'un à l'autre. Bien que la mesure soit associée à l'espace et la prévision, au temps, la prévision sans mesure serait en effet *impossible*, car seules les mathématiques s'avèrent en mesure de rendre efficace la prévision; et la mesure sans prévision serait *inutile*, car le but de la science est d'exercer un contrôle sur la matière non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. Ainsi, on peut dire que la mesure et la prévision entretiennent entre elles une relation de moyen à fin où la mesure apparaît comme le moyen de la science et la prévision, sa fin.

---

211. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 1983, p. 24-25.

212. Bernard, *op. cit.*, p. 47.

213. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 150.

#### 4.4 La science contemporaine et le déterminisme statistique

Jusqu'à tout récemment, la science a vécu selon ce modèle et on pourrait dire, dans une certaine mesure, que cet idéal guide toujours l'entreprise scientifique. De récentes transformations ont cependant ébranlé ce paradigme. La découverte du second principe de la thermodynamique et celle du principe d'incertitude de Heisenberg, à la base de la mécanique quantique, ont en effet modifié profondément notre vision du mouvement. C'est que le domaine de l'infiniment petit, objet de la mécanique quantique, ne semble pas répondre au même modèle d'intelligibilité que celui des planètes et de l'infiniment grand régi en grande partie par la théorie de la relativité générale. Alors que le monde des planètes obéit à un mouvement régulier et prévisible, le monde de la mécanique quantique est plutôt marqué, de son côté, par la contingence, le hasard, l'incertitude et l'imprévisibilité. Ilya Prigogine et Isabelle Stengers le notent bien :

La science d'aujourd'hui n'est plus la science "classique". Les concepts fondamentaux qui fondaient la "conception classique du monde" ont aujourd'hui trouvé leurs limites dans un progrès théorique que nous n'avons pas hésité à appeler une métamorphose. L'ambition de ramener l'ensemble des processus naturels à un petit nombre de lois a elle-même été abandonnée. Les sciences de la nature décrivent désormais un univers fragmenté, riche de diversités qualitatives et de surprises potentielles [...] Le temps n'est plus où les phénomènes immuables focalisaient l'attention. Ce ne sont plus d'abord les situations stables et les permanences qui nous intéressent, mais les évolutions, les crises et les instabilités<sup>214</sup>.

Devant ce problème, deux positions sont possibles. Certains scientifiques, tels Stephen Hawking et David Ruelle, ne voient dans ce mouvement récalcitrant qu'un mouvement similaire à celui des planètes, mais trop complexe pour être mathématisable. Selon ce point de vue, le chaos apparent que l'on y observe ne tiendrait pas tellement à l'objet lui-même, mais plutôt à la faiblesse de notre raison qui est incapable de dégager la régularité qui se cache derrière ce désordre apparent. Un observateur idéal pourrait donc, dans cette perspective, découvrir les lois qui régissent ce chaos et réduire celui-ci à une simple apparence. D'autres, au contraire, tels Isabelle Stengers et Ilya Prigogine, considèrent que la révolution déclenchée par la mécanique quantique doit plutôt nous

---

214. Prigogine et Stengers, *op. cit.*, p. 33-34.

conduire à réévaluer en profondeur le modèle qui a été le nôtre depuis Newton et à accepter que certaines lois, dégagées à partir de l'observation des planètes, n'ont pas le caractère universel que l'on croyait et ne s'appliquent pas de manière indifférenciée à tous les objets faisant partie de notre univers. Cette révolution devrait avoir, dans cette perspective, la même envergure que celle de Newton, à la différence près que, si la première nous a conduit à croire en l'omniscience de l'homme dans sa capacité à percer les mystères de l'univers tout entier, la seconde devrait nous conduire au contraire à accepter que la science a ses limites, voire à rétablir une certaine forme d'hétérogénéité dans l'espace que nous croyons depuis Newton totalement homogène.

Or la position classique, celle de Hawking et de Ruelle, qui défend le déterminisme laplacien, se manifeste essentiellement dans la foi en la possibilité de découvrir prochainement une théorie unifiant la mécanique quantique et la relativité générale. Là encore, on remarque, au moins pour ce qui est de Hawking, que cette position est défendue par des astrophysiciens, c'est-à-dire par des scientifiques qui étudient le mouvement des planètes et qui espèrent que ce sera leur modèle qui triomphera et qui intégrera l'objet infiniment petit de la mécanique quantique à l'objet infiniment grand de la relativité générale. Il ne s'agit pas pour autant d'affirmer que ces scientifiques nient le problème posé par la mécanique quantique, mais ceux-ci voient ce problème essentiellement comme quelque chose qui doit être dépassé. C'est en ce sens qu'ils reconnaissent que certaines lois propres à leur objet d'étude sont souvent incompatibles avec celles d'autres disciplines. David Ruelle écrit en effet à ce propos :

Les théories physiques [...] n'ont pas besoin d'être logiquement cohérentes; elles doivent leur unité à ce qu'elles décrivent une seule et même réalité physique. [...] Souvent il [le physicien] aura besoin pour représenter un ensemble de phénomènes, de plusieurs théories logiquement incompatibles. Cette incohérence le chagrinerait sans doute, mais pas au point qu'il se débarrasse de l'une ou de l'autre des théories incompatibles. Il les gardera tout au moins jusqu'à ce qu'il ait trouvé une théorie meilleure, qui rende compte de manière unifiée de tous les faits observés<sup>215</sup>.

Or on peut affirmer que la physique aujourd'hui en est toujours à rechercher une telle théorie. Cet objectif peut même être considéré comme le plus grand défi de la

---

215. David Ruelle, *Hasard et Chaos*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991, p. 22.

physique à notre époque. Il y a cependant, derrière cette volonté d'unir la relativité générale et la mécanique quantique, une conception essentiellement déterministe du mouvement. Et la conséquence d'une telle conception, c'est que le mouvement, sans pour autant être nié, devient une sorte d'apparence, résidu imparfait d'une loi qui le régit, loi qui sera alors le véritable objet de la recherche scientifique. Un bon exemple de cette vision des choses est la conception que se fait Stephen Hawking du changement. Celui-ci affirme en effet que non seulement le changement est un objet d'étude fondamental de la physique contemporaine, mais que c'est là la principale différence que l'on peut constater entre la physique de Newton et celle pratiquée aujourd'hui : « L'ancienne notion d'un univers fondamentalement sans changement, qui aurait existé et qui continuerait à exister, a été remplacée pour toujours par la notion d'un univers dynamique, en expansion, qui semble avoir commencé il y a un temps fini, et qui pourrait se terminer à un instant donné dans le futur »<sup>216</sup>. Ce dynamisme masque toutefois, selon lui, un ordre sous-jacent, constitué par des lois universelles et éternelles, englobant à la fois le monde de l'infiniment petit et celui de l'infiniment grand : « Si vous pensez que l'Univers n'est pas arbitraire mais qu'il est régi par des lois précises, vous devrez en fin de compte combiner les théories partielles en une théorie complètement unifiée qui décrira tout l'univers »<sup>217</sup>.

D'autres scientifiques prennent toutefois cette forme de mouvement davantage au sérieux. Deux représentants de cette tendance sont Isabelle Stengers et Ilya Prigogine. Dans un ouvrage commun, ceux-ci affirment en effet :

Cette notion de science modèle était liée à ce qui constituait le titre de gloire de la physique classique : la découverte, au-delà du changement, de lois invariantes. [...] Aujourd'hui, les physiciens sont amenés à transformer l'idéal qui les guidait, c'est-à-dire à le situer et à l'utiliser comme un instrument dont il s'agit de comprendre les limites. Comprendre, c'est tout aussi bien comprendre pourquoi l'état d'équilibre est stable, pourquoi il permet de définir un système comme soumis à celui qui le manipule, que comprendre pourquoi, loin de l'équilibre, cette définition de l'objet physico-chimique doit être abandonnée alors que de nouveaux concepts - ceux de corrélation, d'instabilité, de sensibilité, de bifurcation deviennent pertinents. Loin de proposer aux autres sciences une vision unique, le physicien découvre dans son propre domaine une réalité multiple à

---

216. Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps*, trad. Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Flammarion, 1989, p. 31.

217. *Ibid.*

laquelle il ne peut donner sens sans reconnaître, du même coup, la diversité irréductible des problèmes qui se posent aux autres sciences<sup>218</sup>.

Face à cette conception de la science, René Thom se fait très critique :

Ce qu'on pourrait appeler l'épistémologie française [...] nous a gratifiés, ces dernières années, d'un certain nombre d'ouvrages dont certains ont atteint une grande célébrité. Je citerai : *Le Hasard et la Nécessité*, de Jacques Monod, *La Méthode*, d'Edgar Morin, *Entre le cristal et la fumée*, d'Henri Atlan, et *La Nouvelle Alliance*, d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers. Les philosophies sous-jacentes à ces diverses œuvres sont diverses, parfois même opposées. Mais, assez curieusement, elles ont toutes un trait commun, à savoir : toutes glorifient outrageusement le hasard, le bruit, la "fluctuation"; toutes rendent l'aléatoire responsable, soit de l'organisation du monde (*via* les "structures dissipatives", selon Prigogine), soit de l'émergence de la vie et de la pensée sur terre (*via* la synthèse et les mutations accidentelles de l'A.D.N., selon Monod). [...] Je voudrais dire d'emblée que cette fascination de l'aléatoire témoigne d'une attitude antiscientifique par excellence<sup>219</sup>.

Or cette « fascination de l'aléatoire » s'explique, selon lui, par la complexité du mouvement propre aux objets quantiques qui permet seulement une mathématisation statistique :

On a cru que l'emploi par la science de méthodes statistiques justifiait la présence du hasard; beaucoup [...] ont cherché à donner aux lois physiques elles-mêmes un fondement statistique. Dans ces conditions, comment suivre Einstein, lui qui refusait de voir en Dieu un perpétuel joueur aux dés? De plus, on évoque les "lois du hasard", comme la loi des grands nombres. Comment s'y reconnaître, dans cette dialectique bizarre entre hasard et nécessité? Le hasard, en principe négateur de tout ordre, est sujet à des lois, alors que le déterminisme – très fréquemment – s'estompe sous une structure statistique<sup>220</sup>.

Et il conclut : « Le hasard [...] est un concept entièrement négatif, vide, donc sans intérêt scientifique. Le déterminisme, au contraire, est un objet d'une richesse fascinante – à qui sait le scruter. On s'est un peu trop pressé, dans *La Nouvelle Alliance*, de danser la danse du scalp autour du cadavre du déterminisme laplacien »<sup>221</sup>.

---

218. Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion, 1992, p. 65.

219. René Thom, « Halte au hasard, silence au bruit », *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990, p. 61-62.

220. *Ibid.*, p. 75.

221. *Ibid.*

On voit donc se profiler, à travers cette vision de la science, une démarche inverse par rapport aux scientifiques défendant la position classique. À travers leur volonté commune de rendre compatible la théorie et l'expérimentation, Stengers et Prigogine affirment que c'est la théorie qui doit être modifiée pour épouser la forme inconstante observée dans l'objet quantique, alors que Hawking et Ruelle affirment que c'est plutôt à la réalité mouvante de se plier à l'exigence de stabilité que requiert la théorie scientifique. Il en résulte que la position de Hawking et Ruelle voit le morcellement de la physique comme une condition temporaire appelée à être renversée, alors que la position de Stengers et Prigogine y voit plutôt une conséquence inéluctable et structurelle de l'hétérogénéité de l'univers. Il serait donc faux de prétendre que la science contemporaine a définitivement résolu le problème de la dualité du monde sensible et du monde intelligible. Si en effet, il n'est plus question aujourd'hui d'opposer le monde supralunaire au monde sublunaire comme l'avait fait Aristote, il subsiste néanmoins une autre dualité : celle de l'infiniment grand et de l'infiniment petit. Cette séparation pose un problème nouveau aux scientifiques qui, par delà leurs divergences, cherchent tous néanmoins à réduire cette opposition, ce afin de découvrir l'adéquation par laquelle passe toute définition de la vérité.

Cela étant, doit-on en conclure que les récentes transformations de la science doivent nous conduire à remettre en question les deux critères fondamentaux de la connaissance scientifique que sont la prévision et la mesure? Nullement. Le problème que soulève la découverte d'un mouvement irrégulier par la mécanique quantique doit nous conduire plutôt à poser les limites de la science elle-même. Dans la mesure en effet où un mouvement irrégulier peut être prévu par le recours à des méthodes statistiques, les prévisions à l'égard d'un tel mouvement peuvent certes être moins précises que celles qu'on peut faire à l'égard d'un mouvement parfaitement régulier, mais cette irrégularité ne fait pas pour autant de ce mouvement un mouvement contingent, mais seulement un mouvement plus complexe. Car s'il s'avérait que la science découvre un objet non plus nécessaire, mais contingent, celle-ci serait alors aussi dépourvue que le sont les sciences humaines, car elle serait ainsi privée de sa capacité à prévoir et à mesurer le mouvement de cet objet. La question que l'on doit donc toujours se poser quant au caractère scientifique d'une théorie est par conséquent la suivante : l'objet obéit-il à un mouvement

nécessaire ou contingent? S'il est nécessaire, son mouvement pourra être prévu et mesuré et pourra donc constituer un objet d'étude pour la connaissance scientifique, mais s'il est contingent, toute mesure ou prévision à son égard s'avérera alors inutile, car la contingence qui anime cet objet lui conférera la possibilité de se mouvoir autrement que ce qui a été prévu et mesuré. Ainsi, il apparaît nécessaire d'examiner de manière plus approfondie ce concept de contingence qui pose des limites à la science, car si l'on doit faire gloire à la science d'être à l'origine des immenses progrès techniques dont nous bénéficions tous les jours, il faut cependant garder les scientifiques de se croire les héritiers de la toute-puissance divine.

DEUXIÈME PARTIE

LE MOUVEMENT ET LA LIBERTÉ

## CHAPITRE V

### LA VOLONTÉ ET LA FIN

« Les hommes de science animés par l'intention de prouver qu'ils sont dépourvus d'intention constituent un sujet d'étude intéressant ».

Alfred North Whitehead, *La fonction de la Raison*, trad. Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 112.

L'analyse du problème de la connaissance nous a conduit à définir la vérité comme l'adéquation de la pensée à la chose. Si la vérité pouvait se définir comme l'adéquation de la chose à la pensée, le mensonge, l'erreur ou l'ignorance ne pourraient alors s'expliquer, car c'est par la rencontre différente de ces trois facultés propre au sujet – et non à l'objet – que se constituent ces trois modes opposés à la vérité. Pour qu'une telle adéquation soit possible, il faut cependant que l'objet soit, ou bien immobile, ou bien mû d'une manière stable et régulière et ce, aussi bien dans l'espace que dans le temps. Les Grecs, on l'a vu, ne sont pas parvenus à découvrir un tel mouvement, ce qui les a conduit à établir une séparation radicale entre l'être et le mouvement, afin de préserver la possibilité de la connaissance. La révolution scientifique moderne, en abolissant la frontière séparant le monde sublunaire du monde supralunaire, a cependant contribué, à partir de la découverte du principe d'inertie, à réconcilier l'être et le mouvement et, dès lors, à faire du mouvement un objet digne de la connaissance scientifique. La science a, par la suite, obtenu un tel succès que celle-ci a fini par incarner la vérité elle-même, de telle manière que science et vérité sont presque devenues des synonymes.

La volonté de connaître de l'homme a donc trouvé en la science une discipline et une méthode capables de répondre à ses aspirations d'une manière apparemment

illimitée. Nous en sommes même aujourd'hui à nous demander si l'homme lui-même pourrait constituer un objet d'étude pour la connaissance scientifique. Car l'objet peut parfois aussi être un sujet. Plus précisément, l'homme peut constituer un objet de connaissance de deux manières principales : lorsque le sujet et l'objet sont le même, on se trouve devant le problème de la connaissance de soi et lorsque l'objet est un autre sujet, on se trouve alors devant le problème de la connaissance d'autrui. Puisque la science fonde son efficacité sur sa capacité à prévoir et à mesurer les événements, la question de la possibilité d'une connaissance scientifique de l'homme se ramène donc à la suivante : l'homme est-il mesurable et prévisible? Pour répondre à cette question, il nous faut examiner les rapports que l'homme entretient avec l'espace et le temps.

Dans *L'irréversible et la nostalgie*, Vladimir Jankélévitch écrit :

L'homme voudrait se déplacer à travers le temps aussi librement qu'il se meut à travers l'espace tridimensionnel : un homme digne du nom d'homme veut aller et venir, se promener en tous sens, dans tous les azimuts et toutes les directions, comme un touriste qui parcourt en zigzags le Massif central, revient sur ses pas, sillonne vallées et montagnes au gré de sa fantaisie. C'est pourquoi la possibilité de se mouvoir a toujours été considéré par les hommes comme la plus précieuse et la plus caractéristique de toutes les libertés. Baudelaire parle, semble-t-il, du péché d'avoir voulu changer de place... Mais nous pensons bien plutôt que la mobilité est la liberté par excellence; et cette liberté est pour l'homme une latitude aussi élémentaire et aussi vitale que l'oxygène atmosphérique. Et inversement l'homme privé de sa liberté, c'est-à-dire frustré de son attribut essentiel est d'abord un homme condamné à l'immobilité : tel est le châtement fondamental. Misérablement empêché de compenser par le déplacement sa finitude humaine, le prisonnier est un homme transformé en végétal [...]; la paralysie l'enracine sur place et le réduit à un état de pure dépendance. Le prisonnier n'est rien de plus qu'une plante ou un marronnier. Car c'est l'espace et non le temps qui nous permet de circuler ainsi *a piacere* et notamment dans les deux sens inverses de l'aller et du retour<sup>222</sup>.

Si l'on suit les arguments de Jankélévitch, on pourrait croire que l'homme est plus libre dans l'espace qu'il ne l'est dans le temps. Dans l'espace, l'homme peut se mouvoir en effet dans les trois dimensions, soit l'avant et l'arrière, le haut et le bas, la droite et la gauche. De plus, il peut se mouvoir plus rapidement ou plus lentement ou même, s'il le souhaite, demeurer totalement immobile. La notion même de liberté évoque d'ailleurs aussitôt celle d'espace. L'homme peut choisir, par exemple, d'être nomade ou sédentaire, d'aller directement à son travail ou de faire un détour en chemin, d'y aller à pied ou en

---

222. Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 15-16.

méto. Dans le temps, au contraire, l'homme ne semble pouvoir se mouvoir que dans une seule direction : l'avenir. De plus, il apparaît impossible pour lui d'accélérer, de ralentir ou de neutraliser cette course vers le futur. L'expérience du vieillissement en est l'exemple le plus manifeste. Bien que pouvant désirer ralentir ou immobiliser le processus qui affecte de multiples manières son corps et l'entraîne vers la mort, l'homme doit pourtant accepter avec résignation le fait que son temps est compté. L'homme accablé de remords ne peut davantage revenir en arrière pour modifier son action et celui qui attend impatiemment le retour d'une personne aimée ne peut faire en sorte que celle-ci le rejoigne immédiatement. Par conséquent, il semble que l'espace pose moins d'obstacle à la liberté que ne le fait le temps et que l'homme puisse être maître de l'espace, mais qu'il soit condamné à être l'esclave du temps.

Pourtant, est-ce bien davantage dans l'espace que dans le temps que l'homme exerce sa liberté? Pour reprendre l'exemple de Jankélévitch, est-ce seulement dans l'espace que le prisonnier se trouve privé de sa liberté? Il est permis d'en douter. L'accusé en attente de son verdict se soucie peu en effet de connaître les dimensions de la cellule dans laquelle il devra purger sa peine. Ce qui le plonge dans l'angoisse, c'est bien plutôt l'attente de la sentence annonçant la durée de son emprisonnement. Ainsi peut-on dire que le prisonnier est privé de sa liberté non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. Car le temps est tout aussi vital à la liberté que peut l'être l'espace. Un condamné à mort qui pourrait se déplacer à sa guise dans un vaste espace ne se sentirait pas plus libre qu'un homme condamné à demeurer dans sa cellule à perpétuité. Inversement, un homme forcé de demeurer dans une cellule pour quelques heures s'en formalisera à peine, puisque sa liberté dans le temps ne s'en trouve presque pas affectée.

Ainsi, on remarque que l'homme n'occupe pas dans le temps la même position que celle occupée par les autres objets de la nature. Certains auteurs ont même voulu voir dans le temps une affection propre à l'homme. Ainsi, Aristote se demande dans la *Physique* « si, à supposer qu'il n'y ait pas d'âme, le temps existerait ou non »<sup>223</sup> et Augustin, de la même manière, découvrant dans les *Confessions* que le temps est « une certaine étendue » et se demandant « où est cette étendue » répond : « certes, je ne sais, si

---

223. Aristote, *Phys.*, IV, 14, 223 a 21.

ce n'est dans l'esprit même »<sup>224</sup>. Sénèque, dans les *Lettres à Lucilius*, va dans le même sens lorsqu'il affirme : « Rien, Lucilius, ne nous appartient; seul le temps est à nous. Ce bien fugitif et glissant est l'unique possession que nous ait départie la Nature »<sup>225</sup>. Pascal et Proust, de leur côté, remarquent que l'homme occupe une place bien mince dans l'espace si on la compare à celle qu'il occupe dans le temps. Ainsi, dans les *Pensées*, Pascal observe : « Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. [...] Par l'espace, l'univers [...] m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends »<sup>226</sup> et Proust termine la *Recherche* en affirmant : « Du moins, si elle m'était laissée assez longtemps pour accomplir mon œuvre, ne manquerais-je pas d'abord d'y décrire les hommes [...] comme occupant une place si considérable, à côté de celle si restreinte qui leur est réservée dans l'espace, une place au contraire prolongée sans mesure - puisqu'ils touchent simultanément, comme des géants plongés dans les années, à des époques si distantes, entre lesquelles tant de jours sont venus se placer - dans le Temps »<sup>227</sup>.

Ce que mettent en évidence tous ces auteurs, c'est la différence manifeste qui existe entre le temps « vécu » de l'homme et le temps « objectif » de la nature. Selon Hervé Barreau, il faut prendre garde cependant de trouver trop facilement des précurseurs et de commettre des anachronismes, car, selon lui, la bifurcation entre le temps physique et le temps vécu « ne s'est opérée de façon définitive qu'au XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>228</sup>. On peut se demander toutefois si cette bifurcation n'a pas eu pour conséquence de privilégier excessivement le temps vécu au détriment de l'existence du temps physique. Certains auteurs vont même jusqu'à suggérer que sans l'homme, le temps n'existerait pas. Ainsi, nous ne suivons pas, par exemple, Merleau-Ponty lorsqu'il affirme dans la *Phénoménologie de la perception* : « Le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je bornerais à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses.

---

224. Augustin, *Confessions*, XI, 26, trad. Arnauld d'Andilly.

225. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I, 1, trad. Henri Noblot révisée par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 603.

226. Pascal, *Pensées*, 348 (Brunschvicg), Paris, Garnier Flammarion, 1976.

227. Marcel Proust, *Le temps retrouvé* in *À la recherche du temps perdu*, t. IV, Paris, Gallimard, 1989, p. 1048.

228. Hervé Barreau, « Du mythe au concept de temps psychique et vécu : l'héritage de Platon chez Plotin et saint Augustin », *Les figures du temps*, dir. L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger, Paris, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 121.

Dans les choses mêmes, l'avenir et le passé sont dans une sorte de préexistence et de survivance éternelles; l'eau qui passera demain *est* en ce moment à sa source, l'eau qui vient de passer *est* maintenant un peu plus bas, dans la vallée. Ce qui est passé ou futur pour moi est présent dans le monde »<sup>229</sup>. Et, plus loin, il ajoute : « Ne disons plus que le temps est une "donnée de la conscience", disons plus précisément que la conscience déploie ou constitue le temps »<sup>230</sup>. S'il est vrai que la conscience déploie une temporalité qui lui est propre, nous ne croyons pas nécessaire cependant d'aller jusqu'à affirmer que la conscience constitue le temps lui-même. L'eau qui, pour reprendre l'exemple de Merleau-Ponty, suit son cours de la source à la vallée ne peut se mouvoir dans l'espace sans que cela ne prenne un certain temps. Ainsi, il est abusif, croyons-nous, d'affirmer que les choses baignent dans une sorte de « survivance éternelle ». Celles-ci sont à la fois dans l'espace et dans le temps même si le rapport qu'elles entretiennent avec eux ne peut être identifié au nôtre.

Ce n'est donc pas en constituant le temps lui-même que l'homme déploie une temporalité qui lui est propre. Nous dirons plutôt que c'est en inscrivant une temporalité personnelle au sein du temps objectif de la nature que l'homme peut exercer une certaine maîtrise sur le temps. Marcel Conche le note bien :

Nous durons, mais aussi tout ce qui est vivant dans l'univers; et l'univers lui-même *dure*. La chose en soi, le sujet dans son absoluité n'échappent pas au temps véritable, qui est durée. [...] Le destin est comme un cadre, que nous devons prendre tel quel, mais dans lequel nous pouvons placer le tableau de notre choix dès lors qu'il n'excède pas les dimensions du cadre. Nos actes dépendent de notre liberté, non du destin. Mais nos actes ne sont pas tous les événements de notre vie. Ce n'est pas par choix que nous vieillissons et mourons. Si la durée et la liberté sont créatrices, c'est dans les limites fixées par la nature et par le temps destinal. [...] Au-dessous de la durée vécue est le temps primordial, le temps qui est primordialement cela : cette exclusion mutuelle des moments, des maintenant<sup>231</sup>.

Ainsi, bien que le temps pose des obstacles à la liberté humaine plus importants que ne le fait l'espace, il ne faudrait pas en conclure que l'homme ne peut d'aucune manière se rendre maître d'une temporalité qui lui est propre. Jankélévitch lui-même le reconnaît : « L'homme ne peut donc nihiliser la quoddité inqualifiée du temps irréversible. Par

---

229. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 471.

230. *Ibid.*, p. 474.

231. Marcel Conche, *Temps et destin*, Paris, PUF, 1992, p. 92-93.

contre il a toute liberté pour modifier au moins les modes du futur. L'homme n'est pas libre de prendre ou de ne pas prendre la direction du futur; mais il y a la manière! Et sur cette voie toutes les possibilités demeurent ouvertes »<sup>232</sup>.

Cela étant, il nous reste à examiner maintenant comment l'homme peut inscrire dans le temps objectif de la nature une temporalité qui lui est propre. Augustin avait déjà remarqué, dans le *De Trinitate*, trois facultés fondamentales propres à l'homme : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or, selon Augustin, ces trois facultés ne sont pas indépendantes l'une de l'autre : « Ces trois choses, mémoire, intelligence, volonté, ne sont pas [...] trois pensées, mais une seule pensée [...]. Elles sont trois, en ce qu'elles sont en relations mutuelles [...] non seulement chacune est contenue en chacune, mais toutes sont contenues en chacune. Car je me souviens que j'ai une mémoire, une intelligence, une volonté; je comprends que je comprends, que je veux, que je me souviens; je veux vouloir, me souvenir, comprendre »<sup>233</sup>.

S'il est permis, en l'occurrence, de rapprocher la mémoire de la conscience et l'intelligence de la raison, nous retrouvons ici les trois facultés propres au sujet qui ont été mises au jour lors de notre analyse de la vérité, du mensonge, de l'erreur et de l'ignorance. Nous avons vu en effet que ces trois facultés sont au fondement même de la liberté de la pensée, car sans cette liberté, ni la vérité, ni le mensonge, ni l'erreur, ni l'ignorance ne seraient possibles. La liberté du sujet s'étant dégagée de l'analyse de la définition de la vérité elle-même, il reste maintenant à examiner comment ces trois facultés, non seulement fondent la liberté du sujet, mais aussi de quelle manière celles-ci permettent au sujet d'inscrire au sein du temps objectif de la nature une temporalité qui lui est propre. Ainsi, nous verrons que chacune de ces facultés entretient avec le temps une relation privilégiée et complémentaire. Il apparaît en effet qu'il appartient à la volonté de poser des fins, à la raison, de déterminer les moyens susceptibles de conduire à ces fins et à la conscience, de réaliser l'unité temporelle de la fin et des moyens. C'est donc successivement que nous examinerons les pouvoirs rattachés à ces trois facultés en commençant par la volonté.

---

232. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 239.

233. Augustin, *La Trinité*, X, XI, 18, trad. P. Agaësse, S. J. légèrement modifiée, in *Œuvres*, t. 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 155-157.

## 5.1 Les sources du concept de volonté chez Aristote

Au cinquième livre de *La Cité de Dieu*, Augustin, cherchant à concilier la prescience divine de l'avenir avec la liberté de la volonté, entreprend de réfuter les arguments de Cicéron qui, selon Augustin, « ne veut pas qu'existe une prescience de l'avenir »<sup>234</sup>. Selon Augustin, en effet, Cicéron considère que « si l'ordre des causes par lequel est produit tout ce qui existe est certain, c'est fatalement que se produit tout événement. S'il en est ainsi, rien n'est en notre pouvoir; il n'y a plus de libre-arbitre »<sup>235</sup>. Ce faisant, Cicéron « contraint, selon Augustin, l'esprit religieux à ce dilemme : capacité d'agir de notre propre volonté, ou prescience de l'avenir; selon lui [Cicéron], les deux s'excluent; affirmer l'une, c'est supprimer l'autre. Si nous optons pour la liberté de la volonté, la prescience de l'avenir est supprimée. Aussi cet homme plein de noblesse et de savoir, connaisseur très averti de la condition humaine, a-t-il choisi la liberté de la volonté. Mais pour établir celle-ci, il nie la prescience de l'avenir. Ainsi, voulant rendre les hommes libres, il les rend sacrilèges »<sup>236</sup>.

Ce rapprochement fait par Augustin entre le problème de la prescience divine de l'avenir et celui de la liberté de la volonté est révélateur d'un trait particulier propre à la volonté qui est la relation privilégiée que celle-ci entretient avec l'avenir. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison si la philosophie de la volonté s'est développée dans l'histoire surtout à partir d'une réflexion à propos de problèmes comme ceux de « prédestination » ou de « prescience ». Paul Ricoeur le note bien : « la philosophie de la volonté d'Aristote n'aurait pas développé toutes ses ressources si elle n'avait été relayée, par une réflexion proprement théologique qui [...] a affecté l'anthropologie philosophique jusqu'à Kant »<sup>237</sup>. Bien que la philosophie grecque, dont particulièrement celle d'Aristote, ait en effet contribué à poser les bases de l'analyse du concept de volonté, celle-ci ne pouvait cependant développer davantage ce concept, n'ayant pas eu à débattre de problèmes comme ceux de prédestination ou de prescience. Jacqueline de Romilly fait d'ailleurs

---

234. Augustin, *La Cité de Dieu*, V, IX, trad. Jean-Louis Dumas in *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 2000, p. 186.

235. *Ibid.*

236. *Ibid.*

237. Paul Ricoeur, « Volonté », *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2000, p. 1957.

remarquer : « il est bien connu, depuis longtemps, que le grec n'a pas de mot pour désigner la volonté. Tous les savants l'ont constaté [...] cette notion n'a pris son importance que dans un cadre de pensée chrétien et n'a vraiment fait son entrée dans le monde classique qu'avec saint Augustin »<sup>238</sup>.

Cela étant, il demeure néanmoins que c'est à Aristote que l'on doit les premières véritables analyses du concept de volonté. Après avoir, dans le *De Anima*, défini l'âme comme « ce qui met en mouvement »<sup>239</sup>, Aristote se demande : « quelle partie de l'âme peut bien remplir cette fonction »<sup>240</sup>? À ce propos, Aristote hésite entre deux facultés ou parties de l'âme : le désir (ὄρεξις) et l'intelligence (νοῦς). Aristote remarque en effet d'une part, que l'intelligence seule ne peut rien mettre en mouvement parce qu'elle ne donne pas de commandement et ne fait que suggérer à l'âme ce qu'il faut ou non désirer et d'autre part, que le désir, à lui seul, ne peut expliquer davantage l'origine du mouvement, car l'intelligence peut à tout moment convaincre le désir de se maîtriser. Aristote remarque, par exemple, que « quand bien même l'intelligence ordonne et la réflexion dit de fuir ou de poursuivre quelque chose, on ne bouge pas »<sup>241</sup> et que « ce n'est même pas le désir qui décide souverainement de ce mouvement, car les gens maîtres d'eux-mêmes, malgré leur désir [...], n'accomplissent pas les actions dont ils ont le désir, mais obéissent à l'intelligence »<sup>242</sup>.

Selon Aristote, ni l'intelligence ni le désir, pris isolément, ne peuvent donc expliquer l'origine du mouvement. Il faut donc, pour que naisse le mouvement, que le désir et l'intelligence s'accordent l'un à l'autre. Or Aristote distingue trois espèces de désir (ὄρεξις) : l'appétit (ἐπιθυμία), l'ardeur (θῦμος) et le souhait (βούλησις)<sup>243</sup>. Alors que les deux premiers (l'appétit et l'ardeur) sont proprement irrationnels, le troisième (le

238. Jacqueline de Romilly, « *Patience, mon cœur!* », Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 15-16.

239. Aristote, *De l'âme*, I, 2, 403 b 29, trad. Richard Bodéüs.

240. *Ibid.*, III, 9, 432 a 19.

241. *Ibid.*, III, 9, 433 a 2.

242. *Ibid.*, III, 9, 433 a 6-8, trad. légèrement modifiée.

243. Cf. Aristote, *Éthique à Eudème*, II, 7, 1223 a 26. La βούλησις pose un problème difficile, voire insoluble, de traduction. La préférence accordée à la traduction de « βούλησις » par « souhait » et non par « volonté » s'expliquera d'elle-même dans la suite du texte. Notons seulement que nous ne pouvons, d'un même souffle, affirmer que le concept de « volonté », au sens moderne du terme, naît en Occident avec le christianisme et traduire la βούλησις chez Aristote par « volonté », puisque le terme « volonté » contient des occurrences encore inconnues des Grecs et puisque cela représenterait, en définitive, un anachronisme. Bien entendu, nous ne soutenons pas que les Grecs étaient dépourvus de volonté : sa

souhait) prend naissance, selon Aristote, dans la partie rationnelle de l'âme et peut donc s'accorder avec la raison : « dans la partie propre au raisonnement, prend naissance le souhait et dans la partie irrationnelle, l'appétit et l'ardeur »<sup>244</sup>. Or l'accord ou le désaccord entre la raison et certains désirs est déterminé par une perception différente du temps. Alors que l'appétit et l'ardeur tiennent peu compte de l'avenir, le souhait se préoccupe davantage des conséquences futures. Aristote le reconnaît en effet : « Étant puisqu'il naît des désirs contraires les uns aux autres, ce qui arrive quand la raison et les appétits sont contraires (fait qui ne se produit d'ailleurs que chez les êtres qui ont la perception du temps : en effet, l'intellect commande de résister en considération du futur, tandis que l'appétit n'est dirigé que par l'immédiat, car le plaisir présent apparaît comme absolument agréable et bon absolument, parce qu'on ne voit pas le futur »<sup>245</sup>.

Le souhait se distingue donc de l'appétit et de l'ardeur en ce qu'il se préoccupe davantage de l'avenir et non seulement de l'immédiat. On peut dire, d'une certaine manière, que c'est la rencontre du désir et de la raison qui fait naître le souhait et, par là même, permet d'accorder une place plus importante à l'avenir. L'étymologie d'ailleurs en témoigne. Le souhait (βούλησις) renvoie en effet à la délibération (βούλευσις) qui, elle-même, remarque Pierre Aubenque, « renvoie à l'institution de la βούλή, qui désigne chez Homère le Conseil des Anciens, et, dans la démocratie athénienne, le Conseil des Cinq Cents, chargé de préparer par une délibération préalable, les décisions de l'Assemblée du peuple »<sup>246</sup>. Or, dans de telles assemblées, la délibération ne saurait porter, selon Aristote, que sur des actions ou des décisions qui engagent l'avenir. Dans la *Rhétorique*, Aristote distingue en effet trois types d'assemblée ou genres oratoires (le genre délibératif, judiciaire et épideictique) qui eux-mêmes renvoient aux trois modes de la temporalité (l'avenir, le passé et le présent) : « Il y a des temps pour chaque genre : pour le conseiller, l'avenir : c'est en effet, sur ce qui sera que dans la délibération, l'on conseille ou l'on déconseille; pour le plaideur, le passé : c'est toujours sur des actes accomplis que l'on

---

conceptualisation n'implique pas son invention. La volonté n'avait pas en effet à attendre d'être théorisée pour exister dans la pensée des hommes de l'Antiquité.

244. Aristote, *De l'âme*, III, 9, 432 b 5, trad. légèrement modifiée.

245. *Ibid.*, III, 10, 433 b 5-10, trad. Tricot.

246. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 111.

accuse et l'autre se défend; au genre épideictique appartient principalement le présent : c'est en raison d'événements contemporains que tous les orateurs louent ou blâment »<sup>247</sup>.

En insistant de la sorte sur la parenté qui existe entre la délibération, le souci de l'avenir et le souhait, Aristote fait donc un pas de plus vers l'affirmation du concept moderne de volonté. De nombreux commentateurs ont toutefois remarqué que ce n'est pas le souhait (βούλησις), mais le choix (προαίρεσις) qui se rapproche le plus du concept de volonté. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote explique la différence entre ces deux concepts :

Mais le choix (προαίρεσις) n'est certainement pas un souhait (βούλησις), bien qu'il en soit visiblement fort voisin. Il n'y a pas de choix, en effet, des choses impossibles, et si on prétendait faire porter son choix sur elles on passerait pour insensé; au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l'immortalité. D'autre part, le souhait peut porter sur des choses qu'on ne saurait d'aucune manière mener à bonne fin par soi-même, par exemple faire que tel acteur ou tel athlète remporte la victoire; au contraire, le choix ne s'exerce jamais sur de pareilles choses, mais seulement sur celles qu'on pense pouvoir produire par ses propres moyens. En outre, le souhait porte plutôt sur la fin, et le choix, sur les moyens pour parvenir à la fin : par exemple, nous souhaitons être en bonne santé, mais nous choisissons les moyens qui nous feront être en bonne santé; nous pouvons dire encore que nous souhaitons d'être heureux, mais il est inexact de dire que nous choisissons de l'être : car, d'une façon générale, le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous<sup>248</sup>.

On le voit, deux choses distinguent le choix du souhait, selon Aristote. Alors que le souhait porte sur la fin, mais sur une fin qui ne dépend pas de nous, le choix porte sur les moyens, mais sur des moyens qui dépendent de nous. La liberté d'action se limite donc, selon Aristote, au choix des moyens, la fin étant, pour ainsi dire, la même pour tous. Dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote écrit en effet : « personne ne choisit délibérément une fin, mais les moyens en vue de la fin – je veux dire, par exemple, que personne ne choisit d'être en santé, mais de se promener ou de s'asseoir pour être en santé; personne ne choisit d'être heureux, mais de gagner de l'argent ou de courir des risques en vue d'être heureux »<sup>249</sup>. D'une certaine manière, on voit que c'est le choix des moyens qui amène le souhait à désirer une fin possible et qui dépend de nous. Cette

247. Aristote, *Rhétorique*, I, 3, 1358 b 13-19, trad. Médéric Dufour.

248. *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1111 b 20-30, trad. Tricot.

249. *Id.*, *Éthique à Eudème*, II, 10, 1226 a 7-11, trad. Vianney Décarie.

articulation de la fin et des moyens se rapproche certes de la volonté, mais ne l'atteint pas encore. Hannah Arendt remarque en effet à ce propos :

On est tenté de conclure que la faculté de choix, *proairesis* est le précurseur de la Volonté. Elle dégage, pour la première fois, un petit espace limité qu'occupe l'esprit humain qui, sans cela, était aux mains de deux forces opposées et contraignantes : celle de la vérité d'évidence, qui ne laisse pas loisir d'acquiescer ou non, d'une part; d'autre part, la force des passions et des appétits où l'on dirait que la nature engloutit l'homme à moins que la raison ne le « contraigne » à décamper. Mais l'espace accordé à la liberté est très restreint. On débat seulement des moyens en vue d'une fin tenue pour acquise, qu'on ne peut choisir<sup>250</sup>.

On voit donc que ni la βούλησις, ni la προαίρεσις ne peuvent rendre compte de la volonté au sens où nous l'entendons aujourd'hui. La βούλησις porte certes sur la fin, puisque celle-ci prend naissance dans la partie rationnelle de l'âme et peut, en ce sens, s'accorder avec l'intelligence, mais cette fin ne dépend pas de nous, puisque celle-ci peut porter sur des choses impossible, par exemple l'immortalité, ou sur des choses qui ne dépendent pas de nous, par exemple la victoire de tel athlète. La βούλησις peut donc difficilement être traduite par « volonté », puisque celle-ci, tel que le suggère le souhait, porte sur des choses qu'on ne peut que « souhaiter » et qu'on ne peut, de manière réaliste, véritablement « vouloir ». La προαίρεσις, en contrepartie, porte certes sur des moyens qui dépendent de nous, mais ne peut davantage être identifiée à la volonté, puisque la volonté, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, dépend non seulement de nous, mais porte en outre sur une fin qui dépend de nous. Lorsque la προαίρεσις, qui porte sur les moyens, amène la βούλησις, qui porte sur la fin, à souhaiter une fin possible ou qui dépend de nous, nous sommes alors plus près de la volonté, au sens moderne du terme, mais il demeure que c'est toujours, en l'occurrence, les moyens qui déterminent la fin et non la fin qui détermine les moyens, ce qui ne nous permet pas encore d'identifier cette articulation de la βούλησις et de la προαίρεσις à la volonté. Claude Romano affirme en effet à ce propos :

---

250. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2 : *Le vouloir*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, PUF, 1983, p. 79.

L'absence d'équivalent du concept de volonté dans la pensée grecque ancienne peut être établie par quelques exemples. L'acte de la décision (*proairesis*) chez Aristote ne relève pas d'un pouvoir de se déterminer soi-même analogue à la volonté, mais désigne un jugement de l'intellect pratique qui, à partir d'un souhait (*boulêsis* [βούλησις]) portant sur une fin à atteindre, met un terme à un processus de délibération (*bouleusis* [βούλευσις]), c'est-à-dire à un calcul raisonné portant sur les moyens d'atteindre cette fin. [...] Bien des incompréhensions seront issues de la traduction de cette doctrine en termes de volonté; ainsi, Thomas d'Aquin, qui croit suivre Aristote, fera de l'*electio* qui choisit les moyens une modalité de la *uoluntas*, qui a pour objet la fin. Il en va de même du point de départ de toute décision, la *boulêsis*, le souhait. Aristote la définit comme un désir pénétré de raison (*logistikê orexis* [λογιστικὴ ὄρεξις]) (*Rhétorique*, I, 10, 1369a2) : avons-nous donc ici un précurseur du désir rationnel par essence, de la *uoluntas*? Il n'en est rien. Car la *boulêsis* désigne une modalité du désir, mais soumis "par accident" à la raison, et qui, pour cette raison même, peut aussi s'en écarter : on peut toujours souhaiter l'impossible, affirme Aristote (*Éthique à Nicomaque* III, 2, 1111b22 : *boulêsis d'esti <kai> tôn adunatôn* [βούλησις δ'ἔστι <καὶ> τῶν ἀδυνάτων]). Nous sommes ici au plus loin du concept médiéval et moderne de volonté<sup>251</sup>.

Bien entendu, la volonté, au sens moderne du terme, est une faculté qui existait certainement chez les Grecs même si le terme qui la désigne n'existait pas encore<sup>252</sup>. L'histoire que nous suivons n'est donc pas l'histoire de la volonté elle-même, mais des principales *théories* qui se sont succédées dans l'histoire à l'égard de la volonté. R.-A.

251. Claude Romano, « Volonté », *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des introuvables*, dir. Barbara Cassin, Paris, Seuil / Robert, 2004, p. 1375. Notons que la citation de l'*Éthique à Nicomaque* ne se trouve pas en III, 2, 1111b22, mais en III, 4, 1111b22.

252. Sur l'absence de terme grec pour désigner la volonté, la plupart des commentateurs sont en effet d'accord. Ainsi, Albrecht Dihle affirme à ce propos : « The Greeks had no word of this kind in their language to denote will or intention as such. [...] During the period when the two verbs βούλομαι and ἐθέλω were still different in meaning, the first signified primarily the planning and reflecting which precedes action. The second only meant "to be disposed, to be prepared." » : Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1982, p. 20. Hermann Fränkel va dans le même sens : « 'Will', however, is a concept that is missing in the intellectual horizons of early and classical Greek thought. What we call will was taken as immediately implied in all intellectual acts and emotional states from which action originated. Hence there was no special word for will – only other words which included it with some other concept, e.g. βούλη, 'plan, proposal' (also 'advice', 'counsel' etc.), μένος 'impulse' (beside εὐμενής, 'well-wishing', 'kindly'), θυμός and many others. We may add also verbs such as ἐπιμύθεσθαι 'intend as a gift', 'make ready'. Of the two verbs which come nearest to the notion of willing, βούλεσθαι is rather 'to wish' (used also of utopian wishes), while ἐθέλειν can also mean 'to engage in something of one's own free will' and even 'to be prepared', 'to be able' (e.g. Il. 21, 366, Heraclitus fr. 32) » : Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, trad. de l'allemand par Moses Hadas et James Willis, New York / London, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 392, note 52. Enfin, Bruno Snell écrit : « Mais une volonté qui dure est chose étrangère aux Grecs – le mot correspondant à notre verbe "vouloir" n'existe pas – θέλειν (*thélein*) signifie "être prêt à, disposé à", βούλεσθαι (*boulesthai*) signifie : "avoir en vue quelque chose de (plus) souhaitable". Le premier mot désigne une disponibilité, un empressement subjectifs; l'autre, le désir dirigé vers un objet ou un projet (βουλῆ, *boulê*) précis, donc quelque chose qui n'est pas loin de la compréhension d'un bénéfice à retirer. Mais aucun des deux mots ne signifie l'accomplissement de la volonté, l'aspiration active du sujet vers

Gauthier considère en effet que « l'historien, lui, ne peut oublier qu'il a fallu aux hommes, après Aristote, quelque onze siècles de réflexions pour inventer la "volonté" »<sup>253</sup>. Toutefois, il ne faudrait pas entendre, en l'occurrence, par « invention de la volonté » une création *ex nihilo* qui, à partir d'une nouvelle théorie, ferait passer à l'existence une faculté qui n'existait pas auparavant. L'approfondissement d'une théorie, conformément à l'étymologie grecque (θεωρεῖν = voir), ne permet en effet que de mieux « voir » une faculté qui existait déjà.

Ainsi, il va de soi que l'on peut délibérer non seulement sur les moyens, mais aussi sur la fin, puisque, pour reprendre les exemples proposés par Aristote, les fins que sont la santé et le bonheur peuvent cesser, après délibération, d'être poursuivies lorsque certaines conditions nous y contraignent ou simplement lorsque nous le voulons ainsi. Par surcroît, il va de soi aussi qu'il s'avère souvent difficile de distinguer les fins des moyens, puisque les fins peuvent se transmuier en moyens pour d'autres fins et, en retour, les moyens, en fins qui seront poursuivies par d'autres moyens. Ces problèmes se posaient donc très certainement aux Grecs et il ne faudrait pas induire, à partir de l'absence d'une théorie de la volonté chez les Grecs, l'absence de cette faculté au sens où nous l'entendons aujourd'hui.

Or c'est le christianisme qui contribuera à développer ce concept d'une volonté capable de poser des fins qui dépendent de nous. Et c'est à partir d'une réflexion sur le mal qu'un tel concept pourra naître et se développer. Le problème est le suivant : comment concilier l'existence du mal avec la toute-puissance et l'infinie bonté de Dieu? Car de deux choses l'une : ou bien Dieu est tout-puissant et infiniment bon et le mal ne saurait exister; ou bien le mal existe et Dieu n'est pas tout-puissant ou infiniment bon. Ce problème ne pouvait évidemment pas se poser chez les Grecs, car les dieux n'y sont ni tout-puissants ni infiniment bons. Pour les Chrétiens, cependant, ce problème se pose avec insistance, car il serait tout aussi absurde d'affirmer que le mal n'existe pas que contraire au dogme d'affirmer que Dieu n'est pas tout-puissant ou qu'il n'est pas infiniment bon. Par conséquent, le défi de la théologie chrétienne sera donc de concilier

---

l'objet » : Bruno Snell, *La découverte de l'esprit*, trad. Marianne Charrière et Pascale Escaig, Paris, Éditions de l'Éclat, 1994, p. 249-250.

253. René Antoine Gauthier, *Introduction à l'Éthique à Nicomaque*, t. 1, 1<sup>re</sup> part., Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1970, p. 266.

ces trois affirmations et c'est la recherche de cette conciliation qui fournira l'occasion du développement du concept de volonté.

## 5.2 Le problème de l'existence du mal et la volonté chez Augustin

Dans le *De natura boni contra manichaeos*, Augustin explique l'infinie bonté et la toute-puissance divine en ces termes :

Le souverain bien, au-dessus duquel il n'y a rien, est Dieu; et ainsi c'est un bien immuable, donc vraiment éternel et vraiment immortel. Tous les autres biens ne sont que par lui, mais non de lui. Est de lui ce qu'il est lui-même; sont par lui les choses qu'il a faites, mais elles ne sont pas ce qu'il est. S'il est seul immuable, toutes les choses qu'il a faites, puisqu'il les a faites du néant, sont changeantes. Il est tout puissant au point qu'il peut, même du néant, c'est-à-dire de ce qui n'est absolument rien, tirer des choses bonnes, grandes et petites, célestes et terrestres, spirituelles et corporelles<sup>254</sup>.

Selon Augustin, Dieu est donc l'être tout-puissant et infiniment bon. Il est tout-puissant en ce qu'il peut créer toute chose même à partir du néant. Ce qui est créé à partir du néant n'est donc pas *de lui*, mais *par lui* puisque ce qui est *de lui* est identique à lui et ne participe d'aucune manière au néant, ce qui n'est pas le cas de ce qui est *par lui*. Or ce qui est créé à partir du néant est changeant et corruptible parce qu'il est un milieu entre l'être et le non être et que, provenant du néant, il peut retourner au néant. Il en résulte que ce qui est créé à partir du néant est un bien, non un bien immuable comme l'est Dieu, mais un bien corruptible.

Or quelle est la place de l'homme au sein de cette création? Comme toutes les autres choses de la nature, l'homme a été créé à partir du néant, ce qui fait de lui un être corruptible. S'il est corruptible, il ne s'ensuit toutefois pas qu'il soit nécessairement corrompu, sans quoi cette corruption pourrait être imputée à Dieu. Dans un autre passage du même ouvrage, Augustin note en effet : « Aux créatures les plus éminentes, autrement dit aux esprits raisonnables, Dieu a garanti de pouvoir ne pas être corrompus s'ils ne le veulent pas, c'est-à-dire s'ils conservent l'obéissance au Seigneur leur Dieu et adhèrent ainsi à sa beauté incorruptible. Mais, s'ils ne veulent pas conserver cette obéissance,

---

254. Augustin, *La Nature du bien contre les manichéens*, I, trad. Jean-Louis Dumas, in *Œuvres*, t. III : *Philosophie, catéchèse, polémique*, Paris, Gallimard, 2002, p. 217.

puisqu'ils sont corrompus volontairement dans le péché, qu'ils soient involontairement corrompus dans le châtement! »<sup>255</sup>. Si l'homme a été corrompu, c'est donc, selon Augustin, parce qu'il en a décidé ainsi, c'est-à-dire en vertu de sa propre volonté. Par conséquent, le mal n'est pas une création de Dieu, mais il est un effet de la volonté corruptible de l'homme. Est-ce à dire que la volonté elle-même est un mal? Augustin précise à ce propos que si la bonne volonté de l'homme est l'œuvre de Dieu, il ne s'ensuit pas que la mauvaise volonté le soit aussi : « Comme il est écrit, Dieu a donc fait l'homme droit et, pour cela, possédant une volonté bonne. [...] Cette volonté bonne est donc l'œuvre de Dieu, car il l'a donnée à l'homme en le créant. Quant à la première volonté mauvaise, qui a précédé en l'homme toutes les mauvaises œuvres, elle est davantage une défaillance qu'une œuvre, défaillance par laquelle l'homme, se détournant de l'œuvre de Dieu au profit de ses propres œuvres, en fait des œuvres mauvaises accomplies selon l'homme, non selon Dieu »<sup>256</sup>.

C'est donc essentiellement, selon Augustin, parce que l'homme s'est détourné de Dieu qu'il a introduit le mal dans le monde. Et en se détournant de Dieu, il a cessé de vouloir le bien et s'est dès lors tourné vers le mal. C'est donc à la volonté humaine et non à Dieu qu'il faut imputer l'existence du mal. Cette théorie, on le voit, tranche radicalement avec la formule socratique du « nul n'est méchant volontairement »<sup>257</sup>. Pour les Grecs, d'une façon générale, la fin visée par la volonté ne peut être en effet que le bien. Les cas où la fin visée semble mauvaise s'explique par une erreur de jugement de la volonté qui a confondu le bien apparent avec le bien réel. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme en effet : « la poursuite de la fin n'est pas ainsi l'objet d'un choix personnel, mais exige qu'on soit né, pour ainsi dire, avec un œil qui nous permettra de juger sainement et de choisir le bien véritable »<sup>258</sup>. Le mal chez les Grecs, à la différence de la doctrine chrétienne, n'est par conséquent pas issu de la volonté humaine, mais est attribuable aux imperfections de notre constitution. Comme l'affirme Pierre Aubenque, « Dans la perspective qui est celle d'Aristote et des Grecs, ce n'est pas la volonté qui est

255. *Ibid.*, VII, p. 219-220.

256. Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 11, trad. Catherine Salles, in *Œuvres*, t. II, p. 569.

257. Cf. Platon, *Hippias mineur*, 376 b : « c'est le propre d'un homme de bien, de commettre volontairement des injustices; le propre d'un méchant, de les commettre sans le vouloir », trad. Robin.

258. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1114 b 5-8, trad. Tricot.

responsable du mal, mais au contraire le mal qui est responsable de la mauvaise qualité de la volonté »<sup>259</sup>.

Chez Augustin, au contraire, il semble clair que la volonté est considérée comme dotée du pouvoir de poursuivre une fin immorale en toute connaissance de cause, c'est-à-dire sans confondre le mal réel avec le bien apparent. Dans le *Enchiridion*, Augustin n'en appelle d'ailleurs ni à la faiblesse du jugement, ni à la mauvaise qualité de la nature humaine pour expliquer l'existence du mal, mais seulement à la volonté humaine qui peut être soit bonne, soit mauvaise : « De même qu'un arbre mauvais, une volonté mauvaise ne peut pas produire de bons fruits, c'est-à-dire des œuvres bonnes; mais, de la nature humaine qui est bonne, peut sortir une volonté soit bonne soit mauvaise »<sup>260</sup>. À la différence d'Aristote, Augustin considère donc que l'homme est né avec un œil qui lui permet de choisir le bien véritable, mais qu'il s'en détourne en raison seulement de sa propre volonté qui peut être mauvaise. Albrecht Dihle fait d'ailleurs remarquer à ce propos : « In the traditional view of Greek philosophy intention appeared either as the result or byproduct of cognition, as the mode of its application, or as its potential. St. Augustine separated will from both potential and achieved cognition »<sup>261</sup>. Et il ajoute que, chez Augustin, « The direction of the will, however, is thought and spoken of as being independant of the cognition of the better and the worse. This indeed supersedes the famous Socratic problem of οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει, no one does wrong on purpose »<sup>262</sup>.

La différence entre la conception grecque et augustinienne des rapports entre la volonté, la raison et le mal se manifeste d'ailleurs de la manière la plus évidente dans l'exemple du mensonge. On se rappelle en effet que Platon faisait reposer, dans l'*Hippias mineur*, la distinction de l'erreur et du mensonge sur la connaissance de la vérité, c'est-à-dire sur la raison<sup>263</sup>. C'est en effet parce que Hippias, en bon mathématicien, connaît le produit de la multiplication proposée par Socrate qu'il s'avère en mesure de mentir à son interlocuteur, alors que celui qui n'est pas mathématicien ne pourrait qu'être seulement

---

259. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 138.

260. Augustin, *Enchiridion*, IV, 15, trad. J. Rivière, in *Œuvres*, t. 9 : *Exposés généraux de la foi : De fide et symbolo – Enchiridion*, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 127.

261. Dihle, *op. cit.*, p. 125.

262. *Ibid.*, p. 129.

263. Cf. Platon, *Hippias mineur*, 366c - 367d.

dans l'erreur. Pour Augustin, au contraire, l'essentiel de la distinction de l'erreur et du mensonge repose non sur la raison, c'est-à-dire sur connaissance de la vérité, mais sur l'intention. Ainsi, dans le *Enchiridion*, Augustin distingue deux types de mensonge basés sur l'intention – bonne ou mauvaise – du locuteur : « À mon avis, tout mensonge est un péché, mais il importe beaucoup de savoir dans quelle intention et sur quelle matière le mensonge se produit. Car le péché n'est pas égal de celui qui ment pour rendre service et de celui qui le fait en vue de nuire »<sup>264</sup>.

Ainsi, ce qui est important pour Augustin quant à cette intention bonne ou mauvaise, ce n'est pas tellement la *connaissance* de la vérité par le locuteur, mais seulement sa *croyance* en la vérité ou en la fausseté de son affirmation :

On ne doit certainement pas regarder comme un menteur celui qui affirme une chose fausse, parce qu'il la croit vraie; car, autant qu'il est en lui, il ne trompe pas : il se trompe. Il ne faut donc pas inculper de mensonge, mais parfois de légèreté, celui qui, par imprudence, croit quelque chose de faux et le tient pour vrai. Au contraire, pour autant qu'il est en lui, celui-là ment bien plutôt qui avance quelque chose de vrai qu'il croit faux. Dans son intention, en effet, du moment qu'il ne dit pas ce qu'il pense, il ne dit pas la vérité, quoique ce qu'il dit se trouve être vrai. Il n'est donc pas exempt de mensonge, puisque, de bouche, il dit bien la vérité sans le savoir, mais que sa volonté consciente est de mentir<sup>265</sup>.

Par conséquent, conclut Augustin, l'immoralité du mensonge repose davantage sur la volonté du locuteur que sur sa raison : « Ainsi, à ne pas regarder les choses dites mais uniquement l'intention de celui qui les dit, mieux vaut celui qui, sans le savoir, dit quelque chose de faux parce qu'il le croit vrai que celui qui a sciemment l'intention de mentir sans se douter que ce qu'il dit est vrai »<sup>266</sup>.

On peut donc dire que le concept de volonté, entendu comme le choix d'une fin qui dépend de nous, naît avec le christianisme et, plus particulièrement, avec Augustin. Paul Ricoeur n'hésite d'ailleurs pas à affirmer à ce propos : « Avec lui [Augustin], la *voluntas* se révèle dans sa grandeur terrible, dans l'expérience du mal et du péché; la volonté a le pouvoir de nier l'être, de décliner et de défaillir, de "se détourner *de*" Dieu et de se "tourner *vers*" les créatures. Ce pouvoir redoutable de faire défection – ce *posse*

---

264. Augustin, *Enchiridion*, VI, 18, trad. J. Rivière, in *Œuvres*, t. 9, p. 135.

265. *Ibid.*

266. *Ibid.*

*peccare* – est la marque de l’infini dans la volonté. Peut-être n’y a-t-il eu un concept de volonté dans la philosophie occidentale qu’après que la pensée eut été confrontée avec ce que saint Augustin appelle le *modus defectivus* de la volonté »<sup>267</sup>.

### 5.3 Descartes et la puissance infinie de la volonté : le problème du bien

Il ne faudrait cependant pas croire que le débat sur la question de savoir si la volonté peut choisir librement le bien ou le mal se termine avec Augustin. Thomas d’Aquin, par exemple, demeure sur cette question plus près d’Aristote que d’Augustin. Ainsi, Étienne Gilson reconnaît en effet :

Selon la doctrine de saint Thomas [...], la volonté, de par sa nature propre, agit toujours en vue d’une fin. La fin est ce vers quoi tend le mouvement de l’agent. Si l’agent atteint le but qu’il se proposait, nous disons qu’il a atteint sa fin : dans le cas contraire nous disons que la fin se trouve manquée. Or il est aisé d’établir en conséquence que tout être qui agit, agit en vue du bien. Si un agent en effet ne tendait pas à produire un effet déterminé, tout effet lui serait indifférent. [...] Mais pour qu’un être tende vers une fin déterminée il faut que cette fin lui convienne; pourquoi tendrait-il vers elle si cette convenance n’existait pas? Or ce qui convient à un être constitue pour lui un bien. Donc c’est une même chose de dire que tout être agit en vue d’un effet déterminé qui est sa fin et de dire qu’il agit en vue du bien. [...] On ne peut donc vouloir que le bien. Tel est, aux yeux de saint Thomas, le premier caractère et aussi le caractère essentiel de la volonté : c’est d’être, de par sa nature même, une inclination vers le bien<sup>268</sup>.

Le problème au cœur de ces discussions sur le pouvoir de la volonté de choisir le bien ou le mal, c’est précisément celui du déterminisme ou de la liberté de la volonté. Bien entendu, la conception aristotélicienne et thomiste, selon laquelle la volonté ne peut que poursuivre le bien, accorde une certaine liberté à la volonté dans la mesure où le bien n’y est évidemment pas univoque. Comme l’affirme Étienne Gilson à propos de la doctrine de Thomas d’Aquin, « nous ne pouvons pas ne pas vouloir le Souverain Bien [...], mais nous pouvons choisir librement entre tous les bien particuliers »<sup>269</sup>. Il demeure néanmoins que, même si elle ne met pas un terme à tous les débats entourant le pouvoir de la volonté de poursuivre une fin en toute liberté, la doctrine augustinienne aura à tout

267. Ricoeur, *loc. cit.*, p. 1957-1958.

268. Étienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1982, p. 246-247.

269. *Id.*, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1986, p. 310.

le moins contribué à libérer la volonté d'un certain déterminisme quant au rapport de la volonté avec la finalité. Descartes apparaît en ce sens plus fidèle à la tradition augustinienne même si sa conception de la volonté n'est pas exempte d'ambiguïté. Étienne Gilson, par exemple, considère pour sa part Descartes comme un fidèle héritier de la tradition scolastique : « Jamais Descartes ne songea à mettre en discussion cette proposition de l'École : "La volonté tend vers le bien". Et soit qu'il la sous-entende soit qu'il l'énonce expressément, il fait fréquemment appel à cette proposition fondamentale. Citer ici les textes de Descartes où cette conception scolastique se trouve impliquée serait superflu; elle constitue la base même de la critique de la liberté d'indifférence; nous la verrons toujours présente et toujours agissante dans la doctrine cartésienne de la liberté »<sup>270</sup>.

Or pourtant, bien que de nombreux passages de l'œuvre de Descartes tendent à confirmer l'opinion de Gilson, il est cependant possible d'interpréter différemment la théorie cartésienne de la volonté. Dans la *Quatrième Méditation*, le premier trait que Descartes attribue à la volonté est de posséder une puissance nettement supérieure à toute autre faculté, qu'il s'agisse par exemple de l'entendement, de la mémoire ou de l'imagination :

Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a donné [...] une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble bien remarquable en cet endroit, est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si étendue, que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. Car, par exemple, si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'idée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie; et de cela seul je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu. En même façon, si j'examine la mémoire, ou l'imagination, ou quelque autre puissance, je n'en trouve aucune qui ne soit immense et infinie. Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu<sup>271</sup>.

Selon Descartes, le caractère principal de la volonté est donc d'être une puissance infinie. Elle est infinie parce que « sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la

270. *Id.*, *La liberté chez Descartes et la théologie*, p. 249.

271. Descartes, *Méd.*, IV, in *Œuvres et lettres*, p. 304-305.

détruire »<sup>272</sup>, ce qui permet à Descartes d'affirmer qu'elle « est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte »<sup>273</sup>. Bien entendu, la volonté divine est « incomparablement plus grande »<sup>274</sup> que la volonté humaine, mais, précise Descartes, seulement « à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace »<sup>275</sup>, car, conclut-il, « elle [la liberté divine] ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même »<sup>276</sup>. Ces remarques amènent donc Descartes à donner une définition de la volonté qui répond à ce caractère essentiel de la volonté qui est d'être une puissance infinie : « Car elle [la volonté] consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne pas la faire (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne »<sup>277</sup>.

Descartes semble toutefois faire un pas en arrière lorsque, aussitôt après, à travers sa critique de la liberté d'indifférence, il semble accorder à l'entendement une puissance contraignante sur la volonté : « Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse »<sup>278</sup>. Et Descartes va encore plus loin, lorsque, présentant la liberté d'indifférence comme « le plus bas degré de la liberté », il semble suspendre totalement le pouvoir de la volonté à celui de l'entendement en suggérant que c'est en raison d'une connaissance imparfaite du bien et du vrai que la volonté peut être amenée à préférer le mal plutôt que le bien et le faux plutôt que le vrai :

---

272. *Ibid.*, p. 307.

273. *Id.*, *Les passions de l'âme*, 41, in *Œuvres et lettres*, p. 715.

274. *Id.*, *Méd.*, IV in *Œuvres et lettres*, p. 305.

275. *Ibid.*

276. *Ibid.*

277. *Ibid.*

278. *Ibid.*, p. 304-305.

De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent<sup>279</sup>.

On comprend donc pourquoi Gilson considère que, chez Descartes, « cette proposition de l'École : "La volonté tend vers le bien" [...] constitue la base même de la critique de la liberté d'indifférence »<sup>280</sup>. On s'explique mal cependant comment cette proposition scolastique peut s'accorder avec la reconnaissance du pouvoir « infini » de la volonté, c'est-à-dire d'une volonté qui « ne peut jamais être contrainte ». Il semble donc y avoir chez Descartes une certaine contradiction entre sa définition de la volonté et sa critique de la liberté d'indifférence.

Le rapprochement du texte de la *Quatrième Méditation* avec la lettre au Père Mesland, datée du 9 février 1645, permet cependant d'expliquer en partie cette contradiction. Ainsi, dans cette lettre, Descartes distingue deux types d'indifférence. Il s'agit, d'une part, de la volonté *non éclairée* par l'entendement : « je voudrais noter [...] que l'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai et du bien; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents »<sup>281</sup>. Et il s'agit, d'autre part, de la volonté *indifférente* à l'entendement quoique éclairée par lui : « Mais peut-être que d'autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle y est, non seulement dans ces actes où elle n'est pas poussée par des raisons évidentes d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres »<sup>282</sup>.

---

279. *Ibid.*

280. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, p. 249.

281. Descartes, *Lettre au P. Mesland*, 9 février 1645, in *Œuvres et lettres*, p. 1177.

282. *Ibid.*

Lorsque Descartes, dans la *Quatrième Méditation*, critique la liberté d'indifférence, il ne critique donc pas l'indifférence prise au sens large, mais seulement au premier sens, c'est-à-dire l'indifférence non éclairée par l'entendement. Ce qu'il désire seulement signifier en quelque sorte, c'est que la volonté ne doit pas être considérée comme étant plus libre lorsqu'elle se trouve affranchie de l'influence de l'entendement. Comme il l'affirme d'ailleurs lui-même dans la même lettre, « nous ne pouvons pas dire [...] que nous sommes plus libres de faire les choses qui ne nous semblent ni bonnes ni mauvaises »<sup>283</sup>. Ainsi, selon Descartes, la perception du vrai et du bien n'oblige en rien la volonté à se déterminer de ce côté plutôt que du côté du faux et du mal, mais facilite seulement sa capacité à se déterminer : « Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. Si nous prenons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement; si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive »<sup>284</sup>.

Il semble donc clair, chez Descartes, que la volonté conserve le pouvoir de s'écarter du bien et du vrai et de poser des fins qui lui sont propres. Descartes le reconnaît lui-même lorsqu'il écrit : « lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne pourrions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre »<sup>285</sup>.

Cette dernière condition posée par Descartes, selon laquelle nous pouvons nous détourner du bien et du vrai à condition seulement de croire que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre, pourrait, il est vrai, invalider notre hypothèse. Toutefois, il est permis de penser que Descartes entend par libre arbitre, en l'occurrence, seulement une plus grande facilité à se déterminer et non la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre des deux contraires. Ferdinand Alquie reconnaît d'ailleurs à ce propos qu'interpréter cette dernière condition posée par Descartes dans le sens d'une adhésion à la doctrine thomiste selon laquelle « nous ne saurions rien désirer que *sub specie boni*

---

283. *Ibid.*, p. 1178.

284. *Ibid.*

285. *Ibid.*, p. 1177.

[...] ne satisferait qu'une exigence conceptuelle [...]. Ce qui nous détourne du bien, c'est la mauvaise foi que commande l'égoïsme, et sans doute ce désir d'être Dieu qui, dans la Bible, apparaissait déjà comme la source première du péché. Qu'est en effet ce libre arbitre qu'il s'agit d'attester, sinon précisément nous-mêmes? [...] Descartes [...] ne tente point de dépasser et d'expliquer l'ambiguïté essentielle que nous présente toute pensée de la liberté, ambiguïté irréductible, en effet, si toute idée de fin renvoie à celle de volonté, et si toute idée de volonté renvoie à l'attrait d'une fin. Mais cette ambiguïté ne l'empêche pas de maintenir, à titre de principe irréductible, l'existence d'une liberté capable de se détourner du Bien »<sup>286</sup>.

#### 5.4 Kant et l'autonomie de la volonté

On retrouve, *mutatis mutandis*, un écho de cette distinction cartésienne de la liberté à travers la distinction que fait Kant entre la volonté (*Wille*) et le libre arbitre (*Willkür*). Chez Kant, on le sait, l'affirmation de la liberté de la volonté découle de l'évidence de la loi morale : « la liberté est aussi la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous *connaissons a priori* la possibilité, sans toutefois la percevoir, parce qu'elle est la condition de la loi morale que nous connaissons »<sup>287</sup>. Or les lois morales se distinguent, chez Kant, des simples maximes en ce que celles-ci sont seulement subjectives et ne constituent pas nécessairement des règles valables universellement, alors que les lois, au contraire, doivent être valables pour tous : « Des *principes pratiques* [...] sont subjectifs ou forment des *maximes*, quand la condition est considérée par le sujet comme valables seulement pour sa volonté; mais ils sont objectifs et fournissent des *lois* pratiques, quand la condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable »<sup>288</sup>. Ainsi, il en découle que les maximes peuvent parfois entrer en contradiction avec les lois :

---

286. Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1966, p. 292-293.

287. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, PUF, 2000, p. 2.

288. *Ibid.*, p. 17.

Dans la volonté, *affectée pathologiquement*, d'un être raisonnable, il peut y avoir conflit entre les maximes et les lois pratiques reconnues par l'être lui-même. Quelqu'un peut, par exemple, se faire une maxime de ne jamais essayer une injure sans en tirer vengeance et s'apercevoir cependant en même temps que ce n'est pas là une loi pratique, mais seulement sa propre maxime; qu'au contraire cette proposition, prise comme règle pour la volonté de tout être raisonnable, dans une seule et même maxime, ne pourrait être d'accord avec elle-même<sup>289</sup>.

La volonté comporte donc, chez Kant, deux fonctions complémentaires : celle de poser des lois et celle de poser des maximes. Ainsi, Kant appelle *Wille*, la volonté dont la fonction consiste à poser des lois et *Willkür*, la volonté dont la fonction consiste à poser des maximes : « C'est de la volonté législatrice [*Wille*] que procèdent les lois et de la volonté arbitraire [*Willkür*] les maximes »<sup>290</sup>. Or s'il appartient à la volonté législatrice (*Wille*) de poser les lois morales, il appartient à la volonté arbitraire (*Willkür*) de s'y conformer ou non. Ainsi, la volonté arbitraire (*Willkür*) est définie par Kant comme « la faculté de faire ou de ne pas faire suivant son gré »<sup>291</sup>. La volonté arbitraire peut donc choisir d'agir conformément à la loi morale posée par la volonté législatrice, mais aussi contre elle : « Tout ce que nous pouvons fort bien voir, c'est que, bien que l'homme en tant qu'*être sensible* suivant l'expérience montre une faculté de choisir non seulement *conforme* à la loi, mais encore *contraire* à celle-là »<sup>292</sup>. Or ce n'est certainement pas parce qu'elle ignore la loi morale que la volonté arbitraire la transgresse parfois, puisque Kant considère que l'être humain « reconnaît l'autorité de la loi tout en la violant »<sup>293</sup>. Ainsi, « il n'existe pas d'homme assez dépravé pour ne pas sentir en lui-même tandis qu'il la viole [la loi] une résistance et un sentiment de mépris pour lui-même »<sup>294</sup>.

---

289. *Ibid.*

290. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Ire part. : *Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko légèrement modifiée, Paris, Vrin, 1971, p. 100. Dans *Le conflit des interprétations*, Paul Ricoeur traduit *Wille* par « volonté législatrice » et *Willkür* par « volonté arbitraire » : Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 429. Cette traduction nous semble la meilleure dans la mesure où elle ne distingue pas deux facultés différentes, mais bien deux fonctions complémentaires d'une même faculté. Cf. à ce propos Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 135.

291. *Ibid.*, p. 87.

292. *Ibid.*, p. 101.

293. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1957, p. 195-196.

294. *Id.*, *Métaphysique des mœurs*, 2e part. : *Doctrine de la vertu*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 50.

On voit donc en quoi la théorie kantienne de la volonté se rapproche de celle de Descartes. Bien qu'il y aurait lieu, en l'occurrence, d'établir de nombreuses différences entre les deux théories, il est néanmoins possible de rapprocher le premier sens de la liberté cartésienne entendue comme la plus grande facilité à se déterminer de la volonté législatrice (*Wille*) et le second sens, à savoir la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre des contraires, de la volonté arbitraire (*Willkür*). Ainsi on remarque d'une part que, chez Descartes, la plus grande facilité à se déterminer résulte d'une perception plus claire du bien et du vrai, alors que, chez Kant, la volonté législatrice s'accorde de la même manière au souverain bien, puisque, selon Kant, c'est une même chose d'affirmer que la volonté législatrice doit poser des lois morales et qu'elle doit poursuivre le souverain bien : « la réalisation du souverain bien [...] est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté et [...] est inséparablement lié à la loi morale »<sup>295</sup>. Et on remarque, d'autre part, que, tout comme Descartes, Kant accorde à une certaine faculté, en l'occurrence la volonté arbitraire, la puissance de se conformer ou non aux lois morales posées par la volonté législatrice. Ainsi, on peut penser que l'affirmation de Descartes selon laquelle « il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente » même « lorsqu'une raison très évidente nous porte [de ce] côté »<sup>296</sup> s'accorde avec cette faculté reconnue par Kant à la volonté arbitraire de s'écarter de la loi morale prescrite par la volonté législatrice.

Il est cependant un point sur lequel Kant va nettement plus loin que Descartes et c'est sur la question du mal. À la différence de Descartes, l'homme, selon Kant, n'est pas seulement mauvais en puissance : sa méchanceté se traduit le plus souvent en acte. Ainsi, l'expérience suffit, selon Kant, à démontrer que « l'homme [...] est mauvais par nature »<sup>297</sup> : « Or, qu'un penchant pervers [...] doive être enraciné dans l'homme, c'est là un fait dont nous pouvons nous épargner de donner une preuve formelle, étant donnée la foule d'exemples parlants que l'expérience des *actions* humaines nous présente »<sup>298</sup>. Toutefois, lorsque Kant affirme que l'homme est mauvais *par nature*, il ne faut pas

---

295. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 123.

296. Descartes, *Lettre au P. Mesland*, 9 février 1645, in *Œuvres et lettres*, p. 1177.

297. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965, p.

298. *Ibid.*, p. 53.

entendre par là « qu'une qualité de ce genre puisse être déduite de son concept spécifique (celui d'un homme en général) (car alors elle serait nécessaire) »<sup>299</sup>. Le penchant au mal est plutôt contingent chez l'homme, car il consiste en « maximes du libre arbitre contraires à la loi »<sup>300</sup> et c'est en ce sens que ce penchant au mal ne peut être considéré « comme une disposition naturelle »<sup>301</sup> et n'est possible que chez un être en qui réside une disposition morale : « un penchant au mal ne peut être attaché qu'à la faculté morale du libre arbitre »<sup>302</sup>.

Le péché originel ne peut donc servir d'excuse à l'homme mauvais moralement, car « la plus inadéquate de toutes les façons de se représenter la diffusion et la continuation [du mal moral] consiste à se le représenter comme nous étant venu de nos premiers parents par hérédité »<sup>303</sup>. Ainsi, selon Kant, « toute mauvaise action, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme si l'homme y était arrivé directement [...] car [...] son action est [...] libre et nullement déterminée par une quelconque de ces causes »<sup>304</sup>. Prenant bien soin de ne pas entrer en contradiction avec les Écritures, Kant interprète le péché *originel* en distinguant deux sens au terme d'*origine* : il peut s'agir en effet d'une origine *temporelle* ou d'une origine *rationnelle*. Or, selon Kant, « nous n'avons pas à rechercher l'origine temporelle d'une constitution morale qui doit nous être imputée [...] si nous tenons à en *expliquer* l'existence contingente »<sup>305</sup>. L'existence du mal doit bien plutôt trouver sa source dans une origine rationnelle, car c'est cette origine rationnelle qui est à la source de « ce désaccord en notre libre arbitre, c'est-à-dire de cette manière de recueillir en ses maximes des motifs subordonnés en les plaçant au premier rang »<sup>306</sup> et qui, seul, peut nous être imputé. Pour expliquer l'origine du mal, Kant substitue donc subtilement au *péché originel* des Écritures un *mal radical* qu'Alexis Philonenko définit en affirmant qu'il consiste en

---

299. *Ibid.*

300. *Ibid.*

301. *Ibid.*

302. *Ibid.*, p. 51.

303. *Ibid.*, p. 61.

304. *Ibid.*, p. 62-63.

305. *Ibid.*, p. 65.

306. *Ibid.*

« l'impuissance humaine d'ériger en loi universelle ses maximes, impuissance que nous constatons dans l'expérience, anthropologique, pédagogique et historique »<sup>307</sup>.

Chez Kant, la volonté est donc considérée comme une faculté autonome, c'est-à-dire qui se donne ses propres lois, puisqu'il appartient à la volonté de poser aussi bien les lois morales, par sa fonction législative, que les maximes, par sa fonction arbitraire. La fin espérée du souverain bien, c'est-à-dire l'accord du bonheur et de la moralité, et que seul peut garantir l'accord des maximes avec la loi morale, ne saurait donc être déjà donnée, mais plutôt constituée par la volonté elle-même. Dans un chapitre intitulé « la liberté selon l'espérance » de l'ouvrage de Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, celui-ci fait d'ailleurs remarquer à propos de la théorie kantienne de la volonté :

*La Dialectique de la raison pratique* n'ajoute rien au principe de la moralité [...]. Ce qu'elle donne à notre volonté, c'est essentiellement une *visée* [...]. Du même coup, la philosophie de la volonté prend sa véritable signification : elle ne s'épuise pas dans le rapport de la maxime et de la loi, de l'arbitraire et de la volonté; une troisième dimension apparaît : arbitraire – loi – visée de la totalité [...] qu'il lui applique le vieux nom de « souverain bien » ne doit pas nous dissimuler la nouveauté de la démarche : le concept de souverain bien est à la fois purifié de toute spéculation par la critique de l'illusion transcendantale et entièrement mesuré par la problématique de la raison pratique, c'est-à-dire de la volonté. [...] Il [le souverain bien] ne permet aucun savoir, mais une demande qui [...] a quelque chose à voir avec l'espérance<sup>308</sup>.

Or, selon Ricoeur, la dimension d'espérance de la philosophie kantienne de la volonté ne naît pas seulement de la *Dialectique de la raison pratique*, mais aussi de ses réflexions sur le mal : « cette question [que puis-je espérer?] naît à la fois *dans* et *hors* de la critique. Dans la critique, par le moyen des fameux "postulats"; hors de la critique, par le détour d'une réflexion sur le mal radical »<sup>309</sup>. Et c'est parce que la théorie kantienne du mal implique la possibilité de la régénération qu'elle est liée étroitement à l'espérance : « or, avec la considération du mal, c'est la question même de la liberté, de la liberté réelle évoquée par les Postulats de la *Raison pratique*, qui rebondit; la problématique du mal nous contraint à lier [...] la réalité effective de la liberté à une régénération qui est le contenu même de l'espérance »<sup>310</sup>.

---

307. Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, t. 2 : *Morale et politique*, Paris, Vrin, 1972, p. 224.

308. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 406-407.

309. *Ibid.*, p. 408.

310. *Ibid.*, p. 412.

Ce n'est donc pas sans raison si Paul Ricoeur utilise l'expression « liberté selon l'*espérance* » et non « liberté selon l'*espoir* » pour caractériser, en l'occurrence, l'originalité de la démarche kantienne. L'espérance diffère en effet de l'espoir comme l'angoisse, de la peur en ce que l'espérance et l'angoisse sont sans objet. L'espérance et l'angoisse sont donc liées à la volonté en ce qu'elles constituent la dimension au sein de laquelle celle-ci pose les fins d'une manière libre et autonome. Il ne s'agit cependant pas de considérer pour autant que la fin poursuivie par la volonté consiste en un pur néant, mais plutôt que cette fin, d'une certaine manière, n'est pas déjà donnée et qu'elle doit être constituée par la volonté elle-même.

Or on voit aussitôt qu'attribuer un tel pouvoir à la volonté, c'est reconnaître du même coup son aptitude à exercer une certaine maîtrise sur le temps et plus particulièrement au sein de l'une de ses dimensions essentielles, à savoir l'avenir, car il n'est d'espérance ou d'angoisse que par rapport à l'avenir. La philosophie kantienne représente à cet égard un tournant dans l'histoire de la philosophie en ce qu'elle reconnaît à la liberté un pouvoir sur le temps et ce, malgré la conception kantienne de la temporalité développée dans la *Critique de la raison pure*. Paul Ricoeur le note bien : « Le deuxième postulat ne fait que déployer l'aspect temporel-existential du postulat de la liberté; je dirai : c'est la dimension d'espérance de la liberté elle-même. Celle-ci n'appartient à l'ordre des fins que pour autant qu'elle "espère une continuation ininterrompue de ce progrès, aussi longtemps que peut durer son existence et même au-delà de cette vie". À cet égard, il est remarquable que Kant ait reconnu cette dimension temporelle pratique, car sa philosophie ne laisse guère de place pour une autre conception du temps que le temps de la représentation selon l'*Esthétique transcendantale*, c'est-à-dire que le temps du monde »<sup>311</sup>.

---

311. *Ibid.*, p. 411.

## 5.5 Le temps discontinu de la volonté : le projet et la création

Cette dimension temporelle de la liberté de la volonté se manifeste d'ailleurs à travers la notion de *projet* qui suggère à la fois l'importance de l'avenir (pro) et celle d'un flux temporel (jet) dans l'ordre de la liberté. Jean-Paul Sartre fait d'ailleurs remarquer que la notion même de projet implique une distance temporelle entre la projection d'une fin et la réalisation de celle-ci : « Le sens commun conviendra avec nous, en effet, que l'être dit *libre* est celui qui peut *réaliser* ses projets. Mais pour que l'acte puisse comporter une *réalisation*, il convient que la simple projection d'une fin possible se distingue *a priori* de la réalisation de cette fin. S'il suffit de concevoir pour réaliser, me voilà plongé dans un monde semblable à celui du rêve, où le possible ne se distingue plus aucunement du réel »<sup>312</sup>. La preuve *a contrario* de la temporalité de la liberté par l'absence de distance temporelle entre la projection et la réalisation d'une fin et, par conséquent, l'absence de liberté dans le rêve est ici bien trouvée. Le rêveur est-il libre? On pourrait en douter. Maurice Merleau-Ponty explique à ce propos : « Si la liberté doit avoir *du champ*, si elle doit pouvoir se prononcer comme liberté, il faut que quelque chose la sépare de ses fins [...] le rêve exclut la liberté parce que, dans l'imaginaire, à peine avons-nous visé une signification que déjà nous croyons en tenir la réalité intuitive et enfin parce qu'il n'y a pas d'obstacle et rien à *faire* »<sup>313</sup>.

Or admettre, comme le font Sartre et Merleau-Ponty, que la liberté, entendue comme la possibilité de *réaliser* ses projets, implique la distinction de la *projection* d'une fin et la *réalisation* de celle-ci, c'est admettre du même coup une certaine maîtrise de l'homme sur le temps, car, dans le projet, la fin projetée précède d'une certaine manière les moyens employés pour la réaliser et donc inverse l'ordre chronologique du temps du monde où ce sont plutôt les moyens qui précèdent les fins. Cette liberté de l'homme dans le temps est d'ailleurs bien marquée par Paul Ricoeur lorsqu'il affirme :

Le projet est jeté en avant, c'est-à-dire que je décide pour un temps à-venir, aussi prochain et imminent qu'on le veut. Décider c'est anticiper. C'est pourquoi le type le plus remarquable de la décision est celui où un délai sépare l'exécution du projet; [...] Le projet est donc la détermination pratique de ce qui sera. [...] de projet en projet je bondis

---

312. Sartre, *L'être et le néant*, p. 562.

313. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 500.

par-dessus des temps morts; je reviens sur des moments antérieurs; je dessine les axes les plus intéressants de l'action future, enserme des lacunes, pose des fins avant les moyens qui les précèdent, insère des projets secondaires dans des projets primaires par truffage graduel ou intercalation, etc. C'est le type de la finalité humaine, organisant le temps en avant du présent<sup>314</sup>.

S'il est vrai que, dans le projet, les fins sont posées avant les moyens, cela signifie par surcroît que des fins *possibles* sont posées avant des moyens *réels* de les réaliser. On l'a vu, l'histoire de la philosophie de la volonté, d'Aristote à Kant, a consisté, entre autres choses, à substituer la notion d'une fin *possible* à celle d'une fin *réelle* quant à l'objet posé par la volonté. La distinction est ici d'une importance cruciale, car il s'agit précisément du pouvoir de la volonté de poser une fin qui n'est pas déjà donnée. Ainsi, alors que chez Aristote, c'est le choix (*προαίρεσις*) des moyens qui rend possible une fin et qui permet de distinguer un simple souhait (*βούλησις*) d'un véritable choix (*προαίρεσις*), il est désormais possible de considérer, après Kant, que c'est le choix d'une fin qui rend *possibles* les moyens employés pour la réaliser. Il demeure, bien entendu, des choses impossibles comme par exemple l'immortalité. Toutefois, la capacité accordée à la volonté de poser une fin seulement possible – et non déjà réelle – conduit celle-ci à donner un coup de fouet à la raison pour l'amener à employer tous les moyens nécessaires pour atteindre une fin qui aurait pu sembler, au préalable, impossible. Paul Ricoeur remarque fort justement en effet :

L'aptitude de la conscience au projet nous contraint à renverser la préséance du réel sur le possible. Un événement devient possible – d'une possibilité spécifique – parce que je le projette. La présence de l'homme dans le monde signifie que le possible devance le réel et lui fraye la voie; une partie du réel est une réalisation volontaire de possibilités anticipées par projet. Pour une conscience entièrement créatrice, le possible serait antérieur au réel qui en procéderait par réalisation, même si l'annulation du délai, ordinairement imputable à un réel importun ou défavorable, devait rendre indiscernable la réalisation de son intention<sup>315</sup>.

L'exemple de la création, proposé ici par Ricoeur, représente à cet égard la preuve par excellence de la possibilité, pour la volonté, de renverser la préséance du réel sur le possible. Il faut prendre garde, cependant, de ne pas entendre ici par « possible » ce que

---

314. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. 1 : *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, p. 48.

315. *Ibid.*, p. 53.

Bergson appelle « une préexistence sous forme d'idée »<sup>316</sup>. Ainsi, selon lui, ce serait une absurdité de considérer que l'œuvre d'art existe sous forme d'idée préconçue dans la tête de l'artiste et qui demande à être réalisée, car ce serait là confondre le possible avec le réel. Bergson note en effet :

Quand un musicien compose une symphonie, son œuvre était-elle possible avant d'être réelle? Oui, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Mais de ce sens tout négatif on passe, sans y prendre garde, à un sens positif : on se figure que toute chose qui se produit aurait pu être aperçue d'avance par quelque esprit suffisamment informé, et qu'elle préexistait ainsi, sous forme d'idée, à sa réalisation; - conception absurde dans le cas d'une œuvre d'art, car dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite. Ni dans la pensée de l'artiste, ni, à plus forte raison, dans aucune autre pensée comparable à la nôtre, fût-elle impersonnelle, fût-elle même simplement virtuelle, la symphonie ne résidait en qualité de possible avant d'être réelle<sup>317</sup>.

Si la volonté crée du réel, elle ne le crée pas, puisque ce qui est réel est déjà créé. De la même manière, si la volonté crée du possible, entendu comme « une préexistence sous forme d'idée », elle ne le crée pas davantage, puisque cela revient à considérer le possible comme réel. Si, toutefois, la volonté crée du possible, entendu comme ce dont aucun obstacle insurmontable n'empêche la réalisation, la volonté se situe alors dans un véritable processus de création, car elle fait en sorte que ce qui n'était pas impossible devienne possible et donc réel. C'est en ce dernier sens en effet qu'il faut comprendre la pensée de Bergson lorsqu'il affirme, par conséquent, que « l'artiste crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son œuvre »<sup>318</sup>.

Or la conséquence d'un tel renversement de la préséance du réel sur le possible dans le processus de la création est de rendre l'homme encore davantage imprévisible. Si, en effet, les fins sont non seulement posées par la volonté, mais plus précisément créées par elle, il devient alors impossible de prévoir la nature des fins créées par la volonté, puisque ces fins ne sont pas réelles avant d'être posées. Et, si l'on en croit Bergson, l'exemple de la création peut être étendu à la vie même de l'individu, puisque sa vie, d'une certaine manière, est elle aussi une création :

---

316. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, p. 1342.

317. *Ibid.*, p. 1263.

318. *Ibid.*, p. 1342.

Le portrait achevé s'explique par la physionomie du modèle, par la nature de l'artiste, par les couleurs délayées sur la palette; mais avec la connaissance de ce qui l'explique, personne, pas même l'artiste, n'eût pu prévoir exactement ce que serait le portrait, car le prédire eût été le produire avant qu'il fût produit, hypothèse absurde qui se détruit elle-même. Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner<sup>319</sup>.

Si la volonté possède le pouvoir de créer des fins et si ce pouvoir rend l'homme encore davantage imprévisible, il faut donc en conclure que l'homme peut inscrire au sein du temps objectif de la nature une temporalité qui lui est propre, puisque ce pouvoir lui permet non seulement de choisir son avenir, mais aussi de le créer. Le temps issu de la création de son avenir par l'homme diffère en effet radicalement du temps de la nature, puisque, pour reprendre une métaphore spatiale, le temps vécu est un temps où l'homme se fraie un chemin au sein du temps linéaire de la nature, écarte les obstacles, change de direction, s'arrête en chemin, revient sur ses pas, invente de nouvelles destinations ainsi que les moyens pour s'y rendre. C'est, en somme, ce que Nicolas Grimaldi appelle « le temps discontinu de la volonté » irréductible, selon lui, au temps de la nature soumis au déterminisme :

Mais le temps est aussi nécessairement progrès et *aventure*. Il est alors le travail de la négativité, le dynamisme du conflit, de l'opposition et des ruptures. Il est la puissance d'innover et de changer. C'est le temps discontinu de la *volonté*. Or c'est le temps que le déterminisme ne peut pas investir. Car si opiniâtrement, si finement, si exhaustivement que l'être et le réel soient observés, aucune observation ne pourra y percevoir le néant et l'irréel qui est en eux. [...] nul ne peut observer ma volonté, ni par conséquent déterminer ce que je ferai dans une situation donnée. Le néant est inobservable, inassignable et indéterminable<sup>320</sup>.

Ces considérations diverses sur la nature de la volonté nous permettent maintenant de poser en termes nouveaux la problématique qui nous a occupé dans ce chapitre, à savoir la volonté peut-elle poser des fins en toute liberté? On a vu que la liberté chez les Grecs, et plus particulièrement chez Aristote, se limitait au choix des moyens, la fin étant d'une certaine manière naturelle à tout homme. Or cette conception de la liberté ne

---

319. *Id.*, *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, p. 499-500.

320. Nicolas Grimaldi, *Le désir et le temps*, Paris, PUF, 1971, p. 483-484.

pouvait cependant rendre compte de l'existence du mal de manière adéquate pour le christianisme, car il était nécessaire, pour déculpabiliser un Dieu tout-puissant et infiniment bon de l'origine du mal, que l'homme soit considéré comme responsable non seulement des moyens de son action, mais aussi des fins posées par sa volonté. C'est à cette tâche que s'est employé Augustin dans ses réflexions théologiques et anthropologiques et on lui doit d'avoir libéré la volonté d'un certain déterminisme quant à sa capacité de poser des fins de manière libre et autonome. Descartes, de son côté, poursuit la réflexion amorcée par Augustin et conceptualise de manière encore plus claire le pouvoir de la volonté qu'il reconnaît comme infini. Chez ce dernier, toutefois, la volonté est certes dotée d'un pouvoir infini, mais la fin qui lui est corrélatrice est d'une certaine manière déjà donnée, car le sujet cartésien choisit entre plusieurs fins proposées par l'entendement, mais ne les constitue pas. Chez Kant, au contraire, il appartient à la volonté de poser aussi bien les lois morales, par sa fonction législatrice, que les maximes, par sa fonction arbitraire. La fin espérée du souverain bien, c'est-à-dire de l'accord du bonheur et de la moralité, et que seul peut garantir l'accord des maximes avec la loi morale, ne saurait donc être déjà donnée, mais plutôt constituée par la volonté elle-même. Les réflexions de Kant sur la nature de la volonté libèrent donc encore davantage celle-ci et ouvrent la voie à la compréhension du temps discontinu de la volonté qui, dotée du pouvoir non seulement de poser, mais de créer des fins, peut dès lors, notamment dans le projet et la création, inscrire au sein du temps de la nature une temporalité subjective.

La volonté est donc, certes, une faculté essentielle à la liberté, mais celle-ci implique l'usage d'autres facultés qui complètent, parachèvent et augmentent encore davantage la liberté de la seule volonté. Nous avons vu en effet que toute réflexion sur la nature de la volonté ne pouvait éluder les thèmes du rapport des moyens à la fin ainsi que la dimension temporelle de ce rapport. C'est pourquoi nous nous pencherons maintenant sur cette autre faculté qu'est la raison, tout aussi essentielle à la liberté que l'est la volonté, et tenterons de démontrer que s'il appartient surtout à la volonté de poser des fins, il appartient surtout à la raison de déterminer les moyens permettant d'atteindre ces fins.

## CHAPITRE VI

### LA RAISON ET LES MOYENS

« Les fleuves m'ont laissé descendre où je voulais ».

Arthur Rimbaud, « Le bateau ivre », *Poésies in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1963, p. 100.

L'étude de la notion de volonté nous a permis de circonscrire une première forme de liberté dans le temps, à savoir la liberté de poser des fins. Toutefois, pour employer une métaphore spatiale, il existe non seulement une liberté longitudinale, mais aussi une liberté latérale, dans la mesure où plusieurs moyens peuvent mener à une même fin. Il ne faut pas en effet se représenter la liberté dans le temps comme une ligne continue qui va du passé au présent et du présent au futur. Le temps, comme l'espace, est un milieu ouvert où l'homme dessine lui-même les axes de son action et où plusieurs chemins mènent à une même destination. Par surcroît, il n'est pas toujours aisé de distinguer, dans une action, la fin des moyens, car les moyens peuvent souvent, dans le processus même de l'action, se transmuier en fins et les fins, en moyens pour d'autres fins.

Or s'il appartient à la volonté de poser les fins, nous dirons d'emblée qu'il appartient à la raison de déterminer les moyens susceptibles de réaliser les fins poursuivies. Est-ce à dire que la raison ne peut d'aucune manière influencer la nature des fins posées par la volonté? Nullement. Aristote a d'ailleurs bien montré que c'est parce qu'il prend naissance dans la partie rationnelle de l'âme que le souhait (βούλησις), qui peut être considéré comme un concept voisin de la volonté, se distingue de l'appétit (ἐπιθυμία) et de l'ardeur (θύμος). En ce sens, il appartient à la raison de délimiter le champ du possible et de l'impossible quant aux objets issus du désir et de faire en sorte,

par la délibération, que le désir ne soit pas confondu avec la volonté. Ainsi, lorsque nous affirmons qu'il appartient à la raison de déterminer les moyens susceptibles de réaliser les fins posées par la volonté, nous n'ignorons pas que la raison joue un rôle majeur quant à l'aptitude de la volonté à poser des fins. D'une certaine manière, on pourrait même aller jusqu'à affirmer que le concept de raison est englobé dans celui de volonté, car c'est la raison qui permet de distinguer ce qui est seulement désirable ou souhaitable de ce qui peut être proprement l'objet d'une volition.

Il demeure néanmoins que c'est plutôt dans le champ des moyens que s'exerce le pouvoir de la raison, car c'est en faisant prendre conscience à la volonté qu'aucun moyen possible ne pourra raisonnablement permettre la réalisation d'une fin désirée que la raison amène la volonté à exclure de son champ tout ce qui peut être seulement l'objet d'un désir ou d'un souhait. Ainsi, c'est parce que la raison est dotée du pouvoir de court-circuiter par avance le processus même d'un désir irrationnel qu'elle permet de restreindre à une fin possible et réalisable l'acte volontaire. Plus encore que la volonté, il est cependant difficile de définir la nature de la raison. Gilles Gaston Granger reconnaît en effet à ce propos : « Y regardant de plus près, on se rend compte combien la notion [la raison] est difficile à saisir. Elle évoque à la fois un *idéal*, une *attitude*, une *méthode*. [...] C'est que, précisément, la raison ne se peut définir utilement que dans un contexte; elle n'est pas une notion simple et immédiatement donnée, mais l'un des *complexes culturels* les plus riches de sens qui puissent s'offrir à l'observation et à la réflexion »<sup>321</sup>.

Cette complexité de la notion de raison doit donc nous amener à circonscrire considérablement les limites de notre étude. Car, on le sait, la raison comporte deux fonctions principales, soit la connaissance et l'action, fonctions qui sont à l'origine de la division qu'on opère souvent, au sein même de la raison, entre la raison théorique et la raison pratique. Whitehead le note bien : « Nous ne pouvons pas perdre de vue les deux aspects de la Raison, la Raison de Platon et la Raison d'Ulysse, c'est-à-dire la Raison en tant qu'elle cherche une compréhension totale et la Raison en tant qu'elle est en quête d'un mode d'action immédiat »<sup>322</sup>. Or cette division s'explique par le fait qu'il apparaît souvent assez difficile d'articuler ces deux aspects de la raison. Selon Whitehead, en

321. Gilles Gaston Granger, *La raison*, Paris, PUF, 1955, p. 5-7.

322. Alfred North Whitehead, *La fonction de la Raison*, trad. Philippe Devaux, Paris, Payot, 1969, p. 105.

effet, il n'y a que dans les sciences, et plus particulièrement dans la technologie, que la raison théorique et la raison pratique peuvent s'articuler adéquatement l'une à l'autre :

L'avance énorme de la technologie pendant les cent cinquante dernières années provient du fait que la Raison spéculative et la Raison pratique sont enfin entrées en contact. La Raison spéculative prêta son activité théorique, et la Raison pratique ses méthodes pour aborder les différents types de faits. Les fonctions de la Raison ont toutes deux gagné en puissance. La Raison spéculative a acquis un contenu, c'est-à-dire un matériau sur lequel son activité théorique puisse s'exercer, et la Raison méthodique a acquis une intuition théorique qui dépasse ses limites immédiates<sup>323</sup>.

Ainsi, étant donné que l'objet de cette partie de notre étude est l'action humaine et non la science ou la technologie, nous devons maintenir cette division entre la raison théorique et la raison pratique et nous intéresser seulement à cette dernière fonction de la raison qui, comme le souligne Whitehead, est « de constituer, de souligner et de critiquer les causes finales et la force des buts dirigés vers ces causes »<sup>324</sup>.

#### 6.1 La naissance de la raison chez les Présocratiques : le rôle des opposés

Une fois cette distinction faite, il apparaît malgré tout difficile de définir avec précision ce qu'est la raison. Dans la *Métaphysique*, Aristote délimite à ce propos encore davantage son champ en distinguant les puissances rationnelles (μετὰ λόγου) des puissances irrationnelles (ἄλογοι). Selon lui, ce qui distingue ces deux puissances opposées, c'est la possibilité pour les puissances rationnelles de produire les deux contraires, alors que les puissances irrationnelles ne sont, elles, capables de produire qu'un seul contraire : « Les puissances rationnelles sont, toutes, également puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissances que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement, tandis que la Médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. [...] ce qui est sain ne produit que la santé, ce qui peut échauffer, que la chaleur, ce qui peut refroidir, que la froidure, tandis que celui qui sait produit les deux contraires »<sup>325</sup>. Or, il est clair, selon

323. *Ibid.*, p. 132-133.

324. *Ibid.*, p. 120.

325. Aristote, *Mét.*, ©, 2, 1046 a 36 - 1046 b 19.

Aristote, que la puissance de produire les deux contraires réside dans les êtres animés (par exemple, le médecin capable de produire à la fois la santé et la maladie) et que la puissance de ne produire qu'un seul contraire réside plutôt dans les êtres inanimés (par exemple, le feu qui ne peut produire que l'échauffement et jamais la froidure) : « Puisque, des principes de cette nature, les uns résident dans les êtres inanimés, les autres, dans les êtres animés, à savoir dans l'âme, dans la partie rationnelle de l'âme, il est évident que, parmi les puissances, les unes seront irrationnelles, les autres rationnelles »<sup>326</sup>. Que l'homme, qui est un être animé, soit doué de raison, et qu'il soit donc capable de produire les deux contraires, c'est là, par conséquent, une conclusion qui se dégage clairement de l'argumentation d'Aristote.

Ce texte d'Aristote est capital pour la suite de notre exposé. Celui-ci marque en effet la différence profonde qui distingue les puissances rationnelles des puissances irrationnelles, différence qui sera des plus fécondes pour notre analyse de la raison. On remarque en effet que les différentes facultés liées d'une manière plus ou moins étroite à la raison impliquent la possibilité de produire les deux contraires. Qu'il s'agisse en effet de la dialectique, de la critique, de l'analyse, de la réflexion, du doute ou de la délibération, on voit aussitôt, sans qu'il soit nécessaire de les expliciter davantage, que ces différentes facultés ou méthodes impliquent la possibilité de produire les deux contraires. On voit mal en effet comment il serait possible de dialoguer, de critiquer, d'analyser, de réfléchir, de douter ou de délibérer s'il était impossible au préalable de produire, par la raison, les deux contraires, c'est-à-dire, par exemple, le bien et le mal, le vrai et le faux, le beau et le laid. Et cette aptitude à produire les deux contraires concerne à la fois la raison théorique que la raison pratique, car il est nécessaire de pouvoir produire les deux contraires aussi bien pour connaître que pour agir.

Cette faculté reconnue à la raison de produire les contraires se manifeste d'ailleurs dans ses origines mêmes, c'est-à-dire à travers l'opposition qu'on peut opérer entre la pensée mythique et la pensée rationnelle, c'est-à-dire entre le mythe ( $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ) et la raison ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ). Dans son ouvrage, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Marcel Détéienne utilise l'expression « parole magico-religieuse » pour désigner la spécificité du  $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  et « parole-dialogue » pour désigner celle du  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . Or au sein de la pensée

---

326. *Ibid.*, ©, 2, 1046 a 36 - 1046 b 2.

mythique, c'est-à-dire dans une civilisation qui ne connaissait pas l'écriture, la vérité (ἀλήθεια) apparaît, selon lui, inséparable de la Mémoire et, le faux, par conséquent, inséparable de l'oubli (λήθη). Ce rapport étroit entre la vérité et la mémoire se manifeste d'ailleurs à travers l'invocation aux Muses que font aussi bien Homère, dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, qu'Hésiode, dans la *Théogonie*, Muses qui, on le sait, sont les filles de la déesse personnifiant la mémoire (Μνημοσύνη), et qui permettront au poète de dire « ce qui est, ce qui sera comme ce qui était »<sup>327</sup>.

Or ce rapprochement fait en sorte qu'entre ces deux termes opposés, il règne une sorte d'ambiguïté où ἀλήθεια ne se distingue pas toujours clairement de λήθη et inversement. Détienne affirme en effet à ce propos : « Il n'y a donc pas d'un côté *Alétheia* (+) et de l'autre *Léthe* (-) mais entre ces deux pôles se développe une zone intermédiaire où *Alétheia* glisse vers *Léthe* et réciproquement. La "négativité" n'est donc pas isolée, mise à part de l'Être; elle ourle la "Vérité", elle en est l'ombre inséparable. Les deux puissances antithétiques ne sont donc pas contradictoires, elles tendent l'une vers l'autre; le positif tend vers le négatif, qui, d'une certaine façon, le "nie", mais sans lequel il ne se soutient pas »<sup>328</sup>. Cette ambiguïté s'explique, selon l'auteur, par le concours de deux attitudes respectives de l'auditoire et du poète, à savoir la foi de l'auditeur en la parole prononcée (*Pistis*) et la conviction de l'aède qui récite son chant (*Peithô*) : « sur le plan de la parole magico-religieuse où fonctionne l'opposition d'*Alétheia* et de *Léthe*, l'*Alétheia* est articulée [...] à deux puissances complémentaires, *Pistis* et *Peithô*. C'est par cette dernière que s'insinue l'ambiguïté qui jette un pont entre le positif et le négatif »<sup>329</sup>.

Le développement de la pensée rationnelle, à partir des Présocratiques, transforme toutefois cette ambiguïté de manière profonde, en instituant une division plus radicale entre les opposés. On peut penser, avec Jean-Pierre Vernant<sup>330</sup>, que l'affirmation et l'extension de la cité et, par conséquent, de la pensée politique, expliquent en partie cette transformation, car l'importance accrue des débats politiques a pour effet de poser

327. Hésiode, *Théogonie*, 38, trad. Annie Bonnafé, Paris, Rivages, 1993.

328. Marcel Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspéro, 1981, p. 71-72.

329. *Ibid.*, p. 78.

330. Cf. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, p. 127-129.

l'alternative comme un mode de raisonnement fondamental de la pensée rationnelle en développement. On peut penser aussi que les assemblées guerrières propres au monde archaïque préparent, d'une certaine manière, ce passage de la pensée mythique à la pensée rationnelle, c'est-à-dire de la « parole magico-religieuse » à la « parole dialogue ». Dans de telles assemblées, où règne l'égalité entre les membres, le rôle que jouaient les deux puissances *Pistis* et *Peithô* y apparaît beaucoup moins important, car, entre des membres de statut égal, il ne s'agit plus désormais de séduire et de croire, mais au contraire d'argumenter et de convaincre. Or la conséquence de ces transformations sera, selon Détiénne, de réduire l'ambiguïté des opposés propre à la pensée mythique : « Si la paire Alétheia-Léthé marque, à travers des mutations de valeurs, une continuité réelle avec la pensée mythique, l'articulation des deux puissances est radicalement différente : on passe d'une logique à une autre. [...] L'homme ne vit plus dans un monde ambivalent où les "contraires" sont complémentaire, où les oppositions sont ambiguës. Il est jeté dans un univers aux oppositions tranchées : le choix s'impose avec urgence »<sup>331</sup>.

On remarque en effet que, chez les Présocratiques, le thème de l'opposition est fondamental et omniprésent. Déjà, Aristote l'avait noté dans sa *Physique* : « C'est donc jusqu'à ce point que la plupart des autres philosophes sont à peu près d'accord [...]. Tous en effet, concernant les éléments et ce à quoi ils donnent le nom de principes, même s'ils les posent sans en donner la raison, n'en disent pas moins que ce sont les contraires, comme s'ils y étaient contraints par la vérité elle-même »<sup>332</sup>. Et Kirk, Raven et Schofield, dans leur ouvrage commun, le constatent aussi en précisant que c'est à Anaximandre que revient le mérite, selon eux, d'avoir, le premier, mis en lumière ce thème fondamental des opposés : « l'apparition de quelque chose qui pouvait être qualifié d'"opposé" fut, pour Anaximandre, une étape essentielle de la cosmogonie [...]. Le concept de l'opposition des substances naturelles se trouve chez Héraclite, Empédocle, Anaxagore et dès Alcmeon, chez les Pythagoriciens, mais Anaximandre fut le premier à l'énoncer clairement. Sans doute fut-il influencé par l'observation des changements de saison au

---

331. Détiénne, *op. cit.*, p. 132.

332. Aristote, *Phys.*, 5, 188 b 27-30.

cours desquels la chaleur et la sécheresse de l'été s'opposaient au froid et à la pluie de l'hiver »<sup>333</sup>.

Selon Anaximandre, en effet, le monde est issu d'une division originelle à partir d'une substance unique qu'il appelle l'Indéfini ou l'Infini (τὸ ἄπειρον). Il est probable qu'après avoir observé, à la suite de son supposé maître et prédécesseur, Thalès, qui avait fait de l'un des quatre éléments (l'eau) la substance originaire, que la transformation de l'eau en vapeur sous l'effet de la chaleur et du feu ne permettait d'accorder à aucun de ces quatre éléments ce rôle de substance originaire. Un fragment rapporté par Simplicius nous précise en effet : « Anaximandre (...) a dit que le principe – c'est-à-dire l'élément – des êtres est l'infini [...]. Il dit que ce n'est ni l'eau, ni aucun de ceux que l'on dit être les "éléments", mais une certaine autre nature infinie, de laquelle naissent tous les cieux et les mondes en eux »<sup>334</sup>. Or ce principe, c'est justement ce qu'Anaximandre identifie par un terme dont la traduction pose un insoluble problème et qu'on ne peut identifier à quoi que ce soit pouvant être observé dans la nature, à savoir l'Indéfini ou l'Infini (τὸ ἄπειρον).

Ainsi, c'est cette substance originaire, selon Anaximandre, qui a engendré les opposés et qui explique l'origine et la formation du monde. Un autre passage du même fragment précise en effet : « [Anaximandre] fait naître la génération non par altération de l'élément, mais par la séparation des contraires à cause du mouvement éternel »<sup>335</sup>. En faisant engendrer les opposés à partir d'une même substance originaire, Anaximandre garantit donc l'équilibre entre ces opposés et assure, par conséquent, la conservation et l'éternité du monde. Un autre passage nous rapporte en effet que, selon Anaximandre, « ce d'où il y a, pour les êtres, génération, c'est en cela aussi qu'a lieu la destruction, selon ce qui doit être; car ils se rendent justice et réparation, les uns aux autres, de leur mutuelle injustice, selon l'assignation du Temps »<sup>336</sup>. Kirk, Raven et Schofield interprètent ce passage en affirmant : « Anaximandre explique l'échange constant entre les substances opposées par une métaphore ayant trait aux lois adoptées dans la société

---

333. G. S. Kirk, J. E. Raven et M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*. trad. Hélène Alix de Weck, Paris, Cerf, 1995, p. 125.

334. Anaximandre, DK 12 A 9, trad. Marcel Conche, in *Fragments et Témoignages*, Paris, PUF, 1991, p. 157.

335. *Ibid.*, p. 136.

336. *Ibid.*, p. 157.

des hommes; la prédominance d'une substance aux dépens de son contraire est un acte qui relève de l'"injustice". Il s'ensuit une réaction qui se manifeste au travers d'une punition qui demande un retour à l'égalité [...]. Dans l'esprit d'Anaximandre, cette métaphore anthropomorphique expliquait la cause de la continuité et de la stabilité du changement naturel »<sup>337</sup>.

Cette métaphore anthropomorphique de la justice et de l'injustice, en plus de révéler l'équilibre que doit assurer la nature entre les opposés pour maintenir sa conservation, manifeste par surcroît le rapport étroit, déjà évoqué, qui existe entre le développement de la pensée politique et celui de la pensée rationnelle. Héraclite reprend d'ailleurs cette métaphore de la justice et de l'injustice pour illustrer l'équilibre nécessaire entre les opposés en corrigeant, semble-t-il, Anaximandre, c'est-à-dire en affirmant non pas que la lutte entre les opposés doit être corrigée par la justice, mais que la justice, c'est cette lutte même : « Il faut savoir que la guerre est universelle, et la joute justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elle nécessitées »<sup>338</sup>. En ce sens, Héraclite va plus loin encore qu'Anaximandre, car, pour lui, les opposés sont, d'une certaine manière, irréductibles. Ainsi, dans un fragment, « Héraclite fait des reproches au poète qui avait écrit : "que la discorde disparaisse d'entre les dieux et les hommes", car l'harmonie n'existerait pas sans l'aigu et le grave, ni les animaux sans les contraires que sont le mâle et la femelle »<sup>339</sup>. Ce qu'il faut comprendre de ce fragment, c'est que le conflit est utile, car, en maintenant séparés les opposés que sont l'aigu et le grave ou la femelle et le mâle, il permet l'existence de choses aussi belles que l'harmonie et la vie. Cette idée se trouve d'ailleurs exprimée de multiples manières par Héraclite dans la mesure où il constate que les sons aigus et graves, longs et courts préservent l'harmonie en musique, le mélange des pigments de couleurs contraires produit des images concordantes au modèle en peinture, l'alternance des voyelles et des consonnes permet cet art qu'est la littérature, etc<sup>340</sup>. Ainsi, et d'une façon générale, peut-il écrire : « L'adverse, bénéfique; à partir des différents, le plus bel assemblage »<sup>341</sup>.

337. Kirk, Raven, et Schofield, *op. cit.*, p. 125.

338. Héraclite, DK B 80, trad. Marcel Conche, in *Fragments*, 128, Paris, PUF, 1986.

339. *Id.*, DK A 22, trad. Jean-François Pradeau, in *Fragments*, 27, Paris, GF-Flammarion, 2002.

340. Cf. Héraclite, DK B 10 : « Il semble encore qu'il en aille de même avec la technique, qui imite la nature : la peinture mélange en effet les blancs et les noirs, les jaunes et les rouges, afin de réaliser des images qui s'accordent à leurs modèles; la musique mêle les notes hautes et basses, longues et brèves et

Il est cependant un point où Héraclite s'écarte clairement de ses prédécesseurs et c'est sur la question de l'unité des opposés. On a souvent présenté Héraclite en effet comme le philosophe occidental qui, le premier, a donné au thème des opposés une importance majeure dans l'histoire de la philosophie. Toutefois, plus encore que le seul thème des opposés qu'on retrouve aussi, on l'a vu, chez la plupart des autres philosophes présocratiques, c'est surtout l'insistance sur l'*unité* des opposés qui démarque Héraclite des autres Présocratiques. L'idée générale que tente d'exprimer Héraclite est qu'un contraire n'est pas le contraire de n'importe quel contraire, mais bien de *son* contraire. Ainsi, dans un fragment, Héraclite présente les opposés organisés en couples de contraires, ce qui témoigne de leur unité qui ne peut être découverte que par le λόγος : « Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours, conviennent que tout est un »<sup>342</sup>. Les nombreuses métaphores employées par Héraclite pour illustrer l'unité de ces opposés constituent par ailleurs une preuve supplémentaire de l'importance, chez ce philosophe, de ce thème de l'unité des opposés dans le λόγος. Ainsi, le commencement et la fin sur un cercle sont au même endroit<sup>343</sup> ; la route, bien qu'elle monte et qu'elle descende, conserve malgré tout son unité<sup>344</sup> et la vis, bien qu'elle soit droite, avance en tournant et donc demeure la même tout en étant droite et courbe<sup>345</sup>.

En insistant de la sorte sur l'unité des opposés dans le λόγος, Héraclite annonce donc, d'une certaine manière, l'aptitude reconnue par Aristote aux puissances rationnelles de produire les deux contraires. Bien entendu, cela est formulé par Héraclite de manière métaphorique et nullement encore de manière conceptuelle et, de plus, celui-ci attribue au λόγος surtout le pouvoir de réunir les opposés à la différence d'Aristote qui insiste plutôt sur le pouvoir des puissances rationnelles de séparer les contraires. Par surcroît, en aucun moment Aristote ne reconnaît, à l'égard de cette idée, une quelconque filiation avec

---

fait une seule harmonie à partir de ces différents sons; la grammaire, elle, en mêlant les voyelles et les consonnes, réalise avec elles tout son art », trad. Pradeau, in *Fragments*, 40.

341. Héraclite, DK B 8, trad. Conche, in *Fragments*, 116.

342. *Id.*, DK B 50, trad. Conche, in *Fragments*, 1.

343. Cf. Héraclite, DK B 103 : « Chose commune que commencement et fin sur le circuit d'un cercle », trad. Conche, 119.

344. Cf. Héraclite, DK B 60 : « Le chemin montant descendant est un et le même », trad. Conche, 118.

345. Cf. Héraclite, DK B 59 : « Dans la machine à fouler, le chemin < de la vis >, droit et courbe, est un et le même », trad. Conche, 117.

Héraclite. Aristote se contente en effet de rapporter la rumeur, sans pour autant l'endosser, qui veut qu'Héraclite ait nié le principe de non contradiction. Ainsi, à la défense d'Héraclite, Aristote écrit dans la *Métaphysique* : « Il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas, comme certains croient qu'Héraclite le dit : car tout ce qu'on dit, on n'est pas obligé de le penser »<sup>346</sup>. Or c'est pour avoir ignoré la distinction de la puissance et de l'acte que, selon Aristote, ces philosophes sont tombés dans l'erreur et ont pu être conduits à nier le principe de non-contradiction, distinction qu'Aristote considère comme l'une de ses propres découvertes.

## 6.2 Les procédés de la dialectique : l'analyse et la synthèse

Il demeure néanmoins que les Présocratiques, dont particulièrement Anaximandre et Héraclite, préparent en quelque sorte une méthode fondamentale qu'il est possible de rattacher à la raison, à savoir la dialectique. Pierre Aubenque remarque en effet : « Lorsque le mot dialectique apparaît, ou semble apparaître, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, il est déjà l'héritier de toute une préhistoire. L'usage que Socrate et Platon font du mot, loin d'être naïf, renvoie de façon d'ailleurs allusive à une constellation sémantique qui n'a pu se constituer que dans un usage antérieur, et où l'idée de totalité ou de dominance se trouve obscurément associée à celle de dialogue »<sup>347</sup>.

Que la dialectique soit issue du dialogue et que, par surcroît, le dialogue soit lui-même une caractéristique de la pensée rationnelle développée par les Présocratiques, cela ne saurait en effet faire de doute. Xénophon, dans les *Mémorables*, rapproche en effet le dialogue de la méthode dialectique lorsqu'il écrit : « Il [Socrate] ajoutait que le mot dialectique vient de l'usage de se réunir pour discuter ensemble en classant les objets par genres »<sup>348</sup>. Et lors d'un dialogue entre Socrate et Hermogène, que rapporte Platon dans le *Cratyle*, Socrate fait admettre à son interlocuteur : « celui qui sait interroger et répondre, lui donnes-tu un autre nom que celui de dialecticien »<sup>349</sup>. Enfin, Aristote, dans les *Réfutations sophistiques*, considère aussi que « la dialectique [...] est

346. Aristote, *Mét.*, G, 3, 1005 b 23-25.

347. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 253.

348. Xénophon, *Mémorables*, IV, 5, 12, trad. Pierre Chambry.

349. Platon, *Cratyle*, 390 c, trad. Robin légèrement modifiée.

interrogative »<sup>350</sup>. Or il semble par surcroît que les Présocratiques ait joué un rôle majeur dans l'invention du dialogue et de la dialectique. Un fragment rapporté par Diogène Laërce nous indique qu'Aristote considérait Zénon comme « l'inventeur de la dialectique »<sup>351</sup>. Et Jean-François Mattéi remarque en outre que le dialogue est l'une des principales différences qui distingue la pensée mythique de la pensée rationnelle : « La forme logique du mythe est le monologue, et non le dialogue »<sup>352</sup>.

Or si, pour notre part, nous considérons qu'Anaximandre et Héraclite jettent les bases d'une méthode dialectique, c'est essentiellement parce qu'ils sont les représentants les plus éminents de deux procédés propres à la dialectique, à savoir la méthode de division (διαιρέσις) et de rassemblement (σύνθεσις). On sait en effet que Platon associe souvent, dans ses dialogues, la dialectique à la méthode de division selon les genres. Ainsi, dans *Le sophiste*, Platon fait dire à l'étranger : « Diviser selon les genres et ne point juger la même une nature qui est autre, ni une autre celle qui est la même, n'affirmerons-nous pas que cela est du ressort de la connaissance dialectique »<sup>353</sup>. Et dans le *Phèdre*, Platon rapproche la méthode de division de celle de rassemblement et semble reconnaître par là qu'elles appartiennent toutes deux à la dialectique : « De ces divisions et de ces rassemblements, Phèdre, je suis, pour mon propre compte, grand amoureux, dans l'intention de me rendre ainsi capable de parler aussi bien que penser [...] les hommes qui sont capables d'agir ainsi [...] je les nomme "dialecticiens" »<sup>354</sup>. Si Anaximandre et Héraclite nous semblent annoncer la méthode dialectique, c'est donc parce que l'un, Anaximandre, annonce la méthode de division en ayant dévoilé la possibilité d'une séparation des opposés à partir d'une substance originaire et l'autre, Héraclite, annonce la méthode de rassemblement en ayant démontré la possibilité pour ces opposés d'être rassemblés dans le λόγος.

On connaît les nombreuses divergences des philosophes à l'égard de l'efficacité ou de la valeur qu'on peut accorder à la dialectique. Ainsi, pour Platon, la dialectique est

---

350. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 11, 172 a 18, trad. Louis-André Dorion.

351. Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, VIII, trad. Robert Genaille, t. 1, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 145.

352. Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 2002, p. 4.

353. Platon, *Le sophiste*, 253d, trad. Robin.

354. *Id.*, *Phèdre*, 266bc, trad. Robin.

un « art royal »<sup>355</sup>, sa place est « tout en haut »<sup>356</sup> et « elle est comme un faite pour les matières d'étude »<sup>357</sup>. De la même manière, pour Hegel, le facteur dialectique constitue « l'âme motrice de la progression scientifique »<sup>358</sup>. Pour Kant, au contraire, la dialectique n'est qu'une « logique de l'apparence »<sup>359</sup>. La position d'Aristote à cet égard est plus nuancée. Selon lui, la dialectique s'oppose à la science en ce que cette dernière porte sur le nécessaire et sur un genre déterminé, alors que la dialectique raisonne au contraire à partir seulement de thèses probables<sup>360</sup> et ne porte sur aucun genre déterminé<sup>361</sup>.

Ces divergences de point de vue s'expliquent peut-être par le fait qu'on désigne par un terme unique de dialectique une méthode qui englobe de nombreux procédés différents les uns des autres et qui s'applique aussi à des objets dont la nature ne permet pas la même efficacité. Ainsi, on remarque, par exemple, que la méthode de division propre à la dialectique peut aussi bien désigner l'analyse, la critique, la réflexion et la délibération. Or ces différents procédés peuvent être rapportés tantôt à la raison théorique, tantôt à la raison pratique, c'est-à-dire à la fois à la connaissance et à l'action. Ainsi, on conviendra que ce n'est certainement pas la même chose d'user de la méthode de division en vue d'analyser un problème mathématique et d'user de cette même méthode lors d'une délibération dont l'objectif est de savoir s'il faut ou non faire la guerre. Quant à l'objet auquel s'applique la dialectique, il y aurait lieu, pour apprécier son efficacité, de déterminer au préalable si cet objet est une puissance rationnelle ou une puissance irrationnelle. S'il est vrai, comme l'affirme Aristote, que la dialectique a le pouvoir de « conclure les contraires »<sup>362</sup>, on conviendra que cet objectif apparaît difficile à réaliser lorsque l'objet auquel elle s'applique est une puissance rationnelle. La faculté reconnue par Aristote aux puissances rationnelles de produire les deux contraires semble en effet rendre irréalisable cet objectif de conclure les contraires, du moins de manière définitive,

---

355. *Id.*, *Euthydème*, 290bc, trad. Robin.

356. *Id.*, *République*, VII, 534e, trad. Robin.

357. *Ibid.*

358. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I : *La science de la logique*, éd. 1827 et 1830, § 81, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 344.

359. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 251.

360. Cf. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100 a 18-22.

361. Cf. Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 11, 77 a 31.

362. Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355 a 34, trad. Médéric Dufour.

puisque, telles les têtes de l'hydre, les contraires peuvent être constamment produits de nouveau par les puissances rationnelles.

### 6.3 La raison pratique et la délibération

Il y a donc lieu, afin de mieux cerner comment la raison détermine les moyens susceptibles de réaliser les fins posées par la volonté, de circonscrire davantage notre conception de la dialectique. Dans le processus de l'action, la méthode de division propre à la dialectique ne passe pas en effet par l'*analyse*, mais bien par la *délibération*. Ces deux concepts, il est vrai, peuvent paraître toutefois assez difficiles à distinguer à prime abord. Ainsi, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote aborde l'étude du processus de *délibération* en le rapprochant de celui qui consiste à *analyser* les conditions qui permettront la construction d'une figure en mathématique : « En effet, quand on délibère on semble procéder, dans la recherche et l'analyse dont nous venons de décrire la marche, comme dans la construction d'une figure [...], et ce qui vient dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération »<sup>363</sup>. L'analogie vise ici à démontrer que le processus de la délibération suit la même démarche que l'analyse. Alors qu'en mathématique, on imagine une figure déjà construite et on cherche ensuite les conditions qui en permettront la réalisation, lors d'une délibération, on pose d'abord les fins et on cherche ensuite quels moyens permettront ensuite de les atteindre. Aristote précise toutefois que « ce qui vient dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération »<sup>364</sup>, c'est-à-dire que lorsque vient le temps d'agir, ce rapport s'inverse et ce sont les moyens qui viennent avant les fins, de la même manière qu'il faudra réaliser d'abord les conditions nécessaires à la production d'une figure avant de pouvoir être à même de la construire.

Il y a cependant une différence importante entre la délibération et l'analyse mathématique qui empêche d'assimiler totalement l'une à l'autre. C'est en effet par *nécessité* que les conditions d'une figure mathématique conduisent à sa réalisation, alors que les moyens mis en lumière par la délibération ne permettront d'atteindre les fins

---

363. *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 19-25, trad. Tricot.

364. *Ibid.*, III, 5, 1112 b 24.

posées par la volonté que de manière contingente. Aristote le reconnaît lui-même : « la délibération a lieu dans les choses qui, tout en se produisant fréquemment, demeurent incertaines dans leur aboutissement, ainsi que là où l'issue est indéterminée »<sup>365</sup>. Pierre Aubenque note à ce propos que cette notion de « fréquemment (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) » occupe un domaine « intermédiaire entre la nécessité et le hasard »<sup>366</sup>. Ainsi, remarque Aristote, on ne délibère pas en effet sur les choses qui se produisent avec nécessité, par exemple, l'ordre du monde, l'incommensurabilité de la diagonale avec le côté du carré, les solstices ou le lever des astres ni d'ailleurs sur les choses qui se produisent par hasard, par exemple, les sécheresses, les pluies ou la découverte d'un trésor<sup>367</sup>.

Ce n'est d'ailleurs pas sans raison si l'impuissance politique de la société hellénistique, qui se traduit par la tenue moins fréquente d'assemblées délibératives, s'accompagne à cette époque de ce que E. R. Dodds appelle « la large diffusion du culte de Tychê, la "Chance" ou la "Fortune" »<sup>368</sup>. Selon Dodds en effet, la diffusion du culte de Tychê, qui se traduit notamment par la montée en importance de l'astrologie, s'explique en grande partie par la faveur moins grande accordée à la politique, et, par conséquent, à la délibération :

On peut supposer que son extension [l'astrologie] fut favorisée par la situation politique : dans les cinquante années de troubles qui précédèrent la conquête de la Grèce par Rome, il devenait suprêmement important d'être prévenu de ce qui allait arriver. [...] depuis plus d'un siècle, l'homme se trouvait en présence de sa propre liberté intellectuelle, et maintenant, devant cette horrifiante perspective, il tournait les talons et décampait — mieux valait le déterminisme rigide du Destin astrologique que le fardeau effrayant de la responsabilité quotidienne<sup>369</sup>.

On peut donc penser que l'importance que l'homme accorde à la délibération est inversement proportionnelle à sa croyance au destin. Même s'il en est peu conscient, l'homme qui délibère admet du même coup sa croyance dans le fait qu'il est maître de ses actions et que son avenir, du moins en partie, dépend de lui.

---

365. *Ibid.*, III, 5, 1112 b 8-9, trad. légèrement modifiée.

366. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 107.

367. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112 a 21-30.

368. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, p. 239.

369. *Ibid.*, p. 243.

Ce rapport étroit entre la politique et la délibération ne saurait d'ailleurs nous surprendre. Comme on l'a vu, le développement de la raison chez les Présocratiques s'explique en effet, en partie au moins, par l'affirmation et l'extension de la cité et trouve sa source dans les assemblées guerrières du monde archaïque. On retrouve d'ailleurs un écho de ce rapprochement chez Aristote lorsque, cherchant à démontrer que la délibération doit précéder le choix, il apporte à l'appui de son argument la pratique des rois dans le monde homérique qui annoncent leur choix au peuple seulement après avoir délibéré : « Ce que nous disons là s'éclaire encore à la lumière des antiques constitutions qu'Homère nous a dépeintes : les rois annonçaient à leur peuple le parti qu'ils avaient adopté »<sup>370</sup>. Il est permis de croire en ce sens que, pour les Grecs, c'est la délibération en commun qui sert de modèle à la réflexion individuelle et non l'inverse. La formule platonicienne qui définit la pensée comme « un dialogue de l'âme avec elle-même »<sup>371</sup> en est d'ailleurs l'exemple le plus évident et on en trouve aussi certains échos chez Homère, notamment dans l'*Odyssée*, où Ulysse, indigné de la conduite des servantes et se demandant s'il ne devrait pas les mettre à mort, finit par se maîtriser en dialoguant avec lui-même : « Alors, frappant sa poitrine, il le gourmandait en ces mots : “Sois donc patient, mon cœur : tu en as supporté de plus dures »<sup>372</sup>.

S'il est vrai que nous ne délibérons ni sur les choses qui se produisent par hasard ni sur celles qui se produisent par nécessité, sur quoi délibère-t-on alors? La réponse d'Aristote est que nous ne délibérons que sur les choses qui dépendent de nous : « Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser : et ces choses-là sont, en fait, tout ce qui reste, car on met communément au rang des causes, nature, nécessité et fortune, et on y ajoute l'intellect et toute action dépendant de l'homme »<sup>373</sup>. On comprend donc pourquoi l'homme ne délibère pas sur les choses qui se produisent par nécessité ou par hasard, car ces choses ne dépendent pas de lui. Quand bien même nous délibérerions en effet sur la question de savoir si le soleil doit ou non se lever ou si nous découvrirons bientôt ou non un trésor, cette délibération s'avèrera totalement inutile, car il n'est nullement en notre pouvoir de modifier le cours de ces événements. La raison

---

370. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1113 a 7-9, trad. Tricot.

371. Platon, *Le sophiste*, 263 e, trad. Robin légèrement modifiée.

372. Homère, *Odyssée*, XX, 17-21, trad. Médéric Dufour.

373. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1112 a 30-31, trad. Tricot.

joue donc ici à deux niveaux : il s'agit d'abord de déterminer si le problème devant lequel nous sommes confrontés dépend de nous ou n'en dépend pas et, s'il dépend de nous, la raison pourra ensuite nous aider à rechercher quel est le meilleur moyen d'atteindre la fin préalablement posée.

Or non seulement, selon Aristote, nous délibérons uniquement sur les choses qui dépendent de nous et jamais sur les choses qui dépendent du hasard ou de la nécessité, mais nous délibérons en outre seulement sur les moyens qui nous permettront de réaliser les fins poursuivies et non sur ces fins elles-mêmes. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme en effet : « Mais nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre »<sup>374</sup>. Les exemples apportés ici par Aristote pour appuyer son affirmation semblent, à vrai dire, assez convaincants. Mais nous avons vu dans le chapitre précédent que l'absence, chez les Grecs, d'une conception claire de la notion de volonté empêchait ceux-ci de concevoir une liberté plus large que celle qui consiste à choisir seulement les moyens en vue d'une fin. Ainsi, quoiqu'en dise Aristote, il est permis de penser que la délibération peut non seulement s'exercer sur les moyens, mais aussi sur les fins. Étant admis que les fins ne sont jamais univoques, mais plurielles, tout comme les moyens d'ailleurs qui permettront de réaliser ces fins, on voit mal en effet comment nous serions dispensés de délibérer sur ces fins, lorsque celles-ci se présentent à nous de manière équivoque et plurielle.

On remarque d'ailleurs, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que cette conception limitative de la liberté amène Aristote à omettre deux des quatre possibilités du rapport de la fin et des moyens. On admettra en effet qu'une conception de la liberté qui accorde la possibilité de choisir aussi bien les fins que les moyens entraîne quatre possibilités : un seul moyen conduit à plusieurs fins, plusieurs moyens conduisent à plusieurs fins, un seul moyen conduit à une seule fin et plusieurs moyens conduisent à une seule fin. Or Aristote ne considère que deux de ces quatre possibilités, soit celles où un seul ou plusieurs moyens conduisent à une seule fin. Dans le premier cas, c'est-à-dire lorsque la fin ne peut être réalisée que par un seul moyen, on cherche alors, selon Aristote, celui qui est le

---

374. *Ibid.*, III, 5, 1112 b 12-15.

premier chronologiquement et, par conséquent, directement en notre pouvoir : « Si [...] la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate »<sup>375</sup>. Et dans le second cas, c'est-à-dire dans celui où plusieurs moyens conduisent à une même fin, Aristote considère que la délibération consistera alors à rechercher lequel de ces moyens « entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure »<sup>376</sup>, ce qui ne garantit toutefois en aucun cas le succès de l'entreprise.

Ce que démontre cette indétermination du rapport de la fin et des moyens dans les actions humaines, c'est essentiellement le fait que le processus de délibération qui précède le jugement ou le choix n'est jamais définitif. Dans un monde où règne la contingence, la délibération est toujours à recommencer, car il faut être en mesure de tenir compte des circonstances particulières qui apparaîtront en cours de route et qui pourront éventuellement faire obstacle à la réalisation de la fin poursuivie. On voit donc que la délibération présuppose l'ignorance humaine à l'égard de l'avenir. On se rappelle en effet que, dans la *Rhétorique*, Aristote assigne au genre judiciaire, le passé; au genre épideictique, le présent et au genre délibératif, l'avenir. Si donc, selon Aristote, la délibération porte sur l'avenir, il ne faudrait pas en conclure pour autant qu'une délibération bien menée pourrait conduire à une parfaite connaissance de cet avenir. La délibération est en effet de l'ordre de l'opinion et non de la science en ce que toutes deux portent sur le contingent. Par surcroît, on pourrait même aller jusqu'à affirmer que la délibération ne vise même pas la connaissance, mais plutôt l'action, car la connaissance de l'avenir, loin de permettre une action plus efficace, rendrait au contraire celle-ci inutile. De deux choses l'une : ou bien l'avenir est connu et il n'est d'aucune utilité de délibérer pour savoir ce qu'on fera, puisque cette délibération n'y changera rien; ou bien on délibère pour déterminer quels moyens nous permettront d'atteindre les fins voulues et l'avenir est alors ouvert, mais cependant inconnu.

---

375. *Ibid.*, III, 5, 1112 b 17-19.

376. *Ibid.*, III, 5, 1112 b 15-17.

#### 6.4 La raison et l'adaptation au futur : la passion, l'habitude et le jugement

Si la délibération ne vise pas à connaître l'avenir, il demeure néanmoins que celle-ci entretient un rapport privilégié avec ce mode de la temporalité. L'opposition qu'on fait souvent entre la raison et la passion témoigne d'ailleurs de ce rapport privilégié, car si la raison, dont fait partie la délibération, porte essentiellement sur l'avenir, la passion, au contraire, s'attache, de son côté, principalement au passé ou au présent. Ferdinand Alquié résume d'ailleurs bien cette fonction de la raison lorsqu'il écrit : « On voit ainsi que la raison [...] semble avoir pour fin pratique de nous adapter au futur, ce en quoi elle s'oppose encore à ce souci du passé qu'est en nous la passion. La raison nous permet d'agir, et il n'est d'action que par elle »<sup>377</sup>. Selon lui, en effet, l'homme raisonnable se distingue du passionné en ce que ce dernier est incapable de tenir compte des conséquences de ses actes dans l'avenir :

Le passionné apparaît d'abord comme l'homme qui préfère le présent immédiat au futur de sa vie. Bien souvent, on ne peut le distinguer du volontaire que par un appel à l'avenir. Si l'on s'en tient en effet à l'état présent de l'amoureux, il est clair que l'essentiel est pour lui de retrouver celle qu'il aime. Pour l'ivrogne, l'essentiel est de boire sur-le-champ, pour le joueur, l'essentiel est de courir au casino. Mais demain, voici l'amoureux au désespoir, l'ivrogne malade, le joueur ruiné. Et tous trois se plaignent avec amertume, accusant leur passion qui les a trompés, témoignant ainsi que leurs tendances les plus profondes étaient bien le désir du bonheur, de la santé, de la richesse. Ils les ont sacrifiées aux sollicitations immédiates, ils n'ont pas su se penser avec vérité dans le futur. L'avenir seul est donc juge des passions<sup>378</sup>.

Toutefois, peut-on se demander, d'où vient cette force irrésistible des passions qui nous entraîne à préférer le présent immédiat à l'avenir dont il faudrait tenir compte? Alquié suggère que cette force des passions « emprunte sa puissance au passé »<sup>379</sup>. Selon lui, en effet, « bien des passions sont nées de l'habitude, et peut-être n'y a-t-il pas de passions sans quelque habitude qui, tout au moins, les ait fortifiées »<sup>380</sup>. Montaigne, dans *Les Essais*, a d'ailleurs bien montré l'immense pouvoir que détient l'habitude ou la coutume sur notre vie :

---

377. Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1993, p. 110.

378. *Ibid.*, p. 21-22.

379. *Ibid.*, p. 22.

380. *Ibid.*

Celui me semble avoir très bien conçu la force de la coutume, qui premier forgea ce conte, qu'une femme de village, ayant appris de caresser et porter entre ses bras un veau dès l'âge de sa naissance, et continuant toujours à ce faire, gagna cela par l'accoutumance que, tout grand bœuf qu'il était, elle le portait encore. Car c'est à la vérité une violente et traîtresse maîtresse d'école que la coutume. Elle établit en nous, peu à peu, à la dérobée, le pied de son autorité. Mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps, elle nous découvre tantôt un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux<sup>381</sup>.

Selon Montaigne, donc, la puissance de la coutume est telle qu'elle s'étend non seulement à nos jugements et à nos croyances, mais aussi à notre corps, car elle « hébète nos sens »<sup>382</sup>. À l'appui de son affirmation, l'auteur raconte l'histoire de cette cloche, située non loin de sa tour, et qui, deux fois par jour, sonne l'Ave Maria. Or Montaigne confesse que si ce « tintamarre », qui « effraie [sa] tour même »<sup>383</sup>, lui était insupportable au début, il a fini par s'y habituer de telle sorte que cette cloche n'arrivait bientôt même plus à le réveiller. Un autre exemple évocateur est celui qui consiste à démontrer que la puissance de la coutume peut même arriver à modifier les fonctions naturelles du corps. Ainsi, Montaigne donne l'exemple d'un homme né sans bras et qui fait avec ses pieds tout ce qu'un autre fait avec ses mains : « il tranche, il charge un pistolet et le lâche, il enfile son aiguille, il coud, il écrit, il tire le bonnet, il se peigne, il joue aux cartes et aux dés »<sup>384</sup>.

On aurait tort cependant de voir dans l'habitude un seul facteur de renforcement des passions. Comme le souligne André Darbon, certaines habitudes peuvent être le fruit d'une volonté consciente du sujet et, par conséquent, être un mode d'adaptation au futur :

Examinons d'abord les habitudes motrices; la plupart d'entre elles ne sont nullement tyranniques parce qu'elles ont été voulues. Il est inexact, en effet, de prétendre qu'elles se constituent par simple répétition; nos premiers mouvements, qui sont inévitablement gauches et mal orientés, ne pourraient engendrer en se reproduisant qu'une fausse ou mauvaise habitude; dans la réalité, c'est par une suite d'épreuves, au cours desquelles nous apprécions sans cesse si nous approchons ou non du modèle proposé, que nous nous élevons du geste maladroît au mouvement bien fait. L'écriture, la danse deviennent dans

---

381. Montaigne, *Les Essais*, I, 23, « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue », Paris, Arléa, 2002, p. 87.

382. *Ibid.*

383. *Ibid.*

384. *Ibid.*, p. 88.

la pratique des automatismes, mais on n'apprend pas automatiquement à bien écrire et à bien danser<sup>385</sup>.

L'habitude, on le voit, peut donc être aussi un facteur de renforcement de la raison et, en ce sens, contribuer à augmenter notre liberté : « Ces simples exemples suffisent à montrer que la volonté et le jugement précèdent l'automatisme; de telles habitudes sont utiles et, loin de nous opprimer, nous libèrent. La conscience étant en capital limité, il nous faut faire confiance à l'automatisme pour l'exécution d'actes que nous surveillons de haut, pendant que l'esprit s'absorbe dans des tâches plus importantes »<sup>386</sup>.

Si la force de l'habitude peut apporter un surcroît de puissance aussi bien à la raison qu'à la passion, il demeure néanmoins que c'est à la raison qu'incombe le rôle de déterminer quelles habitudes seront utiles dans l'avenir. C'est d'ailleurs pourquoi on rapproche souvent la faculté de juger non de la passion, mais bien de la raison. C'est à la raison en effet de juger si un comportement acquis doit se perpétuer dans l'avenir ou s'il doit au contraire être aboli ou seulement modifié. Et pour juger, il est nécessaire que la raison soit dotée du pouvoir de produire les contraires, sans quoi le sujet serait condamné à suivre toujours la même direction. Thomas d'Aquin résume d'ailleurs bien cette parenté du jugement avec la raison lorsqu'il écrit :

Mais l'homme agit d'après un jugement; car, par sa faculté de connaissance, il juge qu'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Cependant ce jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel s'appliquant à une action particulière, mais d'un rapprochement de données opéré par la raison; c'est pourquoi l'homme agit selon un jugement libre, car il a la faculté de se porter à divers objets. En effet, dans le domaine du contingent, la raison peut suivre des directions opposées, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et les arguments de la rhétorique. Or, les actions particulières sont contingentes; par suite le jugement rationnel qui porte sur elles peut aller dans un sens ou dans un autre, et n'est pas déterminé à une seule chose. En conséquence, il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison<sup>387</sup>.

On voit donc en quoi la condition de possibilité du jugement est la raison, car, dans la mesure où la raison peut être considérée comme la faculté qui englobe les différentes opérations de division, d'examen et de rassemblement des opposés, on voit

---

385. André Darbon, *Philosophie de la volonté*, Paris, PUF, 1951, p. 25.

386. *Ibid.*

387. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 83, a. 1, rép., trad. Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf, 1984, p. 721.

mal comment il serait possible ou utile de juger si la raison ne dotait au préalable l'être humain de cette liberté « latérale » que seule rend possible la capacité de produire les opposés. Car nous avons vu en effet que la raison englobe de nombreuses opérations qui rendent possible cette liberté « latérale », à savoir les opérations de division des opposés que sont l'analyse et la critique; l'examen de ces opposés que sont le doute, la réflexion, le dialogue, la dialectique et la délibération; et, enfin, le choix des moyens entre plusieurs options opposées que sont la synthèse et le jugement. Aristote n'avait donc pas tort de souligner cette faculté fondamentale des puissances rationnelles de produire les opposés, car on voit que cette faculté est présente partout où intervient la raison.

D'une manière générale, on peut donc dire que la fonction de la raison consiste essentiellement à élargir le champ des moyens de l'action, ce qui a pour effet d'ajouter à la liberté longitudinale de la volonté une liberté latérale qui rend l'homme encore davantage imprévisible. Cette liberté dans le temps, rendue possible par le pouvoir de la volonté et de la raison, ne serait cependant pas possible sans le concours de la conscience dont le rôle consiste précisément à relier ces deux facultés, conscience qui fera l'objet de notre prochain chapitre.

## CHAPITRE VII

### LA CONSCIENCE ET L'UNITÉ TEMPORELLE DE LA FIN ET DES MOYENS

« Car cet homme [Agamemnon] se jette en des sentiments funestes, et ne sait point penser à la fois à l'avenir et au passé ».

Homère, *L'Iliade*, I, 341-343, trad. Eugène Lasserre.

Si, comme nous l'avons vu, la fonction principale de la volonté est de poser des fins et celle de la raison, de déterminer les moyens susceptibles de réaliser ces fins, aucune action ne serait cependant possible si une autre faculté n'était dotée du pouvoir de réaliser l'unité de ces fins et de ces moyens. Les notions mêmes de « fins » et de « moyens » impliquent en effet la possibilité de leur liaison. Un moyen n'a de sens que dans la mesure où il renvoie à une fin projetée et, inversement, une fin ne pourrait être réalisée sans la mise en œuvre de moyens efficaces pour la réaliser. Car une fin, dans la mesure où elle est *pro-jetée*, s'avère trop éloignée pour être réalisée *immédiatement*, c'est-à-dire sans délai ou sans intermédiaire. Sans une liaison efficace de la fin et des moyens, l'homme serait condamné à vivre seulement dans l'instant, c'est-à-dire qu'il ne pourrait faire aucun projet ou du moins ne pourrait jamais espérer les réaliser. Il faut donc qu'une autre faculté puisse opérer cette liaison de la fin et des moyens, car un moyen est toujours en vue d'une fin et une fin, la visée d'un moyen.

Or il semble que c'est à la *conscience* qu'est dévolu ce rôle de réaliser l'unité de la fin et des moyens. Cette fonction de liaison que l'on peut accorder à la conscience est d'ailleurs rendue aussi bien par le préfixe (συν) du terme grec identifiant la conscience (συνείδησις) que par son équivalent latin (*cum*) formant le terme (*cum-scientia*,

*conscientia*). Qu'il s'agisse en effet de la conscience entendue comme connaissance ou comme conscience psychologique ou morale, toutes ces acceptions impliquent la possibilité d'une liaison. Ainsi, la conscience entendue comme connaissance implique la liaison du sujet et de l'objet et ce, même lorsqu'il s'agit de la connaissance de soi, car, comme nous l'avons vu, un sujet peut, à travers la connaissance, se prendre lui-même comme objet. De la même manière, s'agissant de la conscience morale, on conviendra que lorsque nous affirmons qu'un homme est conscient de ses actes, nous voulons signifier par là qu'il est conscient d'être responsable à la fois des moyens employés et de la fin poursuivie. S'il se produit en effet une distorsion quant au rapport de la fin et des moyens dans quelque une de nos actions, nous pouvons certes invoquer une certaine responsabilité quant à notre volonté ou notre raison, mais certainement pas quant à notre conscience.

Par un exemple significatif, Jean-Paul Sartre montre en effet que « Le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière n'a pas *agi*. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a *agi* lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient »<sup>388</sup>. Ainsi, on peut certes blâmer le fumeur maladroit d'avoir mal usé de sa raison en ayant allumé une cigarette près d'une poudrière, mais on ne peut lui reprocher d'avoir voulu provoquer cette explosion, car son projet était non de provoquer une explosion, mais simplement de fumer une cigarette. Par conséquent, si sa raison est en cause, sa volonté et sa conscience sont sauvées, car la fin réalisée a dépassé la fin projetée.

Malgré cette fonction commune de liaison, la tradition a cependant souvent séparé la conscience *psychologique* de la conscience *morale* comme s'il s'agissait de deux facultés distinctes l'une de l'autre. Ainsi, l'allemand distingue par deux termes différents la conscience psychologique (*Bewusstsein*) et la conscience morale (*Gewissen*). Mais dans la langue française, c'est toujours le même terme de conscience qui est employé dans les deux cas. Par conséquent, il est légitime de penser que la conscience psychologique et la conscience morale constituent les deux faces d'une même faculté, dont l'une, la conscience psychologique, renvoie à son aspect intérieur et l'autre, la

---

388. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 508.

conscience morale, renvoie à son aspect extérieur. Autrement dit, la conscience psychologique renvoie à la *pensée* et la conscience morale, à l'*action*. On peut dire, d'une certaine manière, que la conscience morale n'est que la conscience psychologique en action. En ce sens, le rapport entre la conscience psychologique et morale peut être rapproché de celui qu'entretiennent entre elles la raison théorique et la raison pratique. De même qu'entre la raison théorique et la raison pratique, on ne doit pas distinguer deux facultés distinctes, il ne semble pas nécessaire d'établir une séparation radicale entre la conscience psychologique et la conscience morale. C'est là d'ailleurs le point de départ des réflexions de Léon Brunschvicg dans son ouvrage consacré au thème de la conscience : « Nous nous attacherons à l'étude de la conscience en évitant la présupposition qu'il existerait une conscience psychologique et une conscience morale, susceptibles d'être isolées l'une de l'autre à travers l'intimité du *moi*, de la façon dont sont distingués dans le cœur oreillette et ventricule »<sup>389</sup>.

Si la conscience psychologique et la conscience morale ne sont pas, comme nous le croyons, deux facultés distinctes l'une de l'autre, il y a lieu de se demander en quoi ces deux dimensions de la conscience se rejoignent. Une première réponse à cette question réside, comme nous l'avons vu, dans cette fonction de liaison que nous reconnaissons aussi bien à la conscience psychologique qu'à la conscience morale. Mais il y a lieu d'aller plus loin et de se demander de quelle manière cette liaison peut s'opérer. Devant ce problème, deux possibilités s'offrent à nous : cette liaison peut s'effectuer soit dans l'espace, soit dans le temps. Or il est clair que ce n'est pas dans l'espace que la conscience psychologique s'avère en mesure de se connaître elle-même, car un voyageur peut ne jamais demeurer au même endroit sans que cela affecte pour autant la connaissance qu'il peut avoir de lui-même. À l'inverse, un malade souffrant d'amnésie trouvera que l'une des conséquences les plus tragiques de son mal est qu'il ne sait plus qui il est, c'est-à-dire qu'il ne se connaît plus lui-même. De la même manière, ce n'est pas non plus dans l'espace que la conscience morale réalise l'unité de la fin et des moyens, car il n'est pas nécessaire que la fin projetée entretienne un rapport spatial avec les moyens utilisés : un homme peut, par exemple, reconnaître la responsabilité

---

389. Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. 1, p. 4.

d'une action où les conséquences se produiront à un endroit où il n'a seulement jamais mis les pieds.

Il semble donc que c'est essentiellement dans le temps que s'effectue cette liaison commune à la conscience psychologique et à la conscience morale et que c'est ce rapport étroit avec le temps qui fonde du même coup l'impossibilité de séparer de manière radicale ces deux aspects de la conscience. Ce rapport étroit entre la conscience et le temps a d'ailleurs été pressenti par de nombreux auteurs dans l'Antiquité et ce, même si la conscience y est parfois confondue avec l'âme ou la mémoire. Ainsi, Aristote se demande dans la *Physique* « si, à supposer qu'il n'y ait pas d'âme (ψυχή), le temps existerait ou non »<sup>390</sup> et Plotin, de son côté, confond souvent la conscience avec la mémoire, comme le remarque d'ailleurs Jean Guitton : « La conscience et la mémoire sont pour Plotin choses voisines, et souvent il écrit "mémoire" là où nous attendrions plutôt "conscience". Dans sa langue la conscience n'est pas autre chose que la mémoire de soi-même »<sup>391</sup>. Ainsi, bien que ce rapport étroit entre la conscience et le temps n'ait pas toujours été clairement identifié par les philosophes grecs, on peut supposer que le seul fait qu'ils l'aient implicitement admis suffit pour nous convaincre que ce rapport ne doit pas être totalement dénué de pertinence.

### 7.1 La conscience et le temps chez Augustin : du temps du monde au temps vécu

Toutefois, c'est à Augustin et non aux Grecs que l'on doit d'avoir clairement mis en lumière le caractère temporel de la conscience. Le XI<sup>e</sup> livre des *Confessions* constitue à cet égard une référence incontournable, lorsqu'il s'agit de réfléchir sur la question du temps. Or on le sait, ce qui fait l'originalité de l'apport augustinien en ce domaine, c'est d'avoir déplacé l'objet des recherches sur le temps du *temps du monde* au *temps vécu* permettant ainsi de mettre en lumière le rapport étroit entre le temps et la conscience. Comme le remarque d'ailleurs François Chenet, « si les recherches aristotéliennes sont comparativement plus rigoureuses et solides conceptuellement, saint Augustin, quant à lui, aperçoit de manière plus originelles certaines dimensions du phénomène du temps

390. Aristote, *Phys.*, IV, 14, 223 a 21.

391. Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1959, p. 105.

dans la mesure où précisément son enquête n'est plus centrée sur le temps du monde, mais sur le temps de l'âme »<sup>392</sup>. On comprend donc pourquoi toute recherche dont l'objectif est de dévoiler le rapport étroit qu'entretiennent la conscience et le temps doit débiter par un examen rigoureux de la position augustinienne à cet égard, car il est le premier à avoir associé de la sorte ces deux aspects de notre recherche.

Si Augustin est conduit à associer si étroitement la conscience et le temps, c'est que cette solution lui apparaît comme la seule possible pour résoudre les apories auxquelles il est conduit en cherchant à découvrir la nature du temps du monde. Ainsi remarque-t-il d'abord que l'être du temps ne saurait être trouvé ni dans le passé ni dans l'avenir, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore. Quant au présent, ou bien il dure et ne peut être alors associé au temps, mais à l'éternité, ou bien il passe, mais il est alors sans étendue, car on peut diviser un temps long en un temps plus court et ce temps plus court en un temps encore plus court et, de même, à l'infini. Par exemple, si l'on affirme que le présent est une période présente de cent années, on devra reconnaître que, durant la première année, les prochaines quatre-vingt-dix-neuf années se situent dans l'avenir et donc, ne sont pas encore. De la même manière, si nous affirmons que le présent, c'est l'année en cours, nous devons aussi reconnaître que durant le deuxième mois de cette année, le dernier mois est passé et n'est plus et que les prochains dix mois sont à venir et ne sont pas encore. Et si nous affirmons que le présent, c'est le jour en cours de ce milieu du mois, les jours passés ou futurs de ce mois ne sont plus ou ne sont pas encore. Et de même pour les heures et de toute division qu'on peut faire d'un temps qui ait une quelconque étendue. De là la conclusion d'Augustin : « Si donc on peut concevoir quelque temps qui ne puisse être divisé en aucune parties, quelques petites qu'elles puissent être, c'est là seulement ce que l'on doit nommer un temps présent : et ce temps présent passe du futur au passé avec une si extrême rapidité, qu'il n'a pas la moindre étendue par le moindre retardement; car s'il en avait, on le pourrait diviser en passé et en avenir »<sup>393</sup>.

L'aporie à laquelle est conduit Augustin dans son analyse du temps objectif est donc la suivante : dans la mesure où le passé et l'avenir ne sont pas parce que l'un, le

---

392. François Chenet, *Le temps. Temps cosmique, Temps vécu*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 100.

393. Augustin, *Confessions*, XI, XV, trad. Arnauld d'Andilly. Sauf indication contraire, les citations des *Confessions* seront extraites de cette édition. Nous abrègerons désormais en *Conf.*

passé, n'est plus et l'autre, l'avenir, n'est pas encore, le présent ne saurait lui non plus être de quelque manière puisque, ou bien il existe sous la forme d'une certaine étendue, mais peut être divisible à l'infini en un passé et un avenir toujours plus court, ce qui, à la limite, abolit son existence, ou bien il n'a aucune étendue, mais on ne peut alors ni reconnaître qu'il est, ni évidemment le mesurer. Pourtant, remarque Augustin, « Qui serait celui qui oserait dire qu'il n'y a pas trois temps, le passé, le présent et l'avenir, ainsi que nous l'avons appris étant encore tout petits, et que nous l'avons enseigné aux enfants »<sup>394</sup>? Lorsque nous racontons une histoire qui s'est déroulée dans le passé, ce n'est en effet certainement pas du néant que nous tirons les événements que nous avons vus ou auxquels nous avons participé. De la même manière, lorsque nous projetons d'accomplir une action quelconque dans l'avenir et que nous employons des moyens efficaces pour la réaliser, cette action sera bien réelle, même si, pour le moment, elle n'est pas encore.

Ainsi, Augustin confesse son embarras : « Je désire de savoir où sont les choses futures et les passées, si l'on peut dire qu'elles sont »<sup>395</sup>. Or on ne saurait dire qu'elles ne sont pas, puisque les exemples apportés montrent que les choses passées et futures doivent bien être quelque part, puisque ce n'est pas du néant dont elles ont été tirées. Approfondissant le premier exemple, Augustin montre donc que si les choses passées ne sont plus dans le monde, celles-ci survivent dans la mémoire de celui qui les raconte : « Ainsi, lorsqu'on nous raconte des choses, si on les rapporte selon la vérité, on les tire de la mémoire, non pas les choses mêmes qui sont passées, mais les paroles qu'on a conçues des images de ces mêmes choses, qui en passant par nos sens ont imprimé dans notre esprit comme leurs traces et leurs vestiges »<sup>396</sup>.

Si la réalité du temps dans le monde pose un problème insoluble pour Augustin, la réalité de ce temps dans la conscience résout, quant à elle, toutes les difficultés. C'est improprement en effet que l'on parle du passé, du présent et de l'avenir dans le monde. Le seul temps auquel nous ayons accès, selon Augustin, c'est le temps de la conscience, c'est-à-dire la mémoire du passé, l'attention au présent et l'attente de l'avenir :

---

394. *Ibid.*, XI, XVII.

395. *Ibid.*, XI, XVIII.

396. *Ibid.*

Ce qui me paraît maintenant avec certitude, et que je connais très clairement, c'est que les choses futures et les passées ne sont point, et qu'à proprement parler on ne saurait dire qu'il y ait trois temps, le passé, le présent et le futur : mais peut-être on pourrait dire avec vérité, qu'il y a trois temps, le présent des choses passées, le présent des choses présentes, et le présent des choses futures. Car je trouve dans l'esprit ces trois choses que je ne trouve nulle part ailleurs : un souvenir présent des choses passées, une attention présente des choses présentes, et une attente présente des choses futures<sup>397</sup>.

Ce n'est donc pas au moyen du temps objectif que nous pouvons mesurer le temps, mais au moyen du temps que nous éprouvons dans notre conscience. La preuve en est que le mouvement dans l'espace ne peut servir à mesurer le temps, car le temps se poursuit même lorsqu'aucun mouvement ne se produit : « Car encore que le corps se meuve quelque fois diversement, et quelquefois demeure immobile, nous ne mesurons pas seulement son mouvement, mais aussi le temps qu'il a cessé de se mouvoir, et disons : "Il s'est arrêté autant de temps qu'il s'était mû" »<sup>398</sup>. L'étendue du temps ne se trouve donc pas dans le mouvement local des objets extérieurs, mais seulement dans celui de la conscience : « Ainsi il me semble que le temps n'est autre chose qu'une certaine étendue. Mais où se trouve cette étendue? Certes je ne sais, si ce n'est dans l'esprit même »<sup>399</sup>.

Pour appuyer son affirmation, Augustin montre qu'il est possible de mesurer un objet qui n'a aucune extension spatiale, à savoir un son ou une voix. Ainsi, selon Augustin, de même que l'espace peut être mesuré par l'espace, comme « nous nous servons d'une coudée pour mesurer une longue pièce de bois »<sup>400</sup>, le temps peut être mesuré par le temps : « C'est aussi en la même sorte que nous mesurons la longueur d'un poème par celle des vers qui le composent, et la longueur des vers par celle des pieds, et la longueur des pieds par celle des syllabes, et la longueur des syllabes qui sont longues par la durée des syllabes qui sont brèves, et non pas selon l'étendue que ces syllabes ont sur le papier. Car si on les mesurait ainsi, ce serait mesurer le lieu et non pas le temps »<sup>401</sup>. Toutefois, un son passé ou futur n'a pas davantage de réalité qu'un objet pourvu d'une extension spatiale qui n'existe plus ou qui n'existe pas encore. Ce n'est donc pas le son passé ou futur que nous mesurons, mais seulement la mémoire ou

---

397. *Ibid.*, XI, XX.

398. *Ibid.*, XI, XXIV.

399. *Ibid.*, XI, XXVI.

400. *Ibid.*.

401. *Ibid.*.

l'attente de ce son. Nous pouvons d'ailleurs mesurer un son qui n'a d'autre réalité qu'en nous-mêmes, par exemple un poème que nous nous récitons dans notre esprit. Ainsi, Augustin conclut : « Qui pourrait nier que les choses futures ne sont pas encore? et toutefois l'attente des choses futures est dans notre esprit. Qui pourrait nier que les choses passées ne sont plus? et toutefois la mémoire des choses passées demeure dans notre esprit. Et enfin qui pourrait nier que le temps présent n'a point d'étendue, puisqu'il passe en un moment? et toutefois notre attention demeure, et c'est par elle que ce qui n'est pas encore se hâte d'arriver pour n'être plus »<sup>402</sup>.

En cherchant à découvrir la nature du temps, Augustin est donc conduit à plonger de plus en plus loin à l'intérieur de la conscience et à découvrir une sorte de « voix intérieure » qui démontre le rapport étroit qu'entretiennent la conscience et le temps. La distinction entre l'âme, l'esprit ou la conscience n'y est certes pas affirmée clairement, mais le seul fait qu'Augustin doive faire un effort d'introspection pour découvrir le mode d'existence du temps permet de jeter les bases des recherches ultérieures qui permettront de circonscrire encore davantage l'étroite relation qu'entretient le temps non avec l'âme ou l'esprit, mais plus précisément avec la conscience.

## 7.2 La conscience et le temps chez Husserl : du temps vécu au temps du monde

C'est peut-être Husserl qui, à cet égard, représente le mieux cet approfondissement vers la conscience de l'analyse du temps. Chez lui, en effet, c'est bien la conscience entendue en son sens psychologique (*Bewusstsein*) qui fera l'objet de ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*). Françoise Dastur rend hommage à cet égard à Henri Dussort d'avoir traduit le terme allemand *inneren* par « intime » plutôt que par « interne » qui, selon elle, « indique bien qu'il ne s'agit pas ici d'une intériorité psychologique du temps, qui serait ainsi logé dans la conscience, mais bien d'une coappartenance originaire de l'un et de l'autre »<sup>403</sup>. Conformément au caractère intentionnel de la conscience, la temporalité n'apparaît pas en effet comme une

402. *Ibid.*, XI, XXVIII.

403. Françoise Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 55, n. 1.

particularité parmi d'autres, mais bien ce qui la définit dans son essence. La conscience ne doit pas être pensée comme ayant une temporalité; elle doit être pensée *comme* temporalité, si bien que *conscience* et *temporalité* finissent presque par devenir synonymes.

Or dès l'introduction des *Leçons*, Husserl reconnaît clairement sa dette à l'égard d'Augustin : « Le premier qui ait profondément ressenti la violence des difficultés qu'elle contient [la conscience du temps], et qui ait peiné sur elles presque jusqu'au désespoir, fut saint Augustin. Les chapitres 13-28 du XI<sup>e</sup> livre des *Confessions* doivent être aujourd'hui encore étudiés à fond par quiconque s'occupe du problème du temps. Car en ces matières l'époque moderne, si orgueilleuse de son savoir, n'a rien donné qui ait beaucoup d'ampleur ni qui aille sensiblement plus loin que ce grand penseur, qui s'est débattu avec sérieux dans la difficulté »<sup>404</sup>. C'est donc dans la voie tracée par Augustin que Husserl s'emploiera à démontrer la relation qu'entretiennent la conscience et le temps.

Au fondement même de la phénoménologie de Husserl se trouve, on le sait, le caractère intentionnel de la conscience : « toute conscience est conscience de quelque chose ». La nature essentielle de la conscience se présente en effet, selon Husserl, comme une visée où la scission radicale entre le sujet et l'objet, qui représentait un problème tenace en de nombreux aspects essentiels de la philosophie - et notamment chez Descartes - est d'entrée de jeu remise en cause. C'est ce qui permet à Husserl de parler d'un « ego transcendantal », car le champ des représentations extérieures à lui, c'est-à-dire « transcendantales » ne lui est pas interdit, car celles-ci font, d'une certaine manière, partie constituante de sa structure. Cette idée, on le voit, replace l'*ego* au centre des investigations dont doit traiter la phénoménologie, mais il ne s'agit nullement d'un *ego* statique comme c'est le cas chez Kant où celui-ci s'avère un pur sujet logique, mais plutôt d'un *ego* dynamique, dont la nature est d'être un flux et non une substance. Ne pouvant être considéré comme une réalité purement mondaine, son « intimité » avec le temps saute aux yeux.

---

404. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 3. Nous abrègerons désormais en *Leçons*.

Une fois admise la structure noético-noématique de la conscience et son intimité particulière avec le temps, un problème demeure cependant : celui de la liaison de chacun des vécus de conscience au sein d'un même sujet. Car on voit en effet que la phénoménologie doit arriver à trouver une « racine commune » à la diversité des flux de la conscience si elle veut pouvoir conserver l'intégrité de la conscience du sujet. Ce problème se ramène à poser la question de la genèse du sujet lui-même et devra se résoudre, conformément à la méthode phénoménologique, en mettant l'idée d'un temps objectif, c'est-à-dire extérieur au sujet, hors-circuit ou entre parenthèse pour ne prendre en considération, pour reprendre l'expression de Husserl lui-même, que « le *temps immanent* du cours de la conscience »<sup>405</sup>.

Or le temps, selon Husserl, se présente à la conscience, suite à la mise hors-circuit du temps objectif, d'abord sous la figure de la succession, succession qui fournit à Husserl sa première évidence dans l'investigation phénoménologique de la conscience du temps<sup>406</sup>. Les thèses de Brentano fournissent à cet égard un point de départ à ses recherches et constituent ce que Husserl appelle un « noyau phénoménologique »<sup>407</sup>. Brentano avait en effet, selon Husserl, anticipé l'idée que la structure de la conscience, pour être temporelle, devait être tissée non seulement du présent ponctuel, mais aussi d'un passé et d'un futur proche. Ainsi avait-il découvert que, pour que la sensation de la succession soit possible, il fallait que les perceptions tout juste passées, non seulement demeurent un certain temps dans la conscience, mais aussi se modifient. « Si, dans le cas d'une succession de sons, écrit Husserl, les sons antérieurs se maintenaient tels qu'ils étaient, tandis que retentiraient à la fois, encore et encore, des sons nouveaux, nous aurions alors simultanément une somme de sons, mais non une succession de sons dans notre représentation »<sup>408</sup>.

Mais là où Husserl s'écarte du chemin pris par Brentano, c'est dans l'explication « psychologique » que ce dernier donne à ce phénomène de la succession et où il fait de

---

405. *Ibid.*, § 1, p. 7.

406. Husserl écrit en effet dans l'introduction des *Leçons* : « Que la conscience d'un processus sonore, d'une mélodie que je suis en train d'entendre, montre une succession, c'est là pour nous l'objet d'une évidence qui fait apparaître le doute et la négation, quels qu'ils soient comme vides de sens » : *Leçons*, § 1, p. 7.

407. *Ibid.*, § 6, p. 25.

408. *Ibid.*, § 3, p. 22.

l'imagination la faculté responsable de la production de ces modifications. Selon Brentano, la sensation proprement dite demeure incapable de produire la rétention du passé dans le présent, parce que la sensation ne fournit toujours que des données présentes. Seule l'imagination s'avère en mesure de fournir un « double » de chaque sensation passée et de l'associer à la sensation présente, de façon à faire naître, dans la conscience, l'impression de la succession. Mais cette explication s'avère insuffisante pour Husserl, car elle a pour conséquence de rendre les sensation passées, étant de purs produits de l'imagination, illusoires, des « phantasmes » dira Husserl, ce qui, à bien des égards, heurte les fondements mêmes de la phénoménologie.

La seconde erreur de Brentano, selon Husserl, c'est d'avoir considéré le temps comme un contenu et non une forme, c'est-à-dire une simple structure. L'association de sensations passées à la sensation présente au moyen de l'imagination présupposait en effet que l'on pouvait ajouter des moments de temps passés à celui du présent. Or qui ajoute quelque chose considère ce quelque chose comme un contenu, non une forme. Et Husserl ajoute en outre que ce qui est ajouté ne peut être ajouté qu'au présent, ce qui empêche de rendre compte de la succession en faisant du passé un autre présent et non un véritable passé. Ainsi, et d'une façon générale, la thèse de Brentano, bien qu'elle fournisse un « noyau phénoménologique » qui fournit un point de départ à Husserl, ne parvient pas à rendre compte de l'origine du temps dans la conscience, car elle verse dans une explication psychologique incompatible avec la démarche phénoménologique.

Or la démarche phénoménologique consistera justement à se garder de toute explication à propos de la structure du temps et à se limiter au contraire à seulement décrire cette structure. Conformément au caractère fondamental de la conscience qui est d'être intentionnelle, ce qu'il s'agit d'observer, c'est l'étroite intimité qui existe entre la conscience et la temporalité. Ce avec quoi Husserl veut prendre ses distances, c'est l'idée, dominante au moment où Husserl rédige ses *Leçons* et qui a fourni le leitmotiv de la théorie de Brentano, selon laquelle la conscience saisit la temporalité en un instant unique, ce qui supprime par là même son caractère éminemment temporel. C'est ce que Husserl appelle, en empruntant la formule à W. Stern, le « dogme de l'instantanéité d'un tout de conscience »<sup>409</sup>. Ainsi Husserl veut se démarquer de cette tendance qui a pour

---

409. *Ibid.*, § 7, p. 34.

effet de séparer de façon radicale la conscience et la temporalité. Ce que la méthode phénoménologique propose, c'est de considérer le phénomène de la perception là où il se présente déjà tout armé de sa structure temporelle. C'est là qu'intervient la notion d'« objets temporels » (*Zeitobjekten*) que Husserl définit comme « des objets qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle »<sup>410</sup>. L'exemple le plus éclairant à cet égard est celui de la mélodie, car celle-ci se présente à la conscience, à la différence des objets étendus dans l'espace, comme possédant déjà clairement une extension temporelle. C'est donc l'exemple de la mélodie qui servira de point de départ à Husserl pour ses investigations phénoménologiques.

Ainsi, Husserl est amené à reprendre à son compte ce qui constituait le premier moment de la thèse de Brentano, à savoir l'idée que la conscience devait englober à la fois un passé et un futur proches pour que le sentiment de la succession soit possible. C'est ici qu'apparaissent les deux notions fondamentales de la thèse de Husserl à l'égard du phénomène de la temporalité, à savoir la rétention et la protention. Ce que Husserl appelle « rétention », c'est essentiellement cette faculté constitutive de la conscience à retenir le « tout juste passé » en le modifiant et ce qu'il appelle « protention », c'est ce phénomène d'attente du prochain son qui permet d'englober le futur proche à la structure déjà évoquée de la conscience, ce qui rend possible par là même la sensation de la succession. Rétention et protention permettent donc cet élargissement dont la conscience a besoin pour être temporelle et conserver son caractère d'intentionnalité. L'exemple proposé à cet égard par Husserl, et qui représente de façon métaphorique la conscience dans son extension temporelle, est celui bien connu de la comète où le noyau représente, selon les mots de Husserl l'« appréhension-de-maintenant » et la queue, les rétentions qui s'y rattachent.

Toutefois, se demandera-t-on, qu'est-ce qui distingue la rétention du passé qui n'est plus retenu dans la conscience ou, pour employer la métaphore de la comète, qui s'est détaché de la queue et refait brusquement surface sous la forme du souvenir? C'est ici que Husserl distingue la *rétention* ou *souvenir primaire* du *ressouvenir* ou *souvenir secondaire*. Le ressouvenir, c'est essentiellement le passé qui ne se présente plus à la conscience, mais qui peut être re-présenté librement. La mélodie qui, par exemple, a

---

410. *Ibid.*, p. 36.

cessé d'être présentée à ma conscience sous la forme de la rétention et de la protention, je peux me la re-présenter à nouveau. Or c'est ici que se pose un problème déterminant de la phénoménologie de la conscience intime du temps. Car il faut, d'une part, qu'une différence subsiste entre le ressouvenir et la rétention, sans quoi le passé historique qui ne fait plus partie de la conscience rétentionnelle ne serait plus alors qu'une illusion et, d'autre part, il faut sauvegarder l'intégrité de la conscience et prévenir son éparpillement dans le temps.

C'est pourquoi Husserl fait appel en l'occurrence à une double intentionnalité : l'une *transversale*, l'autre *longitudinale*. L'intentionnalité transversale est celle qui est dirigée vers l'objet transcendant alors que l'intentionnalité longitudinale est celle qui permet l'unité de la conscience dans la faculté qu'elle a de se viser elle-même. Husserl est toutefois bien conscient de l'étrangeté de sa thèse : « aussi choquant, écrit-il, (sinon absurde au début) que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité, il en est pourtant ainsi »<sup>411</sup>. Cette différence dans l'unité, si difficile à conceptualiser, peut être plus facilement représentée au moyen d'une métaphore<sup>412</sup>. Si, selon Husserl, nous comparons la chose temporelle avec la chose spatiale, nous avons, dans un même espace, un premier-plan perçu et un arrière-plan non perçu. Si l'arrière-plan non perçu représente le ressouvenir et le premier-plan perçu représente la rétention, on comprend alors qu'il soit possible de penser la différence dans l'unité, c'est-à-dire que le temps, comme l'espace, n'a pas besoin d'être fragmenté pour inclure une différence.

Toutefois, cet arrière-plan non perçu n'est pas encore le temps objectif. Nous nous trouvons encore à ce stade-ci dans la sphère de l'immanence de la conscience et aucun accès au temps objectif ne nous est encore ménagé. Celui-ci demeure encore, au seuil de la troisième section, une question à résoudre. Et cette question n'apparaît pas sans intérêt, puisque si l'on en croit Paul Ricoeur, « le succès [de la constitution du temps objectif] serait la seule vérification du bien-fondé de la procédure initiale de réduction »<sup>413</sup>. On se souvient en effet que la mise hors-circuit du temps objectif, dès le premier paragraphe des *Leçons*, ne visait nullement à éluder le problème, mais plutôt à faire un détour pour mieux s'armer avant d'aborder ce problème de front. Car le temps n'échappe pas, lui non plus, à

---

411. *Ibid.*, § 39, p. 105-106.

412. Cf. *Ibid.*, § 25, p. 74.

413. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3 : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 72.

l'objectif fondamental de la phénoménologie qui est l'atteinte d'une connaissance objective. Ce qui intéresse la phénoménologie, ce n'est pas ce qu'est le temps pour moi, mais bien ce qu'est le temps en vérité.

Ainsi, Husserl, dans le paragraphe 31 des *Leçons*, pose-t-il le problème de façon tout à fait claire : « le problème est le suivant : les phases présentes de la perception subissent continûment une modification, elles ne se maintiennent pas simplement comme elles sont : elles s'écoulent. [...] Le son résonne maintenant, et aussitôt il sombre dans le passé [...] Mais comment se fait-il qu'à l'encontre de la descente du son, nous disions pourtant qu'une situation fixe dans le temps lui est dévolue [...] Dans le flux du temps, dans la descente continue dans le passé, se constitue un temps qui ne coule pas, absolument fixe, identique, objectif. Tel est le problème »<sup>414</sup>. Ce qui est en jeu ici, on le voit, c'est, selon l'expression de Ricoeur, « le passage du temps du souvenir au temps historique qui excède la mémoire de chacun »<sup>415</sup>. L'opposition entre les modifications du temps immanent et la fixité du temps objectif doit donc trouver une unité dans l'unité d'un temps absolu. C'est pourquoi nous avons affaire à trois niveaux de temps présentés dans le § 34 : 1) « les choses de l'expérience dans le temps objectif »; 2) « les unités immanentes dans le temps pré-empirique »; 3) « le flux absolu de la conscience »<sup>416</sup>. Le problème fondamental, à ce niveau, c'est que la double intentionnalité ne parvient pas à rendre compte d'un temps absolu, en ce que l'intentionnalité vers l'objet (transversale) et l'intentionnalité vers le flux (longitudinale) ne peuvent coïncider qu'en abolissant la temporalité même. Ainsi, l'intentionnalité longitudinale accuse toujours un certain retard sur l'intentionnalité transversale. Nous nous heurtons donc à une aporie, abondamment relevée par les commentateurs, et qui remet en question la possibilité même de la méthode phénoménologique.

On voit donc que, tout comme Augustin, Husserl ne parvient pas à sortir du champ de la conscience pour expliquer la nature du temps. Alors que le cheminement d'Augustin va en effet du temps du monde au temps vécu, au sein duquel il croit découvrir une solution aux apories de l'analyse du temps du monde, celui de Husserl poursuit une direction opposée et tente d'aller du temps vécu au temps du monde, mais y

---

414. Husserl, *op. cit.*, § 31, p. 84.

415. Ricoeur, *op. cit.*, p. 74.

416. Husserl, *op. cit.*, § 34, p. 97.

demeure en définitive prisonnier. S'il ne nous est pas permis d'en conclure pour autant que le temps n'a d'autre réalité que celle qu'il a dans la conscience, cela constitue cependant un argument supplémentaire en faveur de la coappartenance de la conscience et du temps. On remarque d'ailleurs qu'Augustin et Husserl sont conduits à user du même exemple pour démontrer cette relation étroite entre la conscience et le temps, à savoir le son, la voix ou la mélodie. On se rappelle en effet qu'Augustin utilise l'exemple d'un poème que l'on récite dans son esprit pour éviter de confondre l'analyse du temps avec celle de l'espace et que, de la même manière, Husserl choisit la mélodie comme exemple de ces « objets temporels » qui, selon lui, ne sont pourvus d'aucune extension dans l'espace, mais seulement d'une extension dans le temps. Il est donc légitime de se demander pourquoi le son, la voix ou la mélodie permet de rapprocher ainsi, et de manière si intime, la conscience et le temps.

### 7.3 La conscience morale et le temps

Or on remarque que le son n'entretient pas seulement un rapport étroit avec la conscience prise en son sens psychologique, mais aussi en son sens moral. Rousseau a bien mis en lumière en effet que la conscience morale se manifeste souvent sous la forme d'une « voix intérieure » qui nous rappelle les préceptes fondamentaux de la morale et qui nous rattrape alors même que nous croyions en être délivré. Dans l'*Émile*, Rousseau affirme en effet : « le meilleur de tous les casuistes est la conscience; et ce n'est que quand on marche avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. [...] combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal! [...] en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs; l'être actif obéit, l'être passif commande. La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps »<sup>417</sup>. Or non seulement Rousseau représente la conscience sous la forme d'une « voix intérieure », mais celle-ci doit lutter par surcroît contre toutes les autres formes de « voix extérieures », comme par exemple celle des préjugés : « La conscience est timide, elle aime la retraite et la paix; le monde et le bruit l'épouvantent : les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis; elle fuit ou

---

417. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, IV, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 367.

se tait devant eux : leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre »<sup>418</sup>. Ainsi, si l'on n'y prend garde, la voix intérieure de la conscience peut être définitivement vaincue par les préjugés si on persiste à vouloir l'ignorer : « Elle se rebute enfin à force d'être éconduite; elle ne nous parle plus, elle ne nous répond plus, et, après de si longs mépris pour elle, il en coûte autant de la rappeler qu'il en coûta de la bannir »<sup>419</sup>.

En plus de révéler l'étroite parenté de la conscience psychologique et de la conscience morale, la « voix intérieure » de la conscience morale manifeste par surcroît la relation privilégiée que celle-ci entretient avec le temps. E. Amado Lévy-Valensi a raison de l'affirmer :

L'être moral se situe [...] dans le temps. Non seulement la moralité ne peut s'inscrire, en dehors d'un système d'abstraction, que dans une vie *morale* [...], mais *l'acte moral* lui-même s'inscrit concrètement dans une sorte de foisonnement du temps : il est intention fondamentale dominant le chaos pulsionnel, sentiment de devoir être imminent; il se pose après les tensions et les luttes tumultueuses de la délibération et des conflits; il articule le temps d'un homme nouveau ou, s'il échoue, déchire la ligne ascendante du devenir, replie la conscience sur le temps déchu de la faute ressassée<sup>420</sup>.

On remarque d'ailleurs que les êtres non pas *immoraux*, mais *amoraux*, c'est-à-dire ceux qui se situent en dehors du champ de la morale, nient non seulement la morale, mais aussi le temps. Le personnage de Don Juan représente peut-être, à cet égard, l'exemple le plus caractéristique. Kierkegaard a bien montré que Don Juan, allant de conquête en conquête, ne vit pas dans le temps, mais seulement dans l'instant. C'est pourquoi, selon lui, on ne peut dire de ce personnage qu'il est un séducteur, car la séduction implique le temps :

Il faut donner ce nom [de séducteur] à Don Juan avec beaucoup de circonspection [...]. Et cela, non pour défendre la vertu de Don Juan, mais parce qu'il ne relève en rien des catégories de l'éthique. [...] Pour être séducteur, il faut toujours un certain degré de conscience réfléchie; est-il donné, il est alors licite de parler de machinations, de ruses, d'attaques bien combinées. Cette conscience fait défaut à Don Juan. Il ne séduit donc pas. [...] Il jouit de satisfaire sa libido; dès qu'il a joui, il cherche un nouvel objet, et ainsi indéfiniment. Il use donc bien de tromperie, mais sans préméditation [...] Pour être un séducteur, il lui manque le temps préliminaire où l'on établit un plan, et le temps

---

418. *Ibid.*, p. 379.

419. *Ibid.*

420. E. Amado Lévy-Valensi, *Le temps dans la vie morale*, Paris, Vrin, 1969, p. 25.

consécutif où l'on prend conscience de son acte. Un séducteur doit donc posséder une puissance que n'a pas Don Juan, [...] : la puissance de la parole<sup>421</sup>.

La moralité comme d'ailleurs l'immoralité implique donc le temps. Cela se vérifie en effet dans les sentiments de regret, de remords qui peuvent naître dans la conscience à la suite d'un acte immoral posé dans le passé et les sentiments de devoir et d'obligation qui nous incombent par la conscience d'une responsabilité morale à l'égard de l'avenir. Plus précisément toutefois, la morale implique l'articulation de deux temporalités : le temps du monde et le temps vécu. On a vu qu'Augustin et Husserl demeuraient prisonniers de la conscience, c'est-à-dire du temps vécu, dans leur analyse du temps, l'un en s'y livrant, l'autre en tentant de s'en échapper. Toutefois, l'un et l'autre ne font pas intervenir la dimension morale qui est précisément le lieu où le temps du monde rejoint le temps vécu et où le temps vécu rejoint le temps du monde. Par surcroît, la morale est le lieu où se rencontrent le temps de l'ipséité et le temps d'autrui. C'est la morale en effet qui pourrait permettre à Husserl de passer du temps de la subjectivité à celui de l'intersubjectivité. Car il n'y aurait pas de morale sans une victoire ou un échec du temps vécu sur le temps du monde ou sans une quelconque influence du temps de l'ipséité sur le temps d'autrui ou du temps d'autrui sur le temps de l'ipséité. Que serait la morale en effet sans le conflit du désir et de la volonté qui manifeste l'interaction du temps du monde et du temps vécu et sans la relation de soi à autrui qui manifeste la rencontre entre le temps de l'ipséité et le temps d'autrui? S'agissant de cette lutte entre la volonté et le désir, E. Amado Lévy-Valensi remarque en effet : « La vie morale naît à ce carrefour [de la volonté et du désir], résulte de cette exigence. Elle implique toute la passion du désir, toute la rigueur du vouloir. Le temps moral se scande, se rythme, s'harmonise des fulgurances de l'un et de la cohérence de l'autre. Sans le désir la vertu n'est rien – sans mérite, sans amour, sans lumière »<sup>422</sup>.

Les sentiments moraux à l'égard du passé, comme par exemple le regret et le remords, manifestent d'ailleurs cette interaction entre le temps vécu et le temps du monde. Ces deux concepts se distinguent d'abord par le fait que l'homme épris de regret

---

421. Soren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, trad. Paul-Henri Tisseau, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 95.

422. Lévy-Valensi, *op. cit.*, p. 43.

reconnaît une séparation entre lui-même et son passé, séparation qu'il voudrait combler, alors qu'un homme accablé par le remords voudrait au contraire se séparer de ce passé. Vladimir Jankélévitch le note bien : « Le regret voudrait prolonger; mais le remords voudrait anéantir; celui-là déplore un passé absent, celui-ci, au contraire, un passé qui n'est que trop présent [...] on dit : regretter sa jeunesse; et l'on dit : regretter une mauvaise action; mais c'est un jeu de mots, car dans le premier cas, il s'agit d'un passé infiniment cher, et que nous voudrions éterniser, alors que dans le second, nous nous détournons avec horreur d'un passé abominable et qui devrait n'avoir jamais existé »<sup>423</sup>.

Or c'est en raison de cette séparation entre l'homme et son passé que le regret appartient au temps du monde et de cette absence de séparation que le remords appartient au temps vécu. Qu'il soit considéré positivement ou négativement, le regret laisse en effet au passé ce qui lui appartient, alors que le remords ne ressent au contraire que trop vivement la présence du passé dans le présent. Lorsque nous affirmons, par exemple, que nous regrettons une certaine action ou que nous regrettons un passé heureux, nous voulons signifier dans les deux cas que nous voudrions pouvoir revenir en arrière pour ne pas commettre cette action ou pour pouvoir revivre ce passé heureux. Ainsi, c'est parce que nous reconnaissons à la fois que nous sommes le même et un autre que nous pouvons éprouver ces sentiments de regret et de remords, car, par le remords, nous admettons que nous sommes le même et par le regret, que nous sommes non seulement le même, mais aussi un autre.

Une preuve supplémentaire de l'appartenance du regret au temps du monde et de l'appartenance du remords au temps vécu consiste d'ailleurs dans le fait que le regret ne remonte à la conscience qu'à la faveur d'un effort ou d'une occasion favorable, alors que le remords ne quitte au contraire jamais la conscience, du moins tant qu'il subsiste sous cette forme. D'une certaine manière, on pourrait dire, pour reprendre l'analyse de Husserl, que le regret est de l'ordre du souvenir secondaire ou ressouvenir et le remords, de l'ordre du souvenir primaire ou rétention. On sait, par exemple, que c'est à la faveur de la rencontre du goût du thé associé à celui d'un morceau de madeleine que Proust est amené à *regretter* les dimanches matins à Combray et à vouloir reconstruire « l'édifice

---

423. Vladimir Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 58.

immense du souvenir »<sup>424</sup>. Si Proust avait été au contraire habitué de remords à la suite d'un acte commis à Combray, il n'aurait pas eu besoin du goût du thé et d'une madeleine pour faire revenir à sa conscience le temps de sa jeunesse, car ce souvenir, en l'occurrence, ne l'aurait alors jamais quitté. C'est pourquoi aussi le regret est de l'ordre du désir et le remords, de l'ordre de la volonté. Lorsque nous éprouvons du remords, nous reconnaissons en effet que c'est volontairement que nous avons commis une mauvaise action, car si cette action n'avait pas été volontaire, nous en éprouverions peut-être du regret, mais certainement pas du remords. Le regret, au contraire, est un désir du passé, c'est-à-dire le désir de revenir en arrière pour revivre un passé heureux ou pour neutraliser à sa racine une mauvaise action. Ainsi, tout comme le regret, le désir ne remonte à la conscience qu'à la faveur d'une occasion favorable, par exemple la rencontre d'un amour révolu, et appartient par conséquent au temps du monde, alors que le remords, comme la volonté, appartient au temps vécu, car l'un comme l'autre ne naissent pas du monde, mais sont issus de la conscience elle-même.

Or la morale, comme on le sait, implique non seulement le temps du passé, mais aussi le temps du présent et de l'avenir. Ainsi, le remords et le regret qui marquent l'importance du passé dans la vie morale peuvent se transmuier en repentir lorsque la conscience morale cesse de se complaire dans le passé et se tourne au contraire vers l'avenir. S'il est vrai que, par le regret, nous reconnaissons que nous sommes aujourd'hui un autre homme que celui que nous étions dans le passé et que, par le remords, nous éprouvons le sentiment que nous sommes toujours le même, cette dialectique du même et de l'autre peut être appliquée non seulement au passé, mais aussi à l'avenir. Par le repentir, en effet, l'homme affirme qu'il est à la fois le même et un autre, car il reconnaît d'une part, la responsabilité de son action et donc que c'est bien lui et non un autre qui a commis une action immorale, mais, d'autre part, qu'il lui est aussi possible de faire mieux dans l'avenir et donc qu'il ne sera pas toujours le même que celui qu'il a été. S'il n'était que le même, l'homme ne pourrait en effet se délivrer du remords et s'il n'était qu'un autre, il ne pourrait assumer la responsabilité de son acte. Cette dialectique du même et de l'autre dans le repentir est d'ailleurs bien rendue par Jankélévitch lorsqu'il écrit :

---

424. Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, in *À la recherche du temps perdu*, t. I, Paris, Gallimard, 1987, p. 46.

Ce qui faisait le brutal, l'incurable "réalisme" du remords, c'est que le sujet était tout entier sa propre faute, qu'il s'identifiait à elle corps et âme, comme le passionné à sa passion. Non que le repentant ait cessé, à proprement parler, de se reconnaître en sa faute; mais déjà il s'en sépare [...]. Au fur et à mesure que s'élargit ainsi la distance entre les deux moi, la mauvaise conscience recouvre, avec le loisir, ce sentiment du passé sans lequel il n'est pas de calme savoir; elle parle de ses "erreurs passées" comme d'une chose révolue et bien distincte de son présent<sup>425</sup>.

On comprend donc pourquoi le repentir s'accompagne par ailleurs du sentiment apaisant d'un espoir nouveau, car l'avenir qui était fermé par le remords devient au contraire ouvert par le repentir. Si l'homme accablé par le remords peut désespérer au point de songer au suicide, le repentant peut désormais au contraire espérer de l'avenir un repos de sa conscience, car il sait qu'il ne tient qu'à lui de devenir un homme nouveau et non plus de demeurer seulement cet homme qu'il était dans le passé. Kierkegaard appelle d'ailleurs « reprise » cette attitude de l'homme qui consiste à cesser de se complaire dans le regret du passé, c'est-à-dire dans le ressouvenir, et à prendre acte de son passé pour transformer son avenir : « Reprise et ressouvenir sont le même mouvement, mais en sens opposé; car ce dont on se ressouvient, a été; c'est une reprise en arrière; la reprise, proprement dite, au contraire, est un ressouvenir en avant [...] qui veut uniquement s'abandonner au ressouvenir est un voluptueux; mais celui qui veut la reprise est un homme, et d'autant plus homme qu'il sait plus énergiquement la proposer à ses efforts »<sup>426</sup>. On voit donc que le repentir ne consiste pas à oublier le passé, mais à reconnaître que l'homme n'est pas que ce passé. C'est en ce sens que le corollaire du repentir est le pardon et non l'oubli, car l'oubli prive l'homme de son passé et donc d'une partie de lui-même, alors que le pardon assume au contraire ce passé tout en reconnaissant qu'il n'en est qu'une partie.

Le repentir ne saurait cependant être complet s'il ne s'accompagnait d'une action visant à obtenir le pardon de la personne qui a été lésée. Car le repentir implique non seulement une orientation de la conscience vers l'avenir, mais aussi une transformation ou une réparation du temps au moyen de l'action. Que vaudrait en effet le repentir s'il se réfugiait seulement dans la tranquillité de la conscience désormais privée de regret et de

---

425. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 108-109.

426. Kierkegaard, *La reprise*, trad. Paul-Henri Tisseau, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 694.

remords? Or on exige à bon droit de l'homme repentant qu'il agisse et qu'il fournisse la preuve de sa résolution à mieux faire dans l'avenir. On voit ici apparaître la relation étroite qui existe entre la morale, l'avenir et l'action. Car si les sentiments de regret et de remords sont condamnés à l'impuissance en raison de leur appartenance au passé, le sentiment de repentir, quant à lui, implique l'action en raison de son appartenance à l'avenir. Ce n'est certes pas un hasard si les premières analyses de la conscience morale, dans la littérature, naissent au sein du théâtre, et plus particulièrement, au sein de la tragédie grecque, car comme l'avait déjà remarqué Aristote, la tragédie est essentiellement « la représentation d'une *action* noble »<sup>427</sup>. Ce rapport étroit entre la tragédie grecque et l'action est d'ailleurs bien marquée par Suzanne Saïd lorsqu'elle affirme : « À la différence de la légende héroïque qui ne met pas l'homme comme agent responsable au centre de son acte et de la poésie lyrique, où la catégorie de l'action n'est pas dessinée, la tragédie présente des individus en situation d'agir et au carrefour d'un choix »<sup>428</sup>.

#### 7.4 Le problème moral de la fin et des moyens

Or dans l'analyse de l'action, nous retrouvons le problème de la fin et des moyens que nous avons posé au début de ce chapitre sur la conscience. On sait en effet que la question de savoir si la fin justifie les moyens constitue l'un des problèmes essentiels qui se pose à la morale. Lorsque vient le temps d'agir, nous avons tous été confrontés à ce problème : une fin morale ne semble pouvoir être atteinte que par des moyens immoraux ou au contraire des moyens conformes à la morale semblent conduire à une fin immorale. Que faire? Doit-on privilégier la fin ou les moyens? On le voit, ce problème place la conscience morale dans une situation difficile, car c'est en effet parce que l'homme a conscience de cette distorsion dans la liaison de la fin et des moyens qu'il est conduit à se demander si la fin justifie les moyens. Car si une fin morale ne pouvait être atteinte que par des moyens conformes au bien, l'homme bien intentionné ne serait alors pas animé

---

427. Aristote, *Poétique*, 1449 b 24-25, trad. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. C'est nous qui soulignons.

428. Suzanne Saïd, « La conscience de soi dans la tragédie grecque », *Genèse de la conscience moderne*, Paris, PUF, 1983, p. 27.

par cette inquiétude qui caractérise la conscience morale lorsqu'elle constate que la fin visée n'est pas adéquate aux moyens utilisés. De la même manière, un homme se proposant volontairement de faire du mal à autrui se trouvera empêché dans son projet, s'il constate que les seuls moyens susceptibles de réaliser ce mal feront du bien à la personne à qui il désire nuire. Ainsi, la question de savoir si la fin justifie les moyens se trouve au cœur même de notre problématique, car elle fait intervenir à la fois la dimension morale de la conscience et la capacité de la conscience psychologique à lier la fin aux moyens dans le processus de l'action.

Pour approfondir ce problème, il apparaît nécessaire de confronter deux doctrines qui semblent les plus représentatives des deux solutions possibles à l'égard de ce problème, à savoir celles de Machiavel et de Montaigne. Or il semble que ce soit un truisme d'affirmer que la pensée politique de Machiavel repose tout entière sur la croyance que la fin justifie les moyens. L'exemple le plus célèbre de l'œuvre de Machiavel à cet égard est bien entendu celui de César Borgia. Dans *Le Prince*, Machiavel raconte en effet cette anecdote où César Borgia, désireux de ramener la paix en Romagne qu'il avait récemment conquise, consentit à donner les pleins pouvoirs à un homme « cruel et expéditif »<sup>429</sup>, Remirro de Orco, qui, par la violence de ses actions, contribua à rétablir l'obéissance du peuple envers le pouvoir souverain. Toutefois, craignant que les actions de cet homme n'engendrent « quelque haine à son égard »<sup>430</sup> et pour gagner l'esprit du peuple, Borgia condamna par la suite la cruauté de son ministre et le fit juger, si bien qu'il fut exécuté et coupé en deux morceaux sur la place publique. Or, remarque Machiavel, non seulement cette action permit de ramener la paix en Romagne, mais elle permit en outre à César Borgia de gagner l'affection du peuple qui demeura « à la fois satisfait et stupéfait »<sup>431</sup>.

Cet exemple, on le voit, témoigne de la croyance de Machiavel dans l'idée que la fin justifie les moyens. C'est en effet parce qu'il apparaît à Machiavel que le seul moyen susceptible de maintenir la paix en Romagne et de maintenir le pouvoir de César Borgia est la trahison et l'exécution de Remirro de Orco qu'il considère cette action comme

---

429. Machiavel, *Le Prince*, VII, trad. Christian Bec, in *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 127. Toutes les citations de Machiavel seront tirées de cette édition.

430. *Ibid.*

431. *Ibid.*

exemplaire et digne d'être imitée. Aussi est-il compréhensible que ce type d'exemple ait suscité une telle horreur chez les lecteurs de Machiavel et ait contribué à forger la mauvaise réputation du Florentin qu'on présente encore aujourd'hui comme un « apôtre du mal » dont l'enseignement est « immoral et irréligieux »<sup>432</sup>. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que la fin que vise Machiavel n'est nullement immorale, mais seulement les moyens qu'il préconise pour atteindre cette fin. Dans l'exemple cité plus haut, la fin visée par Machiavel est en effet la paix et la sauvegarde de l'État. Or si Machiavel tient si fortement à maintenir le pouvoir du prince, c'est que l'ordre lui semble infiniment préférable à l'anarchie qui pourrait résulter de l'affaiblissement du pouvoir de l'État, car seul l'ordre garantit l'observance de la loi par les citoyens et préserve le peuple de maux encore plus graves causés par l'anarchie. Ainsi, c'est parce que seuls des moyens immoraux lui semblent capables de maintenir la paix et l'ordre que Machiavel juge ces moyens admissibles et non simplement parce qu'il est un « apôtre du mal ».

On aurait donc tort de qualifier la doctrine de Machiavel d'immorale. C'est en effet parce qu'il considère la liaison de la fin et des moyens comme étant nécessaire que Machiavel propose l'utilisation de moyens immoraux pour atteindre le bien. Selon lui, en effet, il est clair qu'en certaines circonstances, seuls des moyens cruels permettront d'atteindre et de préserver le bien commun : « Il faut comprendre qu'un prince et surtout un nouveau prince, ne peut observer toutes les choses pour lesquelles les hommes sont jugés bons, étant souvent contraint, pour maintenir son pouvoir, d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion. Aussi faut-il qu'il ait un esprit disposé à tourner selon ce que les vents de la fortune et les variations des choses lui commandent, et [...] ne pas s'écarter du bien s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal, y étant contraint »<sup>433</sup>.

Les cruautés qui visent autre chose que le bien commun sont donc clairement récusées par Machiavel : « On peut qualifier de bon usage [...] celles que l'on fait d'un coup, par nécessité de sécurité, et en quoi on ne persiste plus ensuite, mais que l'on convertit dans le plus grand profit possible pour ses sujets. De mauvais usage sont les cruautés qui, bien qu'elles soient d'abord peu nombreuses, croissent avec le temps plutôt

---

432. Léo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, trad. Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern, Paris, Payot, 1982, p. 41-43.

433. Machiavel, *Le Prince*, 18, in *Œuvres*, p. 154.

qu'elles ne disparaissent »<sup>434</sup>. Ainsi, Machiavel s'avère tout à fait conscient du caractère immoral des moyens qu'il prône, mais ceux-ci s'avèrent, selon lui, justifiés par la fin visée et font partie de la responsabilité d'un prince pour maintenir l'ordre et la paix : « ce sont là des moyens très cruels et contraires à toutes les règles de vie, non seulement chrétiennes mais humaines; tout homme doit les fuir et préférer la condition de simple particulier à celle de roi, au prix de la destruction de tant d'hommes. Néanmoins quiconque a écarté la voie du bien doit suivre celle du mal pour se maintenir. Mais la plupart des hommes choisissent certaines voies moyennes, qui sont les pires de toutes, parce qu'ils ne savent être ni tout à fait bons, ni tout à fait méchants »<sup>435</sup>.

L'erreur de Machiavel ne réside donc pas dans l'immoralisme de sa doctrine, mais bien plutôt dans le fait que, selon lui, les moyens cruels qu'il propose conduiront *nécessairement* à la fin visée. Ce trait de sa pensée se manifeste d'ailleurs à travers sa conception de l'histoire. Selon lui, les événements de l'histoire s'enchaînent en effet d'une manière nécessaire et c'est pourquoi celle-ci doit servir non au simple divertissement de ses lecteurs, mais plutôt à proposer des exemples d'action dignes d'être imitées : « Aussi nombre de ceux qui la lisent [l'histoire] prennent-ils plaisir à apprendre la diversité des événements qu'elle contient, sans penser autrement à les imiter, jugeant l'imitation non seulement difficile mais impossible : comme si le ciel, le soleil, les éléments, les hommes avaient changé de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois »<sup>436</sup>. On le voit, le rapprochement que fait Machiavel entre les actions humaines et le mouvement du ciel, du soleil et des éléments est révélateur de la philosophie qui sous-tend toute sa pensée politique et morale. Comme l'a bien vu Philippe Desan, il règne dans la pensée de Machiavel une sorte de positivisme avant la lettre où les actions humaines ne sont pas considérées autrement que les mouvements qu'on observe dans la nature : « Machiavel se tourna vers l'histoire, ancienne ou moderne, non pas pour y trouver des données lui permettant de définir des lois générales,

---

434. *Ibid.*, 8, p. 132.

435. *Id.*, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 26, in *Œuvres*, p. 238.

436. *Ibid.*, I, Avant-propos, p. 188.

mais pour y découvrir des exemples avec lesquels il pourrait illustrer les lois qu'il avait déjà formulées *in petto* »<sup>437</sup>.

Machiavel se trompe donc, croyons-nous, lorsqu'il suggère que seuls des moyens cruels permettront de sauvegarder la paix et l'ordre au sein d'un État. Le problème qui se pose en effet, c'est que nous ne pouvons jamais être assurés que les moyens que nous avons choisi d'employer conduiront à la fin que nous nous étions proposée au départ. Montaigne l'avait d'ailleurs bien vu au tout début des *Essais* dans un chapitre au titre révélateur, soit : « Par divers moyens on arrive à pareille fin ». Ainsi, selon lui, des moyens tout à fait opposés peuvent conduire à une fin identique : « La plus commune façon d'amollir les cœurs de ceux qu'on a offensés, lorsque ayant la vengeance en main ils nous tiennent à leur merci, c'est de les émouvoir par soumission à commisération et à pitié. Toutefois, la braverie et la constance, moyens tout contraires, ont quelquefois servi à ce même effet »<sup>438</sup>.

Pour appuyer son affirmation, Montaigne cite en exemple les cas des princes Édouard et Scanderberg ainsi que celui de l'Empereur Conrad III<sup>e</sup>. Ainsi, Édouard, prince de Galles, prit une ville par la force, malgré les cris du peuple, des femmes et des enfants qui se jetèrent à ses pieds, mais se ravisa après avoir aperçu « trois gentilshommes français qui [...] soutenaient seuls l'effort de son armée victorieuse »<sup>439</sup>. De la même manière, Scanderberg, prince de l'Épire, qui avait résolu de tuer un de ses soldats qui tentait de l'apaiser en faisant montre d'humilité et de supplication choisit plutôt de le gracier lorsque celui-ci « résolut à toute extrémité de l'attendre l'épée au poing »<sup>440</sup>. Enfin, l'Empereur Conrad III<sup>e</sup>, après avoir assiégé Guelphe, le duc de Bavières, ne consentit à laisser s'enfuir que les femmes qui étaient avec lui avec ce qu'elles pouvaient emporter avec elles. Toutefois, voyant que les femmes « s'avisèrent de charger sur leurs épaules leurs maris, leurs enfants et le duc même »<sup>441</sup>, l'Empereur en pleura et « amortit toute cette aigreur

---

437. Philippe Desan, *Naissance de la méthode : Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, Nizet, 1987, p. 57.

438. Montaigne, *Les Essais*, I, 1, « Par divers moyens on arrive à pareille fin », p. 14.

439. *Ibid.*

440. *Ibid.*

441. *Ibid.*

d'inimitié mortelle et capitale qu'il avait portée contre ce duc, et dès lors en avant [*après*] le traita humainement lui et les siens »<sup>442</sup>.

Ces quelques exemples, on le voit, témoignent d'un trait fondamental du rapport entre la fin et les moyens dans les actions humaines qui est la *contingence*. Montaigne l'avait bien vu : « Certes, c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme »<sup>443</sup>. Car c'est en effet parce que ce rapport est *contingent* que nous devons constamment nous poser la question de savoir si la fin justifie les moyens. Si ce rapport était *nécessaire*, la fin ne *justifierait* alors pas les moyens, mais au contraire les *déterminerait*. C'est pourquoi nous employons l'expression « justifier » pour qualifier ce rapport de la fin aux moyens, car « justifier » renvoie à « justice » : est-il juste d'employer tel moyen pour atteindre la fin que nous poursuivons? Croire qu'employer certains moyens conduiront nécessairement à une fin donnée repose sur une conception mécaniste de la causalité humaine et croire que la poursuite d'une fin détermine les moyens à employer repose sur une conception finaliste de cette même causalité. Or mécanisme et finalisme sont deux aspects d'une même conception de la nécessité.

Ainsi, on se trompe de cible lorsqu'on accuse la doctrine de Machiavel d'immoralisme. Car, selon lui, la fin ne justifie pas les moyens, mais plutôt les détermine. S'il était vrai qu'une fin bonne ne pouvait être réalisée que par des moyens mauvais, sa doctrine pourrait alors peut-être se justifier. Toutefois, nous ne pouvons jamais être assurés que les moyens que nous avons choisi d'employer conduiront à la fin que nous nous étions proposée au départ. Néanmoins, si nous ne pouvons jamais être assurés de la fin, nous pouvons l'être des moyens. Par conséquent, il vaut mieux employer de bons moyens certains en espérant que ceux-ci nous permettront de réaliser une fin bonne qu'adopter de mauvais moyens tout aussi certains qui nous conduiront éventuellement à une fin bonne, mais incertaine.

La question de savoir si la fin justifie les moyens nous permet donc de relier tous les aspects de notre analyse de la conscience. Nous avons vu en effet que la conscience, aussi bien psychologique que morale, entretient un rapport étroit avec le temps et que ce

---

442. *Ibid.*

443. *Ibid.*, p. 15.

rapport se manifeste sous la forme d'une certaine parenté avec le son, la mélodie ou la « voix intérieure », dont le mode d'existence s'avère essentiellement temporel. Et c'est cette parenté de la conscience avec la « voix intérieure » qui nous a aussi permis de faire le pont entre la conscience psychologique et la conscience morale et à démontrer leur unité, car c'est sous cette même forme d'une « voix intérieure » que se manifestent ces deux aspects de la conscience. Par surcroît, à cette « voix intérieure » de la conscience morale, qui démontre le rapport étroit que celle-ci entretient avec le temps, s'ajoute les sentiments moraux à l'égard du passé que sont le regret et le remords ainsi que ceux liés à l'avenir que sont le repentir, le pardon, le devoir et l'obligation, sentiments qui constituent une preuve supplémentaire de l'importance du temps au sein de la conscience. Ainsi, la question de savoir si la fin justifie les moyens constitue un problème qui fait appel à tous ces aspects de la conscience, car cette question implique à la fois une dimension morale et le pouvoir de la conscience de réaliser l'unité temporelle de la fin et des moyens. Car poser la question de savoir si la fin justifie les moyens revient à reconnaître que nous sommes en mesure de relier les moyens à la fin et que la moralité s'applique aussi bien à la fin qu'aux moyens.

Par surcroît, ce n'est pas sans raison si cette dimension morale s'est imposée d'elle-même au fil de notre analyse, non seulement de la conscience, mais aussi de la volonté et de la raison. Puisque la morale, avons-nous vu, implique le temps et que les trois facultés de la volonté, de la raison et de la conscience sont essentielles au pouvoir que possède l'être humain d'exercer une certaine maîtrise sur le temps, il est tout naturel que ces trois facultés soient mises en cause lorsqu'il s'agit d'apprécier la moralité d'une action quelconque. Ainsi, en matière de justice, l'appel à la volonté, à la raison et à la conscience constituent des critères importants qui permettent d'apprécier le degré de culpabilité ou d'innocence d'un accusé. Le fait que l'on tente, par exemple, de déterminer si le crime était prémédité ou non traduit l'importance de la volonté en matière de morale ou de justice; le fait que l'on puisse plaider la folie ou au contraire prouver que l'accusé était sain d'esprit au moment de son action démontre l'importance de la raison; et le fait que l'accusé puisse être imputé ou non des conséquences de ses actes révèle l'importance de la conscience. Par conséquent, si la volonté, la raison et la conscience sont essentielles à la liberté, la morale, dont la condition de possibilité est la liberté, implique de la même

manière ces trois facultés évoquées, car il n'y aurait pas de morale sans liberté ni de liberté sans morale.

## CHAPITRE VIII

### LA « LIBRE VÉRITÉ » CHEZ HEGEL

« Jupiter : Égisthe, ma créature et mon frère mortel [...] je te le commande : empare-toi d'Oreste et de sa sœur.

Égisthe : Sont-ils si dangereux?

Jupiter : Oreste sait qu'il est libre.

Égisthe : Il sait qu'il est libre. Alors ce n'est pas assez de le jeter dans les fers [...] Dieu tout-puissant, qu'attends-tu pour le foudroyer?

Jupiter : Pour le foudroyer? Égisthe, les Dieux ont un autre secret... [...] Quand une fois la liberté a explosé dans une tête d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là ».

Jean-Paul Sartre, *Les mouches*, Acte 2, Scène 5.

Dans son poème à Éleusis, écrit vraisemblablement en août 1796, Hegel fait mention d'un certain engagement, pris en commun avec Hölderlin, à savoir celui « de ne vivre que pour la libre vérité »<sup>444</sup>. Cette formule, la « libre vérité », a de quoi nous surprendre puisqu'associer de la sorte la liberté et la vérité semble contredire toutes nos analyses précédentes. Nous avons vu en effet que si la vérité doit se définir comme l'adéquation du sujet à l'objet, le mouvement qui anime cet objet doit être nécessaire pour que cette adéquation soit possible. Or la liberté humaine, rendue possible par le concours de la volonté, de la raison et de la conscience, a pour effet au contraire de rendre le mouvement qui anime cet objet contingent, ce qui, par conséquent, pose un obstacle à la réalisation de cette adéquation nécessaire à la vérité. Ainsi, il semble donc nécessaire d'examiner cette notion de « libre vérité » chez Hegel, afin de déterminer si un objet libre peut être vrai et si un objet vrai peut être libre.

Pour répondre à cette question, nous devons d'abord tenter de mieux comprendre la conception hégélienne de la vérité et de la liberté. Pour ce faire, nous dresserons

---

444. G.W.F. Hegel, *Correspondance*, t. I : 1785-1812, trad. Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1990, p. 41.

d'abord les grandes lignes de la logique de Hegel, puisque cet examen s'avère nécessaire à la compréhension de sa conception de la vérité. Par la suite, nous nous pencherons sur sa conception de la liberté en nous intéressant d'abord à ses sources qui résident, selon lui, dans le désir, la conscience et la raison, puis nous nous intéresserons à sa conception de la volonté, dont le rôle consiste à faire entrer la liberté dans l'effectivité. Ces clarifications nous permettront ensuite de rapprocher progressivement les thèmes de la vérité et de la liberté l'un de l'autre. Nous chercherons d'abord à savoir quel rapport la liberté et la vérité entretiennent avec le temps, puis nous examinerons le problème que représente, pour Hegel, l'histoire de la philosophie, puisque cet examen nous permettra de confronter, l'un avec l'autre, les thèmes de la vérité, de la liberté, du temps et de l'éternité. L'analyse de ces divers thèmes devrait donc nous permettre de mieux comprendre cette formule de Hegel, à savoir la « libre vérité ».

### 8.1 Les exigences de la vérité

Dans les textes introductifs du deuxième tome de la *Science de la logique*, Hegel affirme à propos de la définition traditionnelle de la vérité, à savoir « l'adéquation de la connaissance avec son ob-jet »<sup>445</sup>, qu'elle est « de grande valeur, et même de la plus haute »<sup>446</sup>. Ici, non seulement Hegel demeure-t-il fidèle à la tradition quant à sa conception de la vérité, mais renoue encore avec une ambition qui, selon lui, « serait quelque chose d'évidemment abandonné, à quoi l'on a renoncé depuis longtemps » et ce, « même parmi les philosophes et logiciens de profession », à savoir « connaître la vérité »<sup>447</sup>.

La critique que Hegel adresse à Spinoza et à Kant dans ces mêmes pages vise par ailleurs à montrer que c'est parce que ces philosophies respectives n'ont pas été à même de répondre pleinement à l'exigence de cette définition qu'on en est venu, de la sorte, à reconnaître « le caractère inatteignable de la vérité »<sup>448</sup>. Hegel entend en effet accorder

---

445. Hegel, *Science de la logique*, t. II : *La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1981, p. 57. Toutes les citations seront tirées de cette édition. Nous abrègerons désormais en *Sc. log.*, suivi du tome et de la page.

446. *Ibid.*, p. 57.

447. *Ibid.*, p. 32.

448. *Ibid.*, p. 32.

une égale importance aux deux pôles de l'équation et repenser, à la lumière de l'idéalisme, le lien qui les unit, à savoir l'adéquation. Comme le note André Doz, « il s'agit, pour Hegel, de retrouver la signification profonde [de la définition traditionnelle de la vérité] qui n'est le plus souvent qu'entrevue »<sup>449</sup>.

Selon Hegel, en effet, « la philosophie qui se place au niveau de la *substance* et s'y tient est le *système de Spinoza* »<sup>450</sup> : telle est « la *carence* de ce système »<sup>451</sup>. En se tenant ainsi seulement au niveau de la substance, Spinoza n'accorde donc pas au sujet l'importance qu'il devrait occuper au sein de la vérité, puisque, comme on le sait, selon Hegel, « tout dépend de ce qu'on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet* »<sup>452</sup>. À la différence de Spinoza, Kant accorde pour sa part au sujet une importance que lui dénie Spinoza : « il appartient aux vues les plus profondes et les plus justes qui se trouvent dans la Critique de la Raison que l'unité [...] se trouve connue [...] comme unité du *Je pense* [...]. Cette proposition constitue ce que l'on appelle la déduction *transcendantale* de la catégorie; or cette déduction [...] requiert que l'on en vienne à outrepasser en direction de la pensée la simple représentation de la relation dans laquelle se tiennent le *Je et l'entendement* [...] par rapport à une chose »<sup>453</sup>. Toutefois, en laissant une part de la réalité, la chose-en-soi, inconnaissable, Kant ne répond pas, selon Hegel, à l'exigence de la définition de la vérité : « Si l'on se souvient de cette même définition à propos de l'affirmation-fondamentale de l'idéalisme transcendantal selon laquelle la *connaissance-rationnelle* ne serait pas en mesure de saisir les choses en soi, [...] alors se montre aussitôt qu'une telle *raison*, qui n'est pas en mesure de se poser en adéquation avec son ob-jet [est une] *représentation non-vraie* »<sup>454</sup>.

Or Hegel accorde la même exigence au lien qui unit les deux pôles de la définition, l'adéquation, que celle qu'il accorde au sujet et à l'objet. À ce titre, Hegel

---

449. André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 278.

450. Hegel, *Sc. log.*, II, p. 39.

451. *Ibid.*

452. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 37. Sauf indication contraire, toutes les citations seront extraites de cette édition. Nous abrègerons désormais en *Phén.*, suivi de la page.

453. *Id.*, *Sc. log.*, II, p. 45.

454. *Ibid.*, p. 57.

distingue l'adéquation ou l'accord (*Uebereinstimmung*) de la simple justesse ou exactitude (*Richtigkeit*) :

Exactitude et vérité sont dans la vie courante très souvent considérées comme synonymes, et l'on parle en conséquence fréquemment de la vérité d'un contenu là où il ne s'agit que de la simple exactitude. Celle-ci concerne en général seulement l'accord formel de notre représentation avec son contenu [...]. Au contraire, la vérité consiste dans l'accord de l'objet avec lui-même, c'est-à-dire avec son concept. [...] Si nous disons : "Cette rose est rouge", il est impliqué dans la *copule* "est" que sujet et prédicat sont en accord l'un avec l'autre. Or, la rose, en tant qu'elle est un concret, n'est pas simplement rouge, mais elle exhale aussi un parfum, a une forme déterminée et toutes sortes d'autres déterminations qui ne sont pas contenues dans le prédicat "rouge". D'autre part, ce prédicat, en tant qu'il est quelque chose d'abstraction universel, n'appartient pas simplement à ce sujet. Il y a encore d'autres fleurs et, d'une façon générale, d'autres objets, qui sont pareillement rouges. Sujet et prédicat, dans le jugement immédiat, se touchent ainsi en quelque sorte seulement en *un* point, mais ils ne se recouvrent pas l'un l'autre<sup>455</sup>.

On voit donc que, selon Hegel, l'adéquation ne doit pas permettre la rencontre seulement « en un point » du sujet et du prédicat, mais, plus fondamentalement, permettre à ceux-ci de se recouvrir pleinement l'un, l'autre. L'adéquation exige en effet que le sujet et le prédicat s'accordent l'un à l'autre dans tout ce qu'ils ont de concret et non simplement dans l'une ou l'autre de leurs abstractions. Ainsi, la rose est certes rouge, mais n'est pas *que* rouge, alors que le rouge s'applique certes à la rose, mais ne se réduit toutefois pas à celle-ci. En ce sens, l'énoncé « la rose est rouge » n'est pas faux, selon Hegel, mais seulement « non-vrai », car cet énoncé n'est pas encore de l'ordre de la vérité, celle-ci requérant un accord plus complet que celui que permet la seule exactitude ou justesse.

Or la simple exactitude ou justesse relève, selon Hegel, non d'une logique spéculative qui, seule, s'avère digne de la vérité, mais seulement d'une logique d'entendement dont l'activité consiste à isoler l'un des contenus du sujet et du prédicat sans tenir compte de leurs autres déterminations. L'entendement est défini en effet par Hegel comme étant l'activité qui « se rapporte à ses objets en séparant et en abstrayant »<sup>456</sup>. Dans l'énoncé « la rose est rouge », c'est donc l'entendement qui est

---

455. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I : *La science de la logique*, éd. 1827 et 1830, Add. § 172, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 596-597. Toutes les citations seront tirées de cette édition, soit celle de 1827 et 1830. Nous abrègerons désormais en *Enc.*, suivi du tome, du paragraphe et de la page.

456. *Ibid.*, Add. § 80, p. 510.

responsable de la séparation de la couleur « rouge » du parfum et des autres déterminations de la rose dans tout ce qu'elle a de concret et, inversement, qui est responsable de l'attribution de la couleur « rouge » à la seule rose et non aux multiples objets qui sont aussi de la même couleur.

L'entendement ne saurait donc permettre l'accord ou l'adéquation entre un sujet et un prédicat, mais il ne faudrait pas en conclure pour autant que Hegel dénie toute valeur à cette logique. Selon lui, en effet, tout commence avec l'entendement, mais ce serait une erreur, écrit Hegel, de s'y limiter : « il faut reconnaître, avant toutes choses, aussi à la pensée relevant simplement de l'entendement, son droit et son mérite qui, d'une façon générale, consistent en ce que dans le domaine pratique aussi bien que dans le domaine théorique on n'arrive sans l'entendement à aucune fixité et aucune détermination »<sup>457</sup>.

Pour progresser vers la vérité, il faut donc dépasser la logique d'entendement vers une logique qui tienne compte davantage du concret. Or ce qu'il faut remarquer d'abord, c'est que les diverses déterminations d'un objet ne sont pas différentes les unes des autres : c'est plutôt l'objet lui-même qui est constamment différent de lui-même. Hegel remarque en effet que « lorsque nous disons : “Cette rose est rouge”, ou : “Ce tableau est beau”, il est par là exprimé que ce n'est pas nous qui, d'abord, adjoignons à la rose d'une façon extérieure la détermination d'être rouge, ou au tableau celle d'être beau, mais que ce sont là les déterminations propres de ces ob-jets »<sup>458</sup>.

Ainsi, non seulement les différentes déterminations des objets sont inhérentes aux objets eux-mêmes, mais elles s'avèrent aussi, par surcroît, en contradiction les unes avec les autres. C'est ce qui se produit, par exemple, lorsque nous disons que l'homme est mortel. Dans la logique d'entendement, écrit Hegel, « l'on considère alors le fait de mourir comme quelque chose qui n'a sa raison d'être que dans des circonstances extérieures, et, selon cette manière de considérer les choses, ce sont deux propriétés particulières de l'homme que d'être vivant et *aussi* mortel. Mais la manière vraie d'appréhender les choses est celle-ci, à savoir que la vie comme telle porte en elle le germe de la mort et que d'une façon générale le fini se contredit en lui-même et par là se supprime »<sup>459</sup>.

---

457. *Ibid.*

458. *Ibid.*, Add. § 166, p. 594.

459. *Ibid.*, Add. § 81, p. 513.

Si donc il appartient à l'entendement d'isoler les différentes déterminations des objets les unes des autres, il revient, selon Hegel, à la raison de reconnaître ces oppositions, de manière à rendre compte de la vérité concrète et non seulement abstraite des objets : « nous les considérons [les déterminations d'entendement] comme séparées les unes des autres par un abîme infini, de telle sorte que les déterminations qui se font face les unes aux autres ne peuvent jamais se rejoindre. Le combat de la raison consiste à surmonter ce que l'entendement a fixé »<sup>460</sup>.

Dans son premier moment toutefois, la raison ne fait que nier l'identité simple des objets, révélant par là qu'ils ne sont pas simplement identiques à eux-mêmes, mais à la fois différents d'eux-mêmes. Ce premier moment négatif, Hegel l'appelle *dialectique*. Or, encore là, il ne s'agit pas pour nous d'adjoindre à l'objet une négation provenant de l'extérieur : c'est bien plutôt l'objet qui se nie lui-même en supprimant son identité simple et en se renversant en son autre : « tout ce qui nous entoure peut être considéré comme un exemple du dialectique. Nous savons que tout ce qui est fini, au lieu d'être quelque chose de ferme et d'ultime, est bien plutôt variable et passager, et ce n'est là rien d'autre que la dialectique du fini, par laquelle ce dernier, en tant qu'il est en soi l'Autre de lui-même, est poussé aussi au-delà de ce qu'il est immédiatement, et se renverse en son opposé »<sup>461</sup>.

Dans son second moment, la raison n'en reste cependant pas à cette unité négative. Après avoir nié la première détermination de l'objet, à savoir son identité, l'activité de la raison doit ensuite montrer que l'objet n'est pas seulement différent de lui-même, mais qu'il est à la fois identique et différent, c'est-à-dire qu'il conserve une certaine unité en étant à la fois identique et différent. Ce second moment de la raison, Hegel l'appelle le *spéculatif* : les opposés que sont l'identité et la différence doivent en effet se refléter l'un dans l'autre au sein d'une même identité, ainsi que le suggère l'étymologie du terme « spéculatif » qui renvoie au latin « speculum » qui signifie « miroir ». Contrairement au dialectique, le spéculatif n'a donc pas un résultat négatif, mais au contraire, en tant qu'il conserve l'unité et la différence dans une nouvelle unité, riche de l'opposition précédente, celui-ci a, selon Hegel, un résultat positif : « En tant que

---

460. *Ibid.*, Add. § 3, p. 487.

461. *Ibid.*, Add. § 81, p. 514.

la dialectique a pour résultat le négatif, celui-ci est précisément comme résultat en même temps le positif, car il contient en lui-même comme supprimé ce dont il résulte et il n'est pas sans lui. [...] c'est là la détermination fondamentale de la troisième forme du logique, à savoir du *spéculatif* ou positivement-rationnel »<sup>462</sup>. En somme, le moment spéculatif permet donc de rendre compte de l'objet dans tout ce qu'il a de concret, le concret étant défini justement par Hegel comme étant non « une unité simple, formelle, mais une *unité de déterminations différentes* »<sup>463</sup>.

D'une manière générale, Hegel peut donc résumer le procès logique de la manière suivante : « La logique a, suivant la forme, trois côtés :  $\alpha$ ) *le côté abstrait* ou relevant de l'*entendement*,  $\beta$ ) *le côté dialectique* ou *négativement-rationnel*,  $\gamma$ ) *le côté spéculatif* ou *positivement-rationnel* »<sup>464</sup>. Ainsi, en tant que le procès logique consiste à partir des déterminations abstraites d'un objet posées par l'entendement pour surmonter ces abstractions par l'activité de la raison, d'abord d'une manière dialectique et négative, puis d'une manière spéculative et positive, le procès logique se présente donc, dans les termes mêmes de Hegel, comme « un progrès de l'abstrait au concret »<sup>465</sup>.

Lorsque, dans le passage tout juste cité, Hegel présente la division de la logique en trois moments ou côtés principaux, à savoir le côté abstrait, négativement-rationnel et positivement-rationnel, il prend bien soin toutefois de préciser que cette division n'a de valeur que « selon la forme » et nullement encore selon le contenu. Il s'agit en l'occurrence simplement d'esquisser la méthode qui sera adoptée dans l'examen des différents objets qui concernent la logique sans pour autant préjuger de sa validité intrinsèque. Ainsi, il est tout à fait contraire aussi bien à la lettre qu'à l'esprit de la logique hégélienne de vouloir ainsi appliquer une forme prédéterminée à un contenu : c'est à partir de l'examen du contenu lui-même que la méthode doit se construire et se valider elle-même. C'est pourquoi Hegel juge essentiel d'ajouter ici que la valeur de la division de la logique en trois moments demeure encore à vérifier et qu'il s'avère en ce sens tout à fait possible que l'examen du contenu nous amène à récuser la méthode qui a ainsi été adoptée : « La division ici indiquée de la Logique, comme toute la discussion

---

462. *Ibid.*, Add. § 81, p. 516.

463. *Ibid.*, § 82, p. 344.

464. *Ibid.*, § 79, p. 342.

465. *Ibid.*, Add. § 86, p. 520.

précédente sur la pensée, est à considérer comme une simple anticipation et sa justification ou sa preuve ne peut se dégager que de l'examen conduit à son terme, de la pensée elle-même »<sup>466</sup>.

Plus précisément, il s'agit pour Hegel d'éloigner autant que possible tout présupposé à l'égard de la dualité de la forme et du contenu, de la pensée et de l'être, de la subjectivité et de l'objectivité. S'agissant notamment de l'opposition traditionnelle, dans l'histoire de la philosophie, entre l'être et la pensée, Hegel ne peut que constater que cette opposition repose en quelque sorte, de même que tous les autres opposés, sur la pensée d'entendement : tout ce qu'on peut dire de l'être et de la pensée, c'est d'abord qu'ils sont pareillement identiques à eux-mêmes. Ainsi, en tant que l'être et la pensée ne sont, à ce stade, aucunement différents l'un de l'autre, cette opposition demeure encore ce qu'il y a de plus abstrait et, par conséquent, dénuée de toute vérité. Et il en va de même de l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité. En tant que cette opposition ne repose seulement que sur une pensée d'entendement, « ce dualisme n'est pas ce qui est vrai, et c'est une démarche dépourvue de pensée que d'accueillir ainsi sans plus les déterminations de subjectivité et d'objectivité, et de ne pas s'interroger sur leur provenance. Toutes deux, l'objectivité aussi bien que la subjectivité, sont en tout cas des pensées et, en vérité, des pensées déterminées, qui ont à s'avérer comme fondées dans la pensée universelle et se déterminant elle-même »<sup>467</sup>.

On peut donc dire que c'est parce que Hegel s'interdit tout présupposé à l'égard d'une quelconque opposition entre l'être et la pensée qu'il débute par l'examen de l'être. Selon lui, en effet, le scepticisme ou le doute hyperbolique ne peuvent répondre à cette exigence d'une absence de présupposé, car, en tant qu'ils comportent un élément de négation à l'égard de tout ce qui est, ces deux positions appartiennent déjà au second moment dialectique du procès logique et non au commencement proprement dit. Ainsi, seule la pensée de l'être peut être au commencement puisque l'être, en tant qu'il ne peut être qu'une pensée et non encore une représentation ou une intuition, l'objet (l'être pensé) et le sujet (la pensée de l'être) sont au commencement dans une parfaite unité : « Quand la pensée est à son commencement, nous n'avons rien d'autre que la pensée dans la pure

---

466. *Ibid.*, Add. § 83, p. 518.

467. *Ibid.*, Add. § 192, p. 607.

absence-de-détermination qui est la sienne, car la détermination requiert déjà un terme ainsi qu'un autre; mais dans le commencement nous n'avons encore aucun Autre. Ce qui est sans détermination [...] c'est là ce que nous appelons l'être. Celui-ci ne peut être saisi dans une sensation ni dans une intuition ni non plus dans une représentation, mais il est la pensée pure et comme tel il constitue le commencement »<sup>468</sup>.

L'être, toutefois, n'est pas seul à être dépourvu de détermination. Nous pouvons bien dire que le néant, tout comme l'être, se trouve aussi dans une absence totale de détermination. À ce stade, écrit Hegel, il faut prendre garde de ne pas substituer à la pensée pure et abstraite de l'être et du néant, la sensation, l'intuition ou la représentation d'un objet concret où l'être plein de contenu se laisserait distinguer du néant vide de tout contenu. Par exemple, si l'on se représente l'être « comme ce qui persiste en tout changement, comme la matière infiniment déterminable, etc., ou encore comme une existence singulière »<sup>469</sup>, des déterminations de ce genre « ne laissent plus l'être comme l'être pur, tel qu'il est ici au commencement en son immédiateté »<sup>470</sup>. L'être et le néant doivent d'abord être considérés au contraire comme quelque chose d'ineffable : ce qui différencie l'être du néant est, dans la pensée pure et abstraite, « quelque chose de simplement visé ». Ainsi, l'être et le néant, bien qu'ils soient deux visées différentes, se révèlent, dans la pensée pure, identiques en ce qu'ils sont tous deux des abstractions totalement vides.

L'être et le néant, puisqu'ils sont des abstractions vides, ne sauraient donc être vrais selon Hegel. Mais considérés dialectiquement, l'être se révèle identique au néant et le néant, identique à l'être, puisque, étant tous deux sans aucune détermination, l'être se révèle identique au néant et le néant, identique à l'être. On peut donc dire que l'être n'est pas dans la mesure où il est identique au néant et que le néant est dans la mesure où il est identique à l'être. La vérité ne se situe donc pas dans l'un *ou* l'autre - l'être *ou* le néant - mais dans le renversement de l'un *en* l'autre et de l'autre *en* l'un, c'est-à-dire, en définitive, dans le devenir. Selon Hegel, en effet, « le devenir contient [...] en lui l'être et le néant, et cela d'une manière telle que ces deux termes se renversent purement et

---

468. *Ibid.*, Add. § 86, p. 520.

469. *Ibid.*, § 87, p. 350.

470. *Ibid.*

simplement l'un dans l'autre et se suppriment l'un l'autre réciproquement »<sup>471</sup>. Le devenir étant ainsi « la première pensée concrète »<sup>472</sup>, celui-ci permet de surmonter l'abstraction propre à l'isolement de l'être et du néant et permet de rendre compte de ces moments concrets du devenir que sont, par exemple, le passage du néant à l'être qu'est le *naître* et le passage de l'être au néant qu'est le *disparaître*.

Si le devenir est la première pensée concrète, il ne s'ensuit toutefois pas que le devenir soit la pensée la plus concrète. Hegel ajoute d'ailleurs aussitôt que « le devenir en et pour soi est lui aussi encore une détermination extrêmement pauvre, et qu'il doit s'approfondir et se remplir davantage en lui-même »<sup>473</sup>. Le devenir recèle encore en effet une contradiction dans la mesure où il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Mais dans la mesure où le devenir est fixé en un de ses moments, c'est-à-dire l'être-là ou l'être devenu, la contradiction est alors supprimée, puisque l'être et le néant deviennent ainsi des moments de son devenir et ne sont plus posés en même temps. La fixation de l'être-là en un de ses moments n'abolit cependant pas pour autant son devenir. Dans la mesure en effet où l'être-là n'est ce qu'il est qu'en vertu de sa qualité, de sa quantité et de sa mesure, l'être-là comporte une certaine limite, c'est-à-dire se découvre comme fini. Or c'est le propre des être finis, écrit Hegel, de varier : « Pour la représentation, l'être-là apparaît tout d'abord comme simplement positif et en même temps comme persistant en repos à l'intérieur de sa limite; nous savons bien ensuite aussi que tout être fini (et l'être-là est un tel être) est soumis à la variation. [...] en fait, il est impliqué dans le concept de l'être-là de varier [...] Le vivant meurt, et cela simplement pour cette raison qu'il porte comme tel en lui-même le germe de la mort »<sup>474</sup>.

Si, donc, le propre de l'être-là est de varier en raison de son caractère fini, la détermination de celui-ci ne peut être qu'un *passage* de la qualité en quantité et, ensemble, de la qualité et de la quantité en mesure. Selon Hegel, en effet, la qualité et la quantité d'une chose sont indifférentes l'une à l'autre. Par exemple, écrit Hegel, « une maison reste ce qu'elle est, qu'elle soit plus grande ou plus petite, et un rouge reste un

---

471. *Ibid.*, Add. § 89, p. 524.

472. *Ibid.*, Add. § 88, p. 523.

473. *Ibid.*, Add. § 88, p. 524.

474. *Ibid.*, Add. § 93, p. 527.

rouge, qu'il soit plus clair ou plus sombre »<sup>475</sup>. La qualité et la quantité étant extérieures et indifférentes l'une à l'autre, la détermination de l'être-là ne peut donc consister, dans la logique de l'être, qu'à *passer* d'une détermination qualitative (la maison) à une détermination quantitative (grande ou petite) et, de même, à d'autres déterminations qualitatives ou quantitatives à l'infini. La vérité à l'égard de l'être-là ne saurait donc être exprimée, selon Hegel, par le *passage* d'une détermination à une autre, mais plutôt par le *paraître* qui se révèle dans l'essence : « Tout n'est pas encore dit avec une simple course çà et là d'une qualité à une autre, et avec une simple progression du qualitatif au quantitatif et inversement, mais il y a dans les choses un élément qui demeure, et celui-ci est tout d'abord l'essence »<sup>476</sup>.

Dans la sphère de l'essence, il n'y a donc plus de *passage* d'une détermination à une autre, mais plutôt une *relation*. Et c'est parce que, dans la sphère de l'essence, les déterminations sont en relation les unes avec les autres qu'un élément – l'essence – peut demeurer, car la relation à un Autre n'entraîne pas, contrairement au passage, la disparition des différentes déterminations ou la substitution d'une détermination par une autre. Hegel précise en effet : « Lorsque (dans la sphère de l'être) le Quelque-chose devient un Autre, le Quelque-chose est par là disparu. Il n'en est pas ainsi dans l'essence; ici, nous n'avons aucun Autre véritable, mais seulement une diversité, une relation de l'un des termes à son Autre. Le passage propre à l'essence n'est donc en même temps pas un passage; car dans le passage du divers dans un divers, le divers ne disparaît pas, mais les [termes] divers subsistent dans leur relation. Si nous disons, par exemple : *être* et *néant*, l'être est pour lui-même et, de même, le néant est pour lui-même. Il en est tout autrement du *positif* et du *négatif*. Ceux-ci ont, il est vrai, la détermination de l'être et du néant. Seulement, le positif n'a pour lui-même aucun sens, mais il est absolument rapporté au négatif »<sup>477</sup>. Ainsi, le *passage* propre à l'être diffère du *paraître* dans l'essence en ce que l'être, dans l'essence, est « un être de la réflexion, un être dans lequel un Autre paraît, et qui paraît dans un Autre »<sup>478</sup>.

---

475. *Ibid.*, Add. § 85, p. 519.

476. *Ibid.*, Add. § 112, p. 547.

477. *Ibid.*, Add. § 111, p. 546.

478. *Ibid.*, § 114, p. 373.

Si, donc, l'essence paraît dans son Autre, il s'ensuit toutefois que l'essence se révèle, d'une certaine manière, ambivalente, car lorsque l'essence de l'être paraît dans son Autre, l'Autre peut être considéré comme l'*essentiel*, mais l'être, en contrepartie, comme l'*inessentiel* et, de même, inversement. Par exemple, dans le rapport du tout et des parties, c'est tantôt le tout qui peut être considéré comme l'essentiel et tantôt les parties : « On passe du tout aux parties et des parties au tout, et dans l'un des termes on oublie l'opposition à l'autre, en tant que chacun pour lui-même, une fois le tout, l'autre fois les parties, est pris comme existence subsistante-par-soi. Ou bien, en tant que les parties doivent avoir leur consistance *dans* le tout et celui-là la *tirer de* celles-là, c'est une fois l'un, l'autre fois l'autre, qui est le terme *consistant*, et de même à chaque fois son Autre est l'inessentiel »<sup>479</sup>. Ainsi, il en va de l'opposition du tout et des parties comme de l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur : « Il est d'une grande importance, écrit Hegel, de saisir comme il faut ce qu'il en est du Rapport de l'intérieur et de l'extérieur, et de se garder de l'erreur qui veut que *celui-là* seulement soit l'essentiel, ce qui proprement importe, celui-là par contre ce qui est inessentiel et indifférent »<sup>480</sup>. Dans la mesure en effet où l'on aurait tendance à considérer l'essence comme ce qui serait seulement intérieur et l'existence comme ce qui serait seulement extérieur, nous aurions alors dans ce cas deux abstractions vides. Par conséquent, l'essence doit donc être considérée plutôt comme l'unité de l'intérieur et de l'extérieur ou de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire comme effectivité.

Mais l'effectivité contient d'abord elle-même une face intérieure – le possible – et une face extérieure – l'effectif. Dans la mesure en effet où, comme le dit Hegel, « l'effectivité se tient [...] plus haut que l'existence »<sup>481</sup>, la première manifestation de l'effectivité, à savoir l'effectif, ne saurait être réduite à un simple être-là ou même à la seule existence. C'est pourquoi Hegel considère que « *Ce qui est effectif est possible* », ce qui signifie que l'effectif doit contenir déjà toutes les richesses propres à la possibilité. Mais, considérés abstraitement, c'est-à-dire selon l'entendement, le possible et l'effectif

---

479. *Ibid.*, § 136, p. 389.

480. *Ibid.*, Add. § 140, p. 571.

481. Hegel, *Science de la logique*, t. I, 2 : *La doctrine de l'essence*, trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 247. Toutes les citations seront extraites de cette édition. Nous abrègerons désormais en *Sc. log.*, suivi du tome en chiffre romain, du livre en chiffre arabe et de la page.

n'ont aucun sens. Car le possible, étant défini sans référence à l'effectif comme « ce qui ne se contredit pas », tout peut être considéré comme possible, mais tout peut aussi bien être considéré comme impossible, puisque, comme l'affirme Hegel, « chaque contenu, qui comme tel est toujours quelque chose de concret, contient en lui des déterminations non seulement diverses, mais encore opposées »<sup>482</sup>. Ainsi, plutôt que d'opposer abstraitement le possible et l'effectif, il vaut mieux, selon Hegel, considérer ceux-ci dans leur unité qui est la contingence.

Hegel entend d'abord la contingence selon l'acception traditionnelle grecque, à savoir ce qui peut être, ne pas être ou être autrement. Ainsi, on constate que cette définition englobe en effet à la fois le possible et l'effectif, dans la mesure où la contingence peut tout aussi bien être présentée selon son côté de possible (ce qui *peut* être, ne pas être ou être autrement) que selon son côté effectif (ce qui peut *être, ne pas être* ou *être autrement*). La contingence doit donc bien être considérée comme une certaine forme d'effectivité, mais dont la possibilité lui confère un caractère instable, car un être contingent peut non seulement *être*, mais par surcroît *ne pas être* et *être autrement*.

Or Hegel ajoute une autre définition à l'acception grecque qui, elle, va permettre de dépasser ce moment de la logique : « Nous considérons [...] le contingent comme quelque chose [...] dont l'être ou bien le non-être, dont l'être-ainsi ou bien autrement, n'est pas fondé en lui-même mais en autre chose »<sup>483</sup>. Dans la mesure en effet où le contingent peut tout aussi bien être considéré selon son côté possible que selon son côté effectif, le contingent n'est pas fondé en lui-même, mais en autre chose, c'est-à-dire, en tant que possible, dans l'effectif et, en tant qu'effectif, dans le possible. Considérée ainsi abstraitement, la contingence ne saurait être dépassée. Mais dans la mesure où la possibilité et l'effectivité se révèlent identiques en ce que toutes deux trouvent leur fondement en autre chose, la contingence se révèle identique, selon cette forme, à la nécessité : « Ce *non-repos absolu* du *devenir* de ces deux déterminations. est la *contingence*. Mais, pour la raison que chacune se convertit immédiatement dans l'op-

---

482. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 143, p. 577.

483. *Ibid.*, Add. § 145, p. 577.

posée, elle *coïncide* dans celle-ci aussi bien purement-et-simplement *avec soi-même*, et cette *identité* de ces mêmes déterminations l'une dans l'autre est la *nécessité* »<sup>484</sup>.

Ce dépassement de la contingence dans la nécessité pourrait sembler, il est vrai, légitimer certaines critiques adressées à Hegel et qui ont fait de lui le philosophe par excellence de la nécessité. Toutefois, comme l'affirme Bernard Mabilie, une telle conclusion serait par trop hâtive : « Le contresens majeur consisterait à penser que le sort de la contingence est dès ici réglé, que le passage à la nécessité signe l'élimination de la contingence. Or la nécessité qui s'exprime ici n'est pas au-dessous ou au-delà de la contingence; elle est la nécessité de la contingence même. Si la contingence était éliminée, comment expliquer que la section [...] consacrée à la nécessité relative commence par la présupposition de la contingence et finisse par la condamnation de la nécessité relative succombant au contingent? »<sup>485</sup>. Et il ajoute plus loin : « Au lieu d'effacer les apories [...], la nécessité relative et même la nécessité absolue en offrent la justification ontologique [de la contingence]. Ce qui délivre la contingence de l'absurde sans pour autant l'annuler comme contingence n'est pas la nécessité, mais la liberté »<sup>486</sup>.

Ainsi, on constate en effet que la nécessité, chez Hegel, s'accomplit d'abord dans la substance qui, d'une certaine manière, pourrait sembler consacrer l'omniprésence de la nécessité, mais ce serait oublier que celle-ci, à son tour, s'accomplit ensuite dans le concept, c'est-à-dire dans la liberté. Dans la mesure où, dans la nécessité absolue, l'identité de la possibilité et de l'effectivité s'est pleinement réalisée, celle-ci peut être définie comme « substance », c'est-à-dire comme « *relation à soi-même* »<sup>487</sup>. Dans la substance, il n'y a donc plus de *passage* ni même de *relation* d'une détermination à une autre, mais, plus précisément, une *relation à soi-même*, car les moments de l'effectivité et de la possibilité subsistent tous deux dans cette relation qui ne sont plus, écrit Hegel, « qu'Un subsister »<sup>488</sup>.

Toutefois, selon Hegel, un système philosophique reposant de la sorte sur cette relation de substantialité fondée sur la nécessité « *n'est pas le point de vue le plus*

---

484. *Id.*, *Sc. log.*, I, 2, p. 254.

485. Bernard Mabilie, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p. 210.

486. *Ibid.*, p. 214.

487. Hegel, *Sc. log.*, I, 2, p. 267.

488. *Ibid.*, p. 268.

élevé »<sup>489</sup>. Ce point de vue plus élevé consiste plutôt à affirmer que le concept est « la vérité de la substance »<sup>490</sup> et que la liberté est « la vérité de la nécessité »<sup>491</sup> : « L'unité de la substance est sa relation de *nécessité*; mais de la sorte elle est seulement *nécessité intérieure*; en tant qu'elle se pose par le moment de la négativité absolue, elle devient *identité manifestée* ou *posée* et, partant la *liberté*, laquelle est l'identité du concept »<sup>492</sup>.

Avec la doctrine du concept, Hegel considère donc qu'il atteint l'objectif de sa logique qui, on le sait, se veut « un progrès de l'abstrait au concret »<sup>493</sup> : « le concept [...] est [...] ce qui est absolument concret, et cela dans la mesure où il contient en lui, en une unité idéale, l'être et l'essence, et par là toute la richesse de ces deux sphères »<sup>494</sup>. Dans la mesure en effet où les déterminations du concept ne sont plus de l'ordre du *passage*, comme dans la sphère de l'être, ni de l'ordre du *paraître*, comme dans la sphère de l'essence, mais plutôt de l'ordre du *développement*, le concept est bien « ce qui est absolument concret », du moins selon l'acception étymologique du terme « concret » qui renvoie au latin « *concrescere* » qui signifie « croître ensemble ».

Les exemples apportés par Hegel témoignent d'ailleurs de cette nature du concept qui est essentiellement un mouvement, mais un mouvement qui intègre son Autre, c'est-à-dire qui ne laisse pas se dissocier les différentes parties qui constituent et permettent le mouvement du tout : « Le mouvement du *concept* est [...] un *développement*, par lequel est seulement posé ce qui est en soi déjà présent. Dans la nature, c'est la vie organique qui correspond au degré du concept »<sup>495</sup>. Et il ajoute plus loin : « Ainsi, par exemple, [...] le germe d'une plante contient en vérité déjà le particulier constitué par la racine, les branches, les feuilles, etc., mais ce particulier n'est encore présent qu'*en soi* et n'est posé qu'en tant que le germe s'ouvre, ce qui est à considérer comme le jugement de la plante. Cet exemple peut alors servir à rendre perceptible comment ni le concept ni le jugement ne se trouvent simplement dans notre tête et ne sont formés simplement par nous. Le concept est ce qui est immanent aux choses elles-mêmes; ce par quoi elles sont ce

---

489. *Id.*, *Sc. log.*, II, p. 40.

490. *Ibid.*, p. 36.

491. *Ibid.*

492. *Ibid.*, p. 41-42.

493. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 86, p. 520.

494. *Ibid.*, Add. § 160, p. 590-591.

495. *Ibid.*, Add. § 161, p. 591.

qu'elles sont, et concevoir un ob-jet signifie, par conséquent, être conscient de son concept »<sup>496</sup>.

Ce parcours sommaire de la logique de Hegel nous permet donc maintenant de mieux comprendre en quoi consiste la position de Hegel à l'égard du problème de la vérité. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel écrit : « tout dépend de ce qu'on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet* »<sup>497</sup>. Or ce qui est à la fois substance et sujet, c'est précisément le concept. C'est pourquoi Hegel préfère à la définition de la vérité selon laquelle elle serait « l'accord formel de notre représentation avec son contenu »<sup>498</sup> la définition de la vérité comme « accord de l'ob-jet avec lui-même, c'est-à-dire avec son concept »<sup>499</sup>. C'est là, écrit Hegel, la conception profonde ou philosophique de la vérité qui se distingue en cela de celle qu'en a ce qu'il appelle « la conscience ordinaire » :

Le problème de la vérité des déterminations-de-pensée ne peut que rarement se présenter à la conscience ordinaire, car elles semblent recevoir leur vérité seulement dans leur application à des ob-jets donnés, et il n'y aurait d'après cela aucun sens à s'interroger sur leur vérité en dehors de cette application. Mais ce problème est précisément ce qui importe. À ce sujet, on doit il est vrai, savoir ce qu'il faut entendre par « vérité ». Habituellement, nous nommons « vérité » l'accord d'un ob-jet avec notre représentation. Nous avons dans ce cas comme présupposition un ob-jet auquel la représentation que nous en avons doit être conforme. – Au sens philosophique, par contre, vérité signifie, si on l'exprime d'une façon générale abstraitement, accord d'un contenu avec lui-même. C'est là ainsi une tout autre signification du terme « vérité » que celle qui a été mentionnée précédemment. Au reste, la signification plus profonde (philosophique) de la vérité se trouve en partie aussi déjà dans l'usage de la langue. Ainsi, par exemple, on parle d'un *vrai* ami et l'on entend par là un ami dont la manière d'agir est conforme au concept de l'amitié; de même, on parle d'un *vrai* chef-d'œuvre<sup>500</sup>.

Cela étant, peut-on dire que la définition hégélienne de la vérité, entendue comme accord de l'objet avec son concept, remet en cause la définition traditionnelle fondée sur l'adéquation? Gérard Lebrun remarque à ce sujet : « il ne semble pas certain que Hegel, dans ce texte, propose une véritable rupture avec la tradition : “un ami véritable”, un “État véritable”, ces exemples d'apparence platonicienne semblent indiquer qu'il ne

496. *Ibid.*, Add. § 166, p. 595.

497. *Id.*, *Phén.*, p. 37.

498. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 172, p. 597.

499. *Ibid.*

500. *Ibid.*, Add. § 24, p. 479.

renonce pas au modèle de l'*adaequatio* et se contente d'en déplacer le point d'application »<sup>501</sup>. Or ce déplacement du point d'application de l'*adaequatio* consiste justement chez Hegel à passer de l'accord d'un objet avec la représentation que nous en avons à l'accord de l'objet avec son concept. On a vu en effet les exigences que Hegel accorde à la vérité qui ne doit pas, selon lui, être réduite à la simple exactitude où le sujet et le prédicat se touchent seulement « en un point ». Un ami, par exemple, dont la manière d'agir s'avère en accord avec le concept d'amitié permet à l'objet « ami » et au concept « amitié » de se recouvrir pleinement l'un l'autre et ce, à la différence d'une affirmation telle que « la rose est rouge » où le sujet et le prédicat ne se touchent qu'en un point.

Or si l'accord d'un objet avec son concept permet ainsi de mieux rendre compte de l'adéquation exigée par la vérité, c'est parce que le concept est entendu chez Hegel d'une manière tout autre que celle issue de la tradition. Dans leur *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*, les auteurs affirment en effet que « la *Doctrine du Concept* [...] apparaît [...] comme la partie la plus novatrice de l'œuvre, celle dans laquelle la pensée spéculative s'expose dans toute sa plénitude mais aussi dans toute sa singularité »<sup>502</sup>. Or que le concept chez Hegel puisse être considéré comme une réelle innovation, cela ne saurait faire de doute. Hegel en était d'ailleurs lui-même bien conscient : « Dans la logique d'entendement, le concept est habituellement considéré comme une simple forme de la pensée et, plus précisément, comme une représentation générale, et c'est alors à cette manière subordonnée d'appréhender le concept que se rapporte l'affirmation si souvent répétée [...] que les concepts en tant que tels sont quelque chose de mort, de vide et d'abstrait »<sup>503</sup>. Chez Hegel, au contraire, le concept est bien quelque chose de vivant, de chargé de contenu et de concret. Et c'est cette nature singulière du concept, riche de toute la sphère de l'être et de l'essence, qui lui permet non seulement de recouvrir pleinement l'objet, mais permet en outre à Hegel d'accorder sa juste place, dans sa conception de la vérité, au sujet, c'est-à-dire à la liberté.

---

501. Gérard Lebrun, *La patience du Concept. Essais sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, p. 380.

502. J. Biard et al. *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*, t. II : *La doctrine de l'essence*, Paris, Aubier, 1983, p. 378.

503. Hegel, *Enc.*, I, Add. § 160, p. 590.

## 8.2 Les sources de la liberté hégélienne : le désir, la conscience et la raison

Dans son ouvrage *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Gwendoline Jarczyk affirme : « Avec le concept, [...] c'est le sujet qui entre en scène; et le sujet c'est bien le lieu et l'agent de la liberté : c'est donc à bon escient que Hegel peut dire qu'avec le concept s'ouvre "le royaume de la *subjectivité* ou de la *liberté*" »<sup>504</sup>. Or si avec le concept s'ouvre le royaume de la liberté, on peut dire que le royaume de la liberté s'ouvre lui-même avec la volonté, dont la liberté est elle-même, selon Hegel, le concept : « La volonté est [...] l'*autodétermination* du moi qui consiste [...] à se poser comme le négatif de soi-même [...] et à demeurer auprès de soi [...]. Telle est la *liberté* de la volonté, liberté qui constitue son concept ou sa substantialité, sa pesanteur, tout comme la pesanteur constitue la substantialité du corps »<sup>505</sup>.

Un tel rapprochement entre la liberté et la volonté ne saurait nous surprendre, étant donné l'importance qu'il a pris, comme nous l'avons constaté au fil de cette étude, dans l'histoire de la philosophie. Il semble donc, à première vue, que Hegel, ne s'écarte pas véritablement de la tradition – comme il en va d'ailleurs de sa conception de la vérité – quant à son approche du problème de la liberté. Denise Souche-Dagues remarque d'ailleurs à ce propos : « Non seulement, comme la plupart des philosophes classiques, et comme les Kantiens, Hegel traite le plus souvent de la volonté sous le nom de la liberté, mais il va jusqu'à dire que "la liberté est la substance et la détermination" de la volonté »<sup>506</sup>.

Or pour bien comprendre la part de continuité et de rupture que Hegel entretient avec la tradition philosophique à l'égard du problème de la volonté, il nous faut d'abord situer la position de Hegel dans le contexte historique qui est le sien. Ainsi, lorsque Hegel aborde le problème de la volonté, celui-ci est tout entier soumis à l'influence et analysé sous l'angle d'une certaine tendance « scientiste » de la psychologie, issue principalement

---

504. Gwendoline Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Éditions Kimé, 2001, p. 10; Cf. Hegel, *Sc. log.*, I, 2, p. 296.

505. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 7, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 123. Toutes les citations seront extraites de cette édition. Nous abrègerons désormais en *PPD*, suivi du paragraphe et de la page.

506. Denise Souche-Dagues, *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994, p. 161; Cf. Hegel, *PPD*, Introduction, p. 119.

de l'empirisme de Locke, Hume et Condillac. S'agissant de ce dernier, dont l'influence est peut-être encore la plus importante à l'époque de Hegel, Bernard Quelquejeu écrit :

Condillac devait pousser à l'extrême la conception de l'empirisme : rien n'est inné en l'homme, celui-ci acquiert tous ses modes de connaissance et de jugement à partir de l'élément le plus simple que peut fournir la sensation [...] Par une analyse détaillée et enchaînée de tous les phénomènes de la sensation, de l'attention, du jugement comparatif, du raisonnement, du souvenir, de la volonté de satisfaction, etc., Condillac – c'est là ce qui constitue son intérêt historique et explique son influence dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle – fournit une nomenclature raisonnée de tous les faits psychiques reconnus à cette époque<sup>507</sup>.

C'est donc une telle conception de la volonté que Hegel entreprend de réfuter. La position de Condillac à cet égard s'avère en effet inadmissible pour Hegel, puisque, pour reprendre les mots de Bernard Quelquejeu, « l'esprit est alors pensé comme une addition de positivités, comme une sorte de magasin de facultés »<sup>508</sup>. La critique de Hegel porte en l'occurrence sur deux points essentiels : il s'agit, d'une part, de considérer les diverses facultés non dans leur extériorisation, mais dans leur immanence et, d'autre part, de reconnaître que l'activité de celles-ci s'exerce non seulement de manière positive, mais aussi de manière négative. Hegel écrit en effet : « Il n'y a pas [...] à penser au développement de l'individu [...] suivant lequel les facultés et forces sont considérées comme entrant en scène et s'extériorisant dans l'existence les unes à la suite des autres [...], comme si une telle émergence présumée *naturelle* devait établir la *naissance* de ces facultés et les *expliquer* »<sup>509</sup>. Et il ajoute plus loin :

On ne peut pas méconnaître ici la tendance à rendre concevables les modes d'activité *multiformes* de l'esprit dans le contexte de son unité, et à montrer une connexion [relevant] de la nécessité. Mais les catégories alors employées sont en général d'une espèce indigente. La détermination prédominante est celle-ci, [à savoir] que le sensible est pris, assurément, à bon droit, comme ce qui est premier, comme assise initiale, mais que, à partir de ce point de départ, les déterminations ultérieures apparaissent en émergeant seulement de manière affirmative, et que ce qu'il y a de *négatif* dans l'activité

---

507. Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972, p. 144.

508. *Ibid.*, p. 145.

509. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III : *Philosophie de l'esprit*, éd. 1827 et 1830, § 442, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 237. Toutes les citations seront tirées de cette édition, soit celle de 1827 et 1830. Nous abrègerons désormais en *Enc.*, suivi du tome, du paragraphe et de la page.

de l'esprit – moyennant quoi ce matériau-là est spiritualisé et supprimé en tant qu'[être] sensible – | est méconnu et négligé<sup>510</sup>.

D'une certaine manière, il apparaît donc légitime de rapprocher, *mutatis mutandis*, la position de Hegel à l'égard des facultés liées à la liberté de celles que nous avons déjà vues chez Augustin lorsqu'il écrit : « Ces trois choses, mémoire, intelligence, volonté, ne sont pas [...] trois pensées, mais une seule pensée [...]. Elles sont trois, en ce qu'elles sont en relations mutuelles [...] non seulement chacune est contenue en chacune, mais toutes sont contenues en chacune. Car je me souviens que j'ai une mémoire, une intelligence, une volonté; je comprends que je comprends, que je veux, que je me souviens; je veux vouloir, me souvenir, comprendre »<sup>511</sup>.

Pour Hegel, tout comme pour Augustin, il serait absurde de séparer arbitrairement les diverses facultés, dont particulièrement la volonté, de la pensée : « Ceux qui considèrent la pensée comme une *faculté* spécifique, particulière, séparée de la volonté (en tant que *faculté* également spécifique), et qui en outre tiennent même la pensée pour désavantageuse à la volonté, [...] ceux-ci montrent aussitôt d'emblée qu'il ne savent rien du tout de la nature de la volonté »<sup>512</sup>. Bien que Hegel ne nie aucunement l'utilité d'en appeler aux diverses facultés dans l'usage de la liberté, il insiste davantage sur l'unité de ces diverses facultés au sein de la pensée et, plus précisément, de l'esprit : « Le sentiment de soi de l'unité *vivante* de l'esprit se pose de lui-même face à l'éclatement de celui-ci dans les diverses *facultés, forces*, représentées comme subsistantes-par-soi les unes vis-à-vis des autres, ou – ce qui revient au même – dans les diverses activités représentées de la même manière »<sup>513</sup>.

Ce n'est toutefois pas d'Augustin que Hegel se réclame dans son analyse du rapport entre la volonté et la pensée ou l'esprit, mais bien d'Aristote. Selon Hegel, les analyses que le Stagirite développe dans son traité *De l'Âme* constituent en effet un modèle dont il s'agit de retrouver le sens profond : « les livres d'*Aristote Sur l'Âme*, avec ses traités sur des aspects et états particuliers de l'âme, sont encore toujours l'œuvre la

---

510. *Ibid.*, § 442, p. 237.

511. Augustin, *La Trinité*, X, XI, 18, trad. P. Agaësse, S. J. légèrement modifiée, in *Œuvres*, t. 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 155-157.

512. Hegel, *PPD*, § 5, p. 121.

513. *Id.*, *Enc.*, III, § 379, p. 176.

plus remarquable ou [même] unique, présentant un intérêt spéculatif, sur cet objet. Le but essentiel d'une philosophie de l'esprit ne peut être que celui de réintroduire le concept dans la connaissance de l'esprit, [et] par là de rouvrir aussi le sens de ces livres aristotéliens »<sup>514</sup>. Or l'héritage aristotélien se manifeste d'abord chez Hegel à travers son refus de tout dualisme entre l'âme et le corps. Bernard Mabile affirme en effet à ce propos : « Pour Hegel, comme pour Aristote, il n'y a pas d'autre énergie spirituelle que celle qui s'exprime dans les tendances et le désir. De même que l'*orexis* est "le seul principe proprement moteur" qui peut soit être irrationnel (*épathumia* ou *thumos*), soit être pénétré de raison comme souhait réfléchi (*boulèsis*), de même la volonté chez Hegel n'a rien d'éthéré, mais s'enracine dans les puissances organiques des pulsions et des tendances »<sup>515</sup>.

La division qu'opère Hegel au sein de la volonté entre la volonté naturelle, la volonté réfléchissante et la volonté libre peut rappeler en effet certaines analyses d'Aristote. On se rappelle que dans le traité *De l'Âme*, Aristote explique l'origine du mouvement de l'âme par la rencontre de l'intelligence et du désir (ὄρεξις). Or Aristote distingue trois espèces de désir : l'appétit (ἐπιθυμία) et l'ardeur (θῦμος) qui prennent naissance dans la partie irrationnelle de l'âme et le souhait (βούλησις) qui, pour sa part, prend naissance dans sa partie rationnelle. Ainsi, de la même manière qu'Aristote situe l'origine du mouvement de l'âme dans des désirs aussi bien irrationnels que rationnels, Hegel plonge les racines de la volonté d'abord dans la volonté naturelle qui s'identifie pareillement aux diverses formes du désir : « La volonté, qui en premier lieu n'est libre qu'*en soi*, est la volonté *immédiate* ou *naturelle*. [...] ce sont les *impulsions*, les *désirs*, les *inclinations* par lesquelles la volonté se trouve déterminée par nature »<sup>516</sup>.

Le désir occupe donc une position privilégiée dans le développement de la liberté chez Hegel. Situé, au sein de l'esprit subjectif, à la jonction de la sphère anthropologique et psychologique, le désir, écrit Hegel, « est la forme sous laquelle apparaît la conscience de soi, au *premier* degré de son développement »<sup>517</sup>. Pour que la liberté se développe, il faut en effet que le sujet ait acquis au préalable la certitude de soi-même. Or cette certitude ne s'acquiert d'abord qu'en abolissant l'objet extérieur qui, dans la sphère

---

514. *Ibid.*, § 378, p. 176.

515. Mabile, *op. cit.*, p. 122-123.

516. Hegel, *PPD*, § 11, p. 126.

517. *Id.*, *Enc.*, III, Add. § 426, p. 529.

précédente - la conscience -, lui faisait face et constituait, jusque là, la seule certitude : « la conscience de soi n'a de certitude d'elle-même que par l'abolition de cet autre qui s'expose, se présente à elle comme vie autonome; elle est *désir*. Une fois acquise la certitude de la nullité de cet autre, elle pose celle-ci *pour elle-même* comme sa vérité, anéantit l'objet autonome, et se donne par là même la certitude de soi-même, comme certitude *vraie* »<sup>518</sup>. Dans ce premier degré de son développement, la conscience de soi se comporte donc de manière boulimique : elle détruit les objets qui ne lui offrent aucune résistance et les consomme sans autre but que de satisfaire son appétit dévorant. Dans le désir, le sujet *est*, d'une certaine manière, d'autant plus que l'objet *n'est pas* ou plutôt est détruit par lui. C'est là, écrit Hegel, une manière certes « égoïste »<sup>519</sup> de se comporter, mais qui permet en contrepartie à la conscience de soi d'acquérir la certitude de soi-même, elle-même nécessaire à la liberté.

Par sa nature même, cette forme de désir est cependant vouée à l'échec. Hegel écrit en effet : « Mais dans cette satisfaction elle [la conscience de soi] fait l'expérience de l'autonomie de son objet. Le désir et la certitude de soi-même atteinte dans sa satisfaction sont conditionnés par lui, car ils sont par l'abolition de cet autre; pour que cette abolition soit, il faut que cet autre soit. La conscience de soi ne peut donc pas abolir l'objet en ayant une relation négative à lui; ce faisant, au contraire, elle le réengendre plutôt, de même que le désir »<sup>520</sup>. Hegel reprend ici un thème qui remonte fort loin dans l'histoire de la philosophie. Platon, dans le *Gorgias*, représentait déjà le désir ou les passions par « un tonneau percé, par allusion à leur nature insatiable »<sup>521</sup>. Pour que le désir soit pleinement satisfait, il faut donc qu'il rencontre un objet qui lui offre une véritable résistance. Or cet objet n'est pas à proprement parler un objet, mais bien un sujet. Lorsque la conscience de soi rencontre une autre conscience de soi, elle découvre en effet un objet qui désire, comme elle, s'assurer de la certitude de soi et ne peut donc l'abolir de la même manière qu'elle peut le faire à l'égard des objets naturels, puisque celle-ci cherche aussi à satisfaire un même désir. Il s'ensuit donc une lutte pour la reconnaissance où chacun cherche à se faire reconnaître par l'autre non comme une

---

518. *Id.*, *Phén.*, p. 148.

519. *Id.*, *Enc.*, III, § 428, p. 531

520. *Id.*, *Phén.*, p. 148.

521. Platon, *Gorgias*, 493b, trad. Alfred Croiset revue par Jean-François Pradeau.

chose, mais comme un sujet libre. Le désir qui, auparavant, se satisfaisait de la simple consommation se transforme donc, à partir de ce moment, en un désir du désir de l'autre, c'est-à-dire en un désir d'être reconnu en tant que sujet libre, désir qui ne peut être satisfait que par un autre sujet libre capable lui aussi de désir.

Ce désir de reconnaissance s'exprime toutefois, selon Hegel, d'abord en termes de lutte, de combat à mort. Il faut en effet que la conscience de soi soit prête à sacrifier sa part naturelle pour prouver à l'autre - ainsi qu'à elle-même - qu'elle ne se réduit pas à un objet naturel et que l'essentiel de ce qui la constitue n'est pas sa vie, mais bien sa liberté. C'est pourquoi Hegel considère que les paroles, en cette matière, ne suffisent pas : « la liberté exige que le sujet conscient de soi, ni ne laisse subsister sa propre naturalité, ni ne tolère la naturalité de l'autre, mais, bien plutôt, indifférent à l'égard de l'être-là, mette en jeu [...] la vie qui lui est propre et la vie étrangère, pour la conquête de la liberté. Ce n'est que par le *combat* que la liberté peut ainsi être gagnée; assurer qu'on est libre ne suffit pas pour cela; c'est seulement pour autant que l'homme se met lui-même, ainsi que d'autres, en danger de mort, qu'il prouve, à ce niveau, son aptitude à la liberté »<sup>522</sup>.

Or l'issue première de ce combat est, comme on le sait, la fameuse dialectique du maître et de l'esclave. La lutte pour la reconnaissance ne peut en effet se résoudre par la mort de l'un ou l'autre des combattants, puisque, comme l'écrit Hegel, « si, des deux êtres qui combattent l'un avec l'autre en vue de leur reconnaissance réciproque, même seulement l'un périt, aucune reconnaissance ne se produit, - le survivant existe aussi peu que le mort comme un être reconnu »<sup>523</sup>. C'est donc seulement dans une relation du type de la maîtrise et de la servitude que le combat pour la reconnaissance peut d'abord se résoudre, puisque celui-ci se traduit non par la mort *naturelle* de l'un des combattants, mais uniquement par sa mort *spirituelle*, sauvegardant ainsi l'existence des deux combattants et la possibilité d'une éventuelle reconnaissance.

Ainsi, dans cette issue première de la lutte pour la reconnaissance, l'esclave, refusant de sacrifier sa vie à sa liberté, renonce à être reconnu par le maître comme un être libre, alors que le maître, ayant accepté de risquer sa vie, prouve par là même que sa liberté est plus essentielle que sa propre vie. On pourrait croire alors que le maître se

---

522. Hegel, *Enc.*, III, Add. § 431, p. 532.

523. *Ibid.*, Add. § 432, p. 532-533.

révèle, au sein de ce rapport, plus libre que l'esclave, mais il n'en est rien. Le maître, à travers la dépendance qu'il entretient à l'égard du travail de l'esclave, dépend de celui-ci pour satisfaire ses désirs et l'esclave, par l'éducation qu'il acquiert au moyen de son travail, conquiert progressivement une certaine forme de liberté. On pourrait même affirmer, à certains égards, que l'esclave se révèle, au sein de ce rapport, plus libre que le maître, car l'esclave développe peu à peu, en reconnaissant son maître comme un être libre, une conscience de soi non plus *singulière*, mais *universelle*, elle-même nécessaire, selon Hegel, à la véritable liberté : « Tandis que l'esclave travaille pour le maître, par suite non dans l'intérêt exclusif de sa propre singularité, son désir reçoit cette *ampleur* consistant en ce qu'il n'est pas seulement le désir d'un *celui-ci* mais, en même temps, contient en lui le désir d'un *autre*. L'esclave s'élève donc au-dessus de la singularité, rivee au Soi, de sa volonté naturelle, et se tient, dans cette mesure, suivant sa valeur, plus haut que le maître pris dans son égoïsme, intuitionnant dans l'esclave seulement sa volonté immédiate, reconnu de manière formelle par une conscience sans liberté »<sup>524</sup>.

Or il demeure néanmoins que, selon Hegel, la véritable liberté ne peut être atteinte dans le solipsisme. L'esclave, comme le maître, renoncent à une part essentielle de leur liberté, celle de l'esclave étant son être reconnu et celle du maître, son être qui reconnaît. Pour Hegel, en effet, « il faut que les deux Soi qui se font face l'un à l'autre se posent et se reconnaissent, dans leur *être-là*, dans leur *être-pour-un-autre* [...]. C'est seulement ainsi que se réalise la *vraie* liberté; car, puisqu'elle consiste dans l'identité de moi-même avec l'autre, je ne suis vraiment libre que lorsque l'autre aussi est libre et est reconnu par moi comme libre »<sup>525</sup>. D'une certaine manière, on pourrait donc dire que seul un être libre peut véritablement reconnaître l'autre comme libre, condition qui n'est évidemment pas remplie dans la dialectique du maître et de l'esclave et empêche précisément le maître d'être pleinement libre : « C'est seulement pour autant que l'esclave devient libre que le maître, lui aussi, devient, en conséquence, complètement libre »<sup>526</sup>.

Pour atteindre la véritable liberté, la conscience de soi doit donc s'élever de la conscience de soi *singulière* à la conscience de soi *universelle*. Ce n'est en effet qu'en reconnaissant l'autre comme libre que la conscience de soi peut être reconnue elle-même

---

524. *Ibid.*, Add. § 435, p. 534-535.

525. *Ibid.*, Add. § 431, p. 532.

526. *Ibid.*, Add. § 436, p. 536.

comme libre et, par conséquent, conquérir sa véritable liberté. Le passage de la conscience de soi *singulière* à la conscience de soi *universelle* représente donc, pour Hegel, un moment fondamental de la conquête de la liberté. C'est là en effet que se mettent en place non seulement les concepts de *raison* et d'*esprit*, essentiels dans la compréhension hégélienne de la liberté, mais aussi l'innovation propre de Hegel dans l'histoire de la philosophie quant au problème de la liberté, à savoir l'importance, pour la liberté, de se traduire dans l'effectivité, c'est-à-dire dans ses actions et dans ses œuvres. Gwendoline Jarczyk remarque en effet à ce propos : « La nouveauté de la philosophie de Hegel, ce n'est pas d'être une philosophie de la liberté : Kant sur ce point lui avait tracé la voie, et bien d'autres encore depuis les origines platoniciennes de la tradition occidentale. Mais c'est d'avoir montré, avec une rigueur des plus exigeantes, que la liberté, pour échapper au simple devoir-être intérieur et ineffectif, se doit de développer un *dis-cours* qui est un *par-cours* d'*expérience* »<sup>527</sup>.

Ainsi, pour que la liberté échappe au simple devoir-être intérieur et devienne véritablement effective, l'esprit doit parcourir ces étapes fondamentales que sont le passage de la conscience de soi à la raison puis, de la raison à l'esprit. S'agissant de la raison, nous avons déjà vu que lorsque la conscience de soi passe de la conscience de soi *singulière* à la conscience de soi *universelle*, celle-ci découvre qu'elle ne peut pas être seule à être libre, que sa liberté repose en quelque sorte sur la reconnaissance d'un autre être libre et qu'elle doit, par conséquent, reconnaître l'autre comme libre. C'est donc cette réciprocité propre au phénomène de la reconnaissance, c'est-à-dire l'importance à la fois de l'être-reconnu et de l'être-qui-reconnaît, qui distingue la conscience de soi *universelle* de la conscience de soi *singulière* : « *La conscience de soi universelle* [...] a l'universalité réelle comme réciprocité autant qu'il se sait reconnu dans l'autre qui est libre, et il sait cela dans la mesure où il reconnaît l'autre et le sait libre »<sup>528</sup>. Or lorsque la conscience de soi universelle a acquis cette certitude que l'autre et le monde ne menacent en rien sa liberté, mais au contraire la réalisent, celle-ci cesse d'être seulement conscience de soi et devient alors raison : « Par le fait que la conscience de soi est raison, son rapport jusqu'alors négatif à l'être-autre se renverse en rapport positif. Jusqu'alors elle ne s'est

---

527. Jarczyk, *op. cit.*, p. 333.

528. Hegel, *Enc.*, III, § 436, p. 232.

préoccupée que de son autonomie et de sa liberté pour se sauver et se préserver pour elle-même aux dépens du monde ou de sa propre effectivité, qui lui apparaissent l'un et l'autre comme le négatif de son essence. Mais en tant que raison, [...] elle est certaine d'elle-même, certaine qu'elle est l'effectivité; ou encore, que toute effectivité n'est pas autre chose qu'elle; sa pensée est elle-même immédiatement l'effectivité »<sup>529</sup>.

Certaine que sa pensée est l'effectivité, la raison peut donc se rapporter au monde de trois manières différentes. Elle peut en effet se conformer à ce monde, entrer en conflit avec lui ou simplement rester indifférente à son égard : « Mais cette individualité, c'est précisément *tout aussi bien* d'être *l'universel* et donc de confluier paisiblement et de manière immédiate avec l'universel *donné et déjà là*, les mœurs, les coutumes, etc., et de se conformer à elles, *que* de s'y rapporter antagoniquement, et, ou bien plutôt, de les renverser – de même que de se comporter envers ces facteurs dans leur singularité avec une indifférence complète, de ne pas les laisser agir sur soi, et de ne pas être actif envers eux »<sup>530</sup>.

Or pour que la raison puisse se rapporter au monde de cette triple manière, il est nécessaire que soit levé au préalable le déterminisme que fait peser la psychologie empirique sur l'individu. Nous avons déjà vu en effet que lorsque Hegel aborde le problème de l'esprit, celui-ci est tout entier dominé par un certain courant « scientifique » de la psychologie issu de l'empirisme de Locke, Hume et Condillac. Or ce courant scientifique interdit justement à l'individu l'alternative de se rapporter au monde de la triple manière évoquée, car la connaissance scientifique de l'homme a pour conséquence de le priver de sa liberté. Christophe Bouton affirme en effet à ce propos : « Derrière le projet généreux de mieux comprendre l'homme, se cache en réalité une entreprise visant à le dépouiller de sa liberté, selon une attitude de la conscience qui est tout aussi datée qu'elle peut encore être actuelle »<sup>531</sup> et il ajoute plus loin : « Derrière cette tentative, vouée à l'échec, d'expliquer la nature de l'homme par divers déterminismes, se cache une peur secrète de la liberté [...]. En tant que figure de la conscience, cette attitude ne se limite pas à une époque déterminée, [...] elle peut resurgir à tout moment, sous une forme

---

529. *Id.*, *Phén.*, p. 177-178.

530. *Ibid.*, p. 221.

531. Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, p. 102.

relativement fantaisiste – astrologie, chiromancie, graphologie, morphopsychologie – ou avec un “habillage scientifique”, dans certaines dérives inspirées de la génétique »<sup>532</sup>.

Il demeure néanmoins que cette attitude de la conscience qui tend à sacrifier sa liberté à la connaissance qu'elle peut avoir d'elle-même s'explique, selon Hegel, par le développement même de la raison qui, en tant que raison pratique, c'est-à-dire agissante, s'enracine dans la raison théorique, c'est-à-dire connaissante. Dans la première partie du chapitre V de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel présente en effet la raison d'abord comme raison théorique, c'est-à-dire comme raison observante de la nature aussi bien inorganique qu'organique. Certaine d'être toute la réalité, la raison se cherche d'abord elle-même dans les choses, c'est-à-dire qu'elle cherche à démontrer qu'il y a de la raison dans la nature. Contrairement à la simple certitude sensible qui ouvre le premier chapitre de la *Phénoménologie*, la conscience ne se contente plus de la certitude de l'être de la chose, ne se contente plus de constater que la chose *est*, mais cherche plutôt à découvrir les lois qui régissent les phénomènes naturels :

Cette conscience, [...] nous la voyons certes maintenant entrer de nouveau dans le point de vue intime et le percevoir, mais elle n'y retourne pas comme dans la certitude d'un *autre* qui n'est que cela : elle y retourne avec la certitude d'être elle-même cet autre. Avant, il lui est seulement *arrivé* de percevoir et d'*apprendre* un certain nombre de choses sur la chose; au point où nous en sommes, elle organise elle-même les observations et l'expérience. [...] C'est pourquoi la raison a maintenant un *intérêt* universel au monde, parce qu'elle est la certitude d'y avoir de la présence, ou encore, la certitude que le présent est raisonnable<sup>533</sup>.

Or lorsque que la raison se prend elle-même pour objet, elle tend à vouloir conserver les méthodes qui ont fait son succès dans l'étude de la nature et cherche, par conséquent, à découvrir les mêmes lois qu'elle a découvertes dans la nature au sein de l'individu : « En se retournant maintenant vers et en elle-même, et en visant le concept effectif en tant que concept libre, l'observation rencontre d'abord *les lois de la pensée* »<sup>534</sup>. La conscience se scinde en effet d'abord en deux côtés : elle croit d'abord que sa propre pensée obéit à des lois similaires à celles de la nature et que son effectivité, c'est-à-dire sa raison agissante, n'est que le reflet de ces lois se traduisant de manière

---

532. *Ibid.*, p. 108.

533. Hegel, *Phén.*, p. 183-184.

534. *Ibid.*, p. 218.

effective. En un mot, le rapport entre la pensée et l'effectivité se limite à un rapport de *contemplation*; la raison se contemple elle-même comme raison agissante : « la conscience estime que la pensée perdure à ses yeux dans ses lois, d'un côté, et que de l'autre côté elle obtient un autre être chez ce qui pour elle est maintenant objet, savoir, la conscience agissante qui est de telle manière pour soi qu'elle abolit l'être-autre et a son effectivité dans cette contemplation de soi-même »<sup>535</sup>. Or ce moment du développement de la conscience correspond justement à celui de la psychologie empirique. Hegel écrit en effet : « La psychologie contient la multitude de lois selon lesquelles l'esprit se comporte de manière différente face aux différents modes de son effectivité, en ce qu'elle est un *être-autre trouvé tel quel*; c'est-à-dire, pour une part, accueille ceux-ci en lui-même et *devient conforme* aux habitudes, aux mœurs et au type de pensée tels qu'il les trouve, en tant que ce en quoi l'esprit est à ses propres yeux, en tant qu'effectivité, objet »<sup>536</sup>.

La psychologie empirique représente donc pour Hegel une sorte de prolongement des sciences de la nature, mais appliquée à un autre objet, à savoir l'homme. Plus précisément, la psychologie empirique croit donc que l'homme obéit à des lois nécessaires dans ses pensées comme dans son effectivité, c'est-à-dire dans ses actions, et que ses pensées et ses actions sont déterminées par le monde dans lequel il vit, qu'il s'agisse en effet de son milieu social (les mœurs, la religion, la culture, les structures politiques et économiques de son époque), de son passé (ses habitudes, ses origines familiales, son héritage historique) ou même de son propre corps qui est, d'une certaine manière, une partie de ce même monde et, davantage, la partie de laquelle il est le proche à chaque instant. C'est d'ailleurs pourquoi Hegel, dans la section V. A.c. de la *Phénoménologie de l'esprit*, critique ces pseudo-sciences que sont la physiognomonie et la phrénologie. Celles-ci prétendent en effet découvrir la nature intérieure des individus, leur caractère, leurs actions, à partir de l'observation de leur expression extérieure, c'est-à-dire la forme de leur crâne (dans la phrénologie) ou leur physionomie (dans la physiognomonie). Par exemple, écrit Christophe Bouton, « un regard étincelant et rapide sera l'expression d'un esprit vif et brillant, un front long sera le signe incontestable d'une haute intelligence, des yeux bleus révéleront un caractère plus faible et plus efféminé que

---

535. *Ibid.*, p. 219.

536. *Ibid.*, p. 219.

des yeux bruns ou noirs, des lèvres serrées attesteront le sang-froid, l'activité, le goût pour l'ordre et la propreté, de petites narines trahiront une certaine timidité, etc. Toutes les parties du corps sont matière à interprétation, le visage en premier lieu (front, yeux, sourcils, nez, joues, bouche, menton, cheveux), mais également la main, l'écriture, la silhouette »<sup>537</sup>.

Or, pour Hegel, les postulats défendus par la physiognomonie et la phrénologie sont intenables. Non seulement la forme du crâne ou la physionomie n'expriment pas de manière nécessaire le caractère d'un individu, mais celui-ci peut, par sa liberté, masquer ses véritables pensées, notamment par le mensonge ou l'hypocrisie. L'extérieur d'un individu que cherche à observer la physiognomonie et la phrénologie n'est donc nullement l'*expression* de l'intérieur, mais seulement un *signe* qui peut être soit conforme, soit en contradiction avec l'intérieur et, par conséquent, tout à fait indifférent à lui : « De même que, dans le rapport précédent, les circonstances présentes étaient une chose qui est, à quoi l'individualité empruntait ce qu'elle pouvait et ce qu'elle voulait, soit en s'abandonnant entièrement à elle, soit en l'invertissant, raison pour laquelle cet être ne contenait pas la nécessité et l'essence de l'individualité – de même ici l'être immédiat phénoménal de l'individualité est un être qui, ou bien exprime son être-réfléchi depuis la réalité effective et son être en soi-même, ou bien n'est pour elle qu'un signe qui est indifférent au désigné, et donc, en vérité, ne désigne rien. Il est à ses yeux aussi bien son visage que le masque qu'elle porte et peut enlever »<sup>538</sup>. Cela étant, le corps n'est donc nullement, selon Hegel, l'expression du caractère de l'individu, mais bien plutôt l'instrument de sa liberté. La main, par exemple, qui est, pour la physiognomonie et la chiromancie – disciplines que Hegel rapproche l'une de l'autre -, l'expression du destin des individus, s'avère au contraire, pour Hegel, reprenant ici la formule d'Aristote, « [l']*instrument des instruments* »<sup>539</sup>, c'est-à-dire qu'elle est « apte à servir à une multitude infinie d'extériorisations de la volonté »<sup>540</sup>.

---

537. Bouton, *op. cit.*, p. 98.

538. Hegel, *Phén.*, p. 228.

539. *Id.*, *Enc.*, III, Add. § 411, p. 515; Cf. Aristote, *Des parties des animaux*, 687 a 21 et *De l'âme*, III, 8, 432 a 1-2.

540. *Ibid.*, Add. § 411, p. 515.

Ainsi, selon Hegel, le monde n'exerce aucune influence *nécessaire* sur l'individu, qu'il s'agisse de son milieu social ou naturel, de son passé ou même de son propre corps. Le monde est bien plutôt toujours déjà le produit de l'individu lui-même. Celui-ci peut en toutes circonstances se conformer à ce monde, entrer en conflit avec lui ou simplement rester indifférent à son égard. Même si l'opposition au monde rend plus évidente la liberté de l'individu, l'attitude de conformité ou d'indifférence au monde résulte de même toujours d'un choix tout aussi libre de celui-ci :

Mais la surface de la sphère, le monde de l'individu, a immédiatement la signification équivoque d'être *ou bien monde et situation étant en et pour soi, et monde de l'individu*, dans la mesure où celui-ci aurait seulement conflué avec ce monde, l'aurait laissé entrer en lui tel qu'il est, et ne se serait comporté à son égard que comme conscience formelle – *ou alors d'être monde de l'individu de la manière où le donné a été inversé* par lui. Comme, au nom de cette liberté, l'effectivité est capable de cette signification double, le monde de l'individu ne peut être conçu qu'à partir de celui-ci lui-même, et l'*influence* sur l'individu de l'effectivité représentée comme *étant* en soi et pour soi reçoit absolument par lui le sens opposé, selon lequel ou bien l'individu laisse passer chez lui *sans faire obstacle* tout le flot de l'effectivité qui y influe, ou bien l'interrompt et le retourne<sup>541</sup>.

En somme, il ne s'agit, en l'occurrence, pour Hegel, certes pas de nier toute forme d'influence que le monde pourrait exercer sur l'individu, mais de reconnaître plutôt que cette influence n'est qu'un donné que l'individu découvre comme un passé qu'il peut ignorer, nier ou renverser. Or c'est précisément l'idée d'une influence *nécessaire* que le passé exerce sur l'individu que la psychologie empirique défend à tort selon Hegel. Christophe Bouton remarque en effet à ce propos :

Le problème soulevé par la psychologie empirique est au fond le problème de la relation de l'individu au passé : à son propre passé d'abord, fait d'habitudes accumulées, et ensuite à un passé qui n'est pas le sien, à cet aspect du monde toujours déjà là pour lui, qu'il découvre comme un donné antérieur, un héritage historique qui pèse sur la liberté. Même s'il est indéniable que les circonstances, les mœurs, le milieu qui entoure l'individu, ses habitudes contractées au fil du temps, jouent un rôle effectif dans la compréhension de sa personnalité, que sans tous ces éléments donnés, l'individu ne serait sans doute pas devenu ce qu'il est, il n'en demeure pas moins que ce passé n'exerce en aucun cas une influence directe et nécessaire sur lui, mais lui offre plutôt diverses options possibles, entre lesquelles il lui appartient toujours de choisir<sup>542</sup>.

---

541. *Id.*, *Phén.*, p. 222.

542. Bouton, *op. cit.*, p. 91-92.

L'erreur fondamentale que commet la psychologie empirique est donc, selon Hegel, de ne privilégier que la raison théorique de l'individu au détriment de sa raison pratique. Certes, le champ d'observation de la psychologie empirique est bien « *l'effectivité agissante de la conscience* »<sup>543</sup>, c'est-à-dire la raison pratique, mais la psychologie empirique se contente d'observer, voire de contempler cette effectivité agissante sans comprendre encore que cette conscience qu'elle contemple est cette même conscience qui agit. Or une telle conscience agissante ne peut seulement être observée ou contemplée de la même manière qu'on peut le faire à l'égard des objets de la nature, puisque, en l'occurrence, la conscience ne cherche pas à connaître un autre, mais bien à se connaître elle-même. Et la connaissance de soi, le « connais-toi toi-même » socratique, exige une autre lecture que celle que commande la connaissance des objets de la nature. Hegel précise en effet que le type d'observation propre à la psychologie empirique qui cherche à « appréhender et décrire [...] les diverses individualités effectives en sorte qu'il apparaisse que tel homme a plus d'inclination pour ceci, tel autre pour cela, que l'un a plus d'entendement que l'autre, est une activité qui présente moins d'intérêt encore que d'énumérer les espèces d'insectes, de mousses, etc. »<sup>544</sup>. La connaissance de soi exige donc, pour Hegel, de cesser de disjoindre la raison théorique de la raison pratique et de s'élever à une connaissance plus haute de l'homme, c'est-à-dire une connaissance qui reconnaît que l'homme est à la fois raison théorique et raison pratique, à savoir « esprit » : « La connaissance de l'esprit est la plus concrète, par conséquent la plus haute et la plus difficile. "*Connais-toi toi-même!*" : ce commandement absolu n'a, ni en lui-même, ni là où il se présente historiquement en tant qu'exprimé, la signification seulement d'une *connaissance de soi* selon les aptitudes, le caractère, les inclinations et les faiblesses *particularisant* l'individu, mais la signification de la connaissance de ce qu'il y a de vrai en et pour soi, - de l'*essence* elle-même en tant qu'esprit »<sup>545</sup>.

---

543. Hegel, *Phén.*, p. 219.

544. *Ibid.*, p. 220.

545. *Id.*, *Enc.*, III, § 377, p. 175.

### 8.3 La volonté et l'effectivité : la volonté naturelle, réfléchissante et libre

Si l'esprit peut être défini par Hegel comme l'unité spéculative de la raison théorique et de la raison pratique, c'est donc dire que l'homme n'est pas seulement intelligence, mais aussi volonté. Par son intelligence, l'homme cherche en effet à connaître le monde et par sa volonté, il cherche à le transformer. Or le défi de Hegel, conformément à son ambition de considérer les diverses facultés non dans leur extériorisation, mais dans leur immanence, consistera justement à penser l'unité de ces deux facultés fondamentales de l'homme. Bernard Quelquejeu remarque en effet à ce propos :

Hegel a longtemps médité la distinction classique, scolastique puis cartésienne, de l'intelligence et de la volonté : selon le dépassement du régime de l'entendement qu'il tente, il ne peut demeurer dans cette dichotomie, ruineuse pour la vie de l'esprit. Une vraie philosophie ne pouvait manquer de se trouver devant ce problème; la théorie des facultés s'y était essayée, en se posant la question sous cette forme : comment une des facultés meut l'autre? Le pari hégélien de penser l'immanence réciproque des déterminations spirituelles les unes aux autres se joue ici selon sa signification la plus haute. C'est la distinction traditionnelle entre intelligence et vouloir qu'il pense et qu'il dépasse en développant cette sphère psychologique de l'autarcie de l'esprit<sup>546</sup>.

Ainsi, on se souvient en effet que, pour Descartes, la volonté se distingue de l'entendement en ce que la volonté est infinie et sans bornes, alors que l'entendement est plutôt fini et borné. S'agissant de la volonté, Descartes écrit en effet : « Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a donné [...] une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. [...] Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu »<sup>547</sup>. Et, s'agissant de l'entendement, Descartes écrit : « Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui, puisqu'en effet il est du

546. Quelquejeu, *op. cit.*, p. 157.

547. Descartes, *Méd.*, IV, in *Œuvres et lettres*, p. 304-305.

propre de l'entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini »<sup>548</sup>.

Or, pour Hegel, non seulement la volonté ne doit être séparée de l'intelligence, mais c'est, contrairement à ce que soutient Descartes, la volonté qui est finie, alors que l'intelligence s'avère plutôt infinie :

Comme tout aussi dépourvue de vérité que la différence du théorique et du pratique [...], doit être déclarée la différence selon laquelle l'intelligence serait ce qui est *borné*, la volonté, par contre, ce qui serait *sans bornes*. De façon diamétralement inverse, la volonté peut être qualifiée comme ce qui est davantage borné, parce qu'elle s'engage dans un conflit avec la nature extérieure, opposant une résistance, avec la singularité exclusive de ce qui est effectif, et, en même temps, a en face d'elle [une] autre volonté humaine; tandis que l'intelligence comme telle ne progresse, dans son extériorisation, que jusqu'au *mot* – cette réalisation fugitive, disparaissante, se produisant dans un élément qui ne résiste pas, totalement idéale –, donc reste, dans son extériorisation, complètement chez soi, trouve en elle-même sa satisfaction, se démontre comme but à soi-même, comme le divin, et – sous la forme de la connaissance concevante – accomplit la liberté sans bornes et la réconciliation de l'esprit avec lui-même<sup>549</sup>.

À la différence de Descartes, qui voyait dans la volonté principalement une puissance intérieure, similaire au souhait, qui peut s'abstenir d'entrer en contact avec l'effectivité et qui peut donc être infinie, Hegel dépasse non seulement la position cartésienne, mais par surcroît la position kantienne en faisant de la volonté le moment où l'esprit se mesure au monde et cherche à agir sur lui et à le transformer : « En tant que volonté, l'esprit entre dans l'effectivité »<sup>550</sup>. Selon Hegel, en effet, l'esprit doit être considéré d'abord selon son côté subjectif théorique – l'intelligence – puis, selon son côté objectif pratique – la volonté : « L'esprit qui comprend en lui les deux côtés, la subjectivité et l'objectivité, se pose alors premièrement dans la forme de la subjectivité – ainsi, il est *intelligence* –, deuxièmement dans la forme de l'objectivité – ainsi, il est *volonté* »<sup>551</sup>.

Or ces deux côtés de l'esprit – l'intelligence et la volonté – ne doivent cependant pas être considérés selon une dialectique d'entendement, c'est-à-dire séparés abstraitement l'un de l'autre. Comme il en va de l'opposition traditionnelle entre l'essence, assimilée à l'intérieur, et l'existence, assimilée à l'extérieur, l'esprit, qui

548. *Ibid.*, p. 307.

549. Hegel, *Enc.*, III, Add. § 444, p. 542.

550. *Ibid.*, § 469, p. 267.

551. *Ibid.*, Add. § 387, p. 404.

comprend, d'une certaine manière, un côté intérieur – l'intelligence – et un côté extérieur – la volonté – doit plutôt être considéré concrètement, c'est-à-dire dans son unité. Hegel remarque en effet :

La pensée pure est, tout d'abord, un comportement ingénu, absorbé dans la Chose. Mais cet agir devient nécessairement aussi *ob-jet à soi-même*. [...] Moyennant ce *rappel en et à soi*, moyennant cet *aller-dans-soi* de l'intelligence, celle-ci devient *volonté*. Pour la conscience ordinaire, ce passage n'est, assurément, pas présent; pour la représentation, la pensée et la volonté tombent, bien plutôt, l'une en dehors de l'autre. Mais, en vérité, [...] *la pensée est ce qui se détermine soi-même à la volonté*, et le *premier* moment reste la *substance* du dernier; de telle sorte que, sans la pensée, il ne peut y avoir aucune volonté, et que l'homme le plus inculte, lui aussi, n'a de volonté que dans la mesure où il a pensé, - tandis que l'animal, au contraire, parce qu'il ne pense pas, ne peut pas non plus avoir la moindre volonté<sup>552</sup>.

Ce qui s'applique, en l'occurrence, à l'homme inculte et à l'animal s'applique aussi, selon Hegel, à l'esclave : toutes ces figures ont en effet en commun le fait de ne pas avoir développé suffisamment leur pensée, ce qui les empêche, par suite, de développer leur volonté et donc leur liberté. Hegel écrit en effet : « L'esclave n'a pas de savoir de son essence, de son infinité, de sa liberté, il ne se sait pas comme essence; - et il ne se sait pas tel veut dire [ :] il ne se *pense* pas »<sup>553</sup>.

Ce n'est certes pas sans raison si Hegel apporte ici l'exemple de l'esclave pour démontrer que la volonté n'est possible que si la pensée a au préalable pénétré cette volonté. L'esclave est en effet traditionnellement l'exemple par excellence de l'homme privé de sa liberté. Or un homme se prive de sa liberté et est donc esclave, selon Hegel, non en raison de circonstances extérieures et contingentes, mais en raison d'une méconnaissance, de la part de l'esclave, de soi-même. La connaissance de soi en tant qu'être libre est donc nécessaire à la réalisation de la liberté : « L'Esprit se produit et se réalise selon sa connaissance de lui-même; et il agit en sorte que ce qu'il sait de lui-même devienne une réalité. Ainsi tout se ramène à la conscience de soi de l'Esprit. Quand il sait qu'il est libre, c'est tout autre chose que lorsqu'il ne le sait pas. Quand il ne le sait pas, il est esclave et satisfait de sa servitude; il ne sait pas que l'esclavage est contraire à sa

---

552. *Ibid.*, Add. § 468, p. 563-564.

553. *Id.*, PPD, § 21, p. 133.

nature »<sup>554</sup>. Et Hegel ajoute encore : « Les Orientaux ne savent pas que l'Esprit ou l'homme en tant que tel est en soi-même libre. Parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas »<sup>555</sup>.

Si l'intelligence permet à la volonté d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire la faculté qui permet à l'esprit d'entrer dans l'effectivité, celle-ci, pour être pleinement effective, doit cependant parcourir trois étapes, à savoir passer de la volonté naturelle à la volonté réfléchissante, puis à la volonté libre. S'agissant de la volonté naturelle, Hegel la définit de la manière suivante : « La volonté est, suivant la forme du contenu, tout d'abord [une] volonté encore *naturelle*, [elle est alors] immédiatement identique à sa détermination : *tendance* et *inclination*, [et,] pour autant que la totalité de l'esprit pratique se met dans l'une, singulière, des *multiples* déterminations *bornées* posées avec l'opposition en général : *passion* »<sup>556</sup>. Associer de la sorte le premier moment de la volonté - la volonté naturelle - à la passion pourrait nous surprendre, étant donné la conception péjorative que se sont faits la plupart des philosophes de la tradition occidentale à l'égard de la passion. On se souvient en effet notamment que Ferdinand Alquié distinguait l'homme passionné - par exemple l'amoureux, l'ivrogne ou le joueur - de l'homme volontaire en ce que ce dernier s'avère en mesure de tenir compte des conséquences de ses actions, c'est-à-dire de « se penser avec vérité dans le futur »<sup>557</sup>, alors que le passionné apparaît plutôt comme « l'homme qui préfère le présent immédiat au futur de sa vie »<sup>558</sup>. Dans la mesure où la passion peut être considérée comme l'exacte antithèse de la volonté, la position de Hegel qui associe volonté naturelle et passion peut donc sembler à prime abord et, à tout le moins, inusitée.

Bien que, en effet, Hegel ne condamne pas systématiquement la passion, il ne faudrait pas pour autant en conclure qu'il en fait une apologie sans réserve. Le mot célèbre du philosophe selon lequel « *rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion* »<sup>559</sup> ne doit pas, en ce sens, être compris comme un acquiescement inconditionnel

---

554. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p. 76. Toutes les citations seront extraites de cette édition. Nous abrègerons désormais en *RH*, suivi de la page.

555. *Ibid.*, p. 83.

556. *Id.*, *Enc.*, III, § 473, p. 271.

557. Alquié, *Le désir d'éternité*, p. 110.

558. *Ibid.*, p. 110.

559. Hegel, *RH*, p. 108.

à toutes les formes de passion qui souvent, on le sait, peuvent conduire au malheur bien davantage qu'au bonheur. Ce que Hegel cherche plutôt, c'est d'éviter deux écueils qui sont d'une part, l'exclusion totale et radicale de la passion et, d'autre part, l'abandon sans conduite et sans jugement au pouvoir que celle-ci exerce sur l'homme. D'une certaine manière, on pourrait dire que Hegel applique à la passion le jugement que Pascal applique à la raison lorsqu'il écrit : « deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison »<sup>560</sup>. De la même manière, Hegel considère qu'exclure la passion reviendrait à se priver de l'énergie prodigieuse qu'elle procure à l'homme, mais n'admettre que la passion conduirait à endosser tous les excès auxquels, on le sait, elle peut conduire. C'est d'ailleurs pourquoi Hegel considère que la passion s'avère moralement neutre, c'est-à-dire qu'elle ne représente qu'une forme d'énergie utile à l'homme et dont il aurait tort de se priver : « la passion n'est ni bonne ni mauvaise; cette forme exprime seulement ceci, [à savoir] qu'un sujet a mis tout l'intérêt vivant de son esprit, de son talent, de son caractère, de sa jouissance, dans un contenu. [...] C'est seulement une moralité morte, voire trop souvent hypocrite, qui se déchaîne contre la forme en tant que telle de la passion »<sup>561</sup>.

L'originalité de la position hégélienne à l'égard de la passion réside donc en ceci qu'elle permet de distinguer la volonté - qui doit entrer en contact avec l'effectivité - du souhait ou de la simple intention - qui peuvent, pour leur part, se contenter d'être une force intérieure. Selon Hegel, en effet, l'intention n'est que « cette intériorité impuissante que courtisent les caractères faibles pour accoucher d'une souris »<sup>562</sup>, alors que, par la passion, l'homme entre plutôt dans l'effectivité dans la mesure où il « met toute l'énergie de son vouloir et de son caractère au service de [ses] buts en leur sacrifiant tout ce qui pourrait être un autre but, ou plutôt en leur sacrifiant tout le reste »<sup>563</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi Hegel critique, dans les *Principes de la philosophie du droit*, la moralité qui prétend faire reposer le caractère moral d'une action sur la seule bonne intention : « C'est une des maximes pernicieuses qui a la préférence de notre époque [...], que de

---

560. Pascal, *Pensées*, 253 (Brunschvicg).

561. Hegel, *Enc.*, III, § 474, p. 272.

562. *Id.*, *RH*, p. 108.

563. *Ibid.*

s'intéresser, dans le cas d'actions *contraires au droit*, à la prétendue *intention morale*, et de représenter de mauvais sujets avec un cœur qui doit être bon »<sup>564</sup>.

Une intention bonne, par exemple, ne saurait donc suffire à justifier l'utilisation de moyens contraires à la morale et c'est pourquoi Hegel critique l'idée selon laquelle « la fin justifie les moyens » : « Relève aussi de ce contexte la proposition à la réputation douteuse : "la fin sanctifie les moyens". [...] on entend [...] par elle [...] qu'il est licite, que c'est même une obligation [...] d'attenter à quelque chose qui, pour soi, est sacré, par exemple de faire d'un crime un moyen en vue d'une fin bonne »<sup>565</sup>. Séparer abstraitement, c'est-à-dire selon une logique d'entendement, les moyens de la fin reviendrait, selon Hegel, à séparer la pensée de la volonté. Car il est entendu dans la proposition selon laquelle « la fin justifie les moyens » que seule la fin est pensée et voulue, alors que les moyens, eux, sont pensés, mais non voulus. Or dans la mesure où une action procède véritablement de la volonté au sens où l'entend Hegel, cette action doit être nécessairement à la fois pensée et voulue et ce, aussi bien relativement à la fin qu'aux moyens : « Comme la satisfaction *subjective* de l'individu lui-même [...] est aussi contenue dans l'exécution de fins qui *ont validité en et pour soi*, l'exigence que seule une telle fin apparaisse comme voulue et atteinte, ainsi que le point de vue selon lequel, dans le vouloir, les fins objectives et les fins subjectives s'excluraient mutuellement, sont l'une et l'autre une affirmation vide de l'entendement abstrait. [...] Ce qu'*est* le sujet, c'est la série de ses actions »<sup>566</sup>.

On voit donc que le rapprochement que Hegel opère entre la volonté naturelle et la passion lui permet de faire de ce premier moment de la volonté celui où la liberté entre dans l'effectivité. Une telle volonté identifiée à la passion ne pourrait en effet se réduire à la simple intention, puisque la passion, contrairement à l'intention, consiste justement en une implication totale du sujet dans une activité concrète. Et c'est d'ailleurs pourquoi l'excuse de la passion ne peut, selon Hegel, justifier une action immorale, puisque lorsque la passion est présente, la volonté l'est tout autant. Certes, l'appel à l'intention permet de distinguer les hommes sains d'esprit de ceux qui ne le sont pas et permet, par conséquent, de juger du degré de responsabilité de l'homme qui a commis un acte

---

564. *Id.*, PPD, § 126, p. 223.

565. *Ibid.*, § 140, p. 241.

566. *Ibid.*, § 124, p. 220-221.

immoral, mais, chez un homme sain d'esprit, une faiblesse passagère ne suffit pas, selon Hegel, à justifier une action immorale :

Le droit du sujet à connaître l'action dans la détermination du *Bien* ou du *Mal*, du légal ou de l'illégal, a pour conséquence, chez les enfants, les imbéciles, les fous, de diminuer ou d'abroger la responsabilité-juridique [...]. Mais faire de l'aveuglement de l'instant, de l'emprise de la passion, de l'ivresse, [et] de manière générale de tout ce qu'on nomme la vigueur des mobiles sensibles [...] des raisons dans l'imputation et la détermination du *crime* lui-même et de son *caractère-punissable*, et regarder de telles circonstances comme si elles retranchaient la *responsabilité-morale* du criminel, cela veut dire également [...] ne pas le traiter selon le droit et l'honneur qui reviennent à l'homme, en tant que sa nature est précisément d'être par essence un universel, et non pas un être de l'instant abstrait, isolé du savoir<sup>567</sup>.

Ainsi, même si la passion constitue le premier moment de la volonté, l'homme aurait tort selon Hegel, de faire reposer son action entièrement sur elle. Si certaines passions sont bonnes, d'autres sont mauvaises et il appartient au second moment de la volonté, la volonté réfléchissante ou l'arbitre, de choisir si certaines déterminations de la passion doivent être poursuivies ou au contraire réprimées. C'est pourquoi, selon Hegel, la question de savoir si l'homme est bon *ou* mauvais par nature n'a pas de sens, puisque l'homme est bon *et* mauvais, selon la nature des impulsions avec lesquelles il doit composer et qui constituent la matière sur laquelle doit s'exercer sa volonté réfléchissante : « Pour ce qui regarde le *jugement à porter* sur les impulsions, la dialectique a le phénomène suivant [:] en tant qu'*immanentes*, et de ce fait en tant que *positives*, les déterminations de la volonté immédiate sont *bonnes*; *l'homme* est ainsi nommé *bon par nature*. Mais, dans la mesure où elles sont des déterminations de nature, [...] où elles sont le *néгатif*, elles sont à *extirper*; *l'homme* est ainsi nommé *mauvais par nature*. Ce qui décide en faveur de l'une ou de l'autre affirmation est [...] l'arbitre subjectif »<sup>568</sup>.

Par sa volonté réfléchissante, l'homme met donc à distance ses impulsions, de manière à pouvoir réfléchir sur le bien-fondé de celles-ci, ce qui lui permet, par la suite, de pouvoir choisir entre ces diverses impulsions. En ce sens, la volonté réfléchissante opère le passage de la pensée à l'action ou de la réflexion à la décision, puisque les

---

567. *Ibid.*, § 132, p. 228.

568. *Ibid.*, § 18, p. 131.

diverses inclinations - souvent opposées - sont d'abord éclairées, c'est-à-dire maintenues et comparées par l'entendement, mais, lorsque vient le temps de la décision ou de l'action, il n'est plus possible de choisir deux inclinations opposées, puisqu'on ne peut prendre une décision et la décision contraire ou, de même, poser une action et l'action contraire en même temps. C'est pourquoi, selon Hegel, la volonté réfléchissante ou l'arbitre se présente essentiellement sous la forme de la *contradiction* :

La contradiction qu'est l'arbitre [...] a, en tant que *dialectique* des impulsions et des inclinations, le *phénomène* suivant [:] elles se perturbent mutuellement, la satisfaction de l'une exige la subordination ou le sacrifice de la satisfaction de l'autre, etc.; et comme l'impulsion n'est qu'une simple orientation de sa détermination, comme, de ce fait, elle n'a pas sa mesure au-dedans d'elle-même, cette détermination de la subordination ou du sacrifice est la décision contingente de l'arbitre, que celui-ci procède à ce propos à l'aide d'un entendement qui calcule en quelle impulsion il y a le plus de satisfaction à gagner, ou qu'il procède selon tout autre point de vue à son gré<sup>569</sup>.

On voit donc que la volonté réfléchissante, chez Hegel, se rapproche de la notion de προαίρεσις chez Aristote. Bernard Mabile écrit en effet à ce propos : « Il semble bien que l'on ait là une totale fidélité de Hegel à la tactique aristotélicienne décrite dans l'*Éthique à Nicomaque*. La *prohairesis*, dans la division de l'âme, s'épanouit à la jonction de l'irrationnel et du rationnel, du désir et de la raison. L'homme qui délibère et choisit n'est plus celui qui se laisse conduire par l'impulsion de la convoitise (*epithumia*) ou de l'emportement (*thumos*), il n'est plus seulement celui qui souhaite et reste dans l'indétermination [...]. Du désir le plus irrationnel au souhait qui invite à la réflexion délibératrice et qui débouche sur une décision prudente, il y a une montée vers le rationnel, une rationalisation du contenu naturel des tendances »<sup>570</sup>.

Toutefois, Hegel se distingue d'Aristote sur un point essentiel : c'est que l'arbitre n'est, selon lui et pour reprendre ses propres termes, qu'un « moyen terme de réflexion entre la volonté en tant qu'elle est simplement déterminée par les impulsions naturelles et la volonté libre en et pour soi »<sup>571</sup>. Alors que la liberté, selon Aristote, s'achève, pour ainsi dire, dans la notion de προαίρεσις, l'arbitre, selon Hegel, ne constitue qu'une étape, quoique nécessaire, de la libération totale de l'individu. C'est d'ailleurs pourquoi la

569. *Ibid.*, § 17, p. 130-131.

570. Mabile, *op. cit.*, p. 126-127.

571. Hegel, *PPD*, § 15, p. 129.

position de Hegel à l'égard de la liberté entendue comme libre arbitre peut sembler si ambivalente. Ainsi, Hegel se montre tantôt extrêmement critique envers les philosophes qui ne considèrent la liberté que sous la forme du libre arbitre et tantôt fait l'éloge de l'alternative, du choix et de la décision qui sont pourtant des éléments composant ce même libre arbitre. Il faut donc se garder de conclusions trop hâtives lorsque, par exemple, Hegel écrit : « Il faut complètement rejeter la vision de la liberté suivant laquelle elle doit être un choix entre des déterminités opposées, de telle sorte que, si +A et -A étaient donnés, elle consisterait en ceci, se déterminer *ou bien* comme +A *ou bien* comme -A, et serait absolument liée à ce *ou bien - ou bien* »<sup>572</sup>. Ce que Hegel critique dans ce passage, ce n'est pas la liberté *entendue* comme alternative, mais bien la liberté *réduite* à l'alternative, puisque, comme on le sait, Hegel reconnaît que l'alternative constitue un moment fondamental du développement de la liberté, mais tient à souligner qu'elle n'en est pas le fin mot.

Ainsi, pour conquérir une véritable liberté, l'individu, selon Hegel, doit donc dépasser ce second moment qu'est la volonté réfléchissante ou l'arbitre. Selon lui, la liberté entendue comme simple arbitre a le défaut en effet de réduire l'individu à devoir choisir entre des impulsions qui proviennent seulement de l'extérieur, ce qui fait en sorte que la volonté ne maîtrise que l'aspect formel de ces impulsions et nullement encore le contenu de celles-ci. Bernard Mabilille précise à ce propos que « la rationalité qui est à l'œuvre dans l'arbitre n'est pas "scientifique" mais seulement "calculatrice". La délibération [...] relève d'un simple calcul d'entendement qui ne transforme pas ce sur quoi il s'exerce »<sup>573</sup>. Dans la mesure en effet où l'arbitre doit constamment choisir entre diverses impulsions contradictoires qui lui sont données de l'extérieur, la volonté en est même réduite à l'irrésolution, puisque « la volonté peut aussi bien renoncer à nouveau [...] à ce qui a été choisi dans la résolution »<sup>574</sup>. Par surcroît, l'arbitre ne trouve pas de véritable satisfaction dans un choix plutôt que dans un autre, puisque, en vertu de leur caractère contradictoire, ceux-ci sont constamment remplacés l'un par l'autre, ce qui plonge la volonté dans un mauvais infini : « la volonté est tout d'abord le *processus* de

---

572. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990, p. 50.

573. Mabilille, *op. cit.*, p. 127.

574. Hegel, *PPD*, § 16, p. 130.

l'écartement et de la suppression d'une inclination ou d'une jouissance par une autre, et de la satisfaction, qui, tout autant, n'en est pas une, par une autre, à l'infini »<sup>575</sup>.

Or pour arriver à transformer ce sur quoi elle s'exerce, pour maîtriser aussi bien le contenu que la forme de ses impulsions, la volonté doit subordonner ses diverses impulsions particulières à un but universel. Et ce but universel, Hegel l'appelle la *félicité* : « La réflexion qui est en relation avec les impulsions, en [se] les représentant, en les évaluant, en les comparant [d'abord] entre elles et ensuite avec leurs moyens, conséquences, etc., et en les comparant avec un tout de satisfaction – la *félicité* – apporte l'*universalité formelle* en ce matériau et, de cette manière extérieure, le purifie de sa grossièreté et de sa barbarie »<sup>576</sup>. En subordonnant ses impulsions particulières à la félicité, la volonté cesse donc de se satisfaire du simple plaisir ou de la seule jouissance qu'il y a à se déterminer pour une impulsion plutôt que pour une autre. Alors que l'arbitre ne permettait qu'un calcul des plaisirs, c'est-à-dire une comparaison *quantitative* des plaisirs entre eux, la poursuite de la félicité doit amener la volonté à évaluer de manière *qualitative* ces mêmes plaisirs afin de les ordonner et éventuellement de les sacrifier, en tout ou en partie, en vue de ce but. Or cette subordination des impulsions à un but universel n'est possible, en définitive, que par l'activité de la pensée. Résumant le chemin parcouru jusqu'ici à propos de la volonté, Hegel écrit en effet :

En tant que désir, impulsion, la conscience de soi de la volonté est *sensible*, tout comme le sensible désigne de manière générale l'extériorité de la conscience de soi et, en ceci, son être extérieur à soi. La volonté *réfléchissante* possède les deux éléments, ce sensible-là et l'universalité pensante; la *volonté qui est en soi et pour soi* a pour ob-jet sien la volonté elle-même en tant que telle, donc elle-même dans son universalité pure, - universalité qui est précisément ce qui suit [:] l'*immédiateté* de la naturalité et la *particularité*, dont la naturalité est entachée tout comme elle est produite par la réflexion, son abrogées en elle. Or cet acte-d'abroger et d'élever à l'universel est ce qui se nomme l'activité de la *pensée*. La conscience de soi qui purifie et s'élève jusqu'à cette universalité son ob-jet, son contenu et sa fin, le fait en tant qu'elle est la *pensée* qui s'*impose* dans la volonté. C'est *sur ce point qu'il appert* que la volonté n'est volonté véritable, libre, qu'en tant qu'intelligence *pensante*<sup>577</sup>.

---

575. *Id.*, *Enc.*, III, § 478, p. 276.

576. *Id.*, *PPD*, § 20, p. 132.

577. *Ibid.*, § 21, p. 133.

Alors que la volonté naturelle demeurerait prisonnière de ses impulsions et que l'arbitre ne pouvait faire qu'un choix formel entre des impulsions provenant de l'extérieur, on voit donc que l'activité de la pensée permet à la volonté de s'affranchir de ses impulsions et de produire un contenu qui lui est propre. Car on se rappelle en effet que la logique de Hegel a démontré que la pensée ne doit pas être séparée radicalement de l'être : « ceux qui ne comprennent rien à la philosophie lèvent les bras au ciel, assurément, quand ils entendent la proposition : la *pensée* est l'*être*. Cependant, au fondement de tout notre agir, se trouve la présupposition de l'unité de la pensée et de l'être. Nous faisons cette présupposition en tant qu'êtres rationnels, qu'êtres pensants »<sup>578</sup>. Lorsque la pensée s'impose dans la volonté, celle-là draine en effet avec elle tout un contenu riche des moments précédents. Si l'intuition s'avère objective, c'est-à-dire qu'elle est totalement plongée dans l'objet et que la représentation s'avère plutôt subjective, c'est-à-dire qu'elle prend ses distances face à cet objet, dans le troisième moment de l'esprit théorique – la pensée – celle-ci « reçoit la forme d'une unité aussi bien *objective* que *subjective*, puisque, la pensée se sait *elle-même* comme la nature de la *Chose* »<sup>579</sup>.

Avec la volonté libre, Hegel répond donc non seulement à plusieurs exigences qu'il s'était donné dans sa logique, mais il réalise en outre la conception particulière qu'il s'était fait de la liberté. Lorsque la pensée s'impose dans la volonté, celle-ci n'a en effet plus alors pour objet qu'elle-même, ce qui la rend totalement indépendante et autonome : « C'est seulement dans cette liberté que la volonté est absolument *auprès de soi*, parce qu'elle n'est en relation avec rien d'autre qu'elle-même [...] de même, en cela, tout rapport de *dépendance* à l'égard de quelque chose d'*autre* tombe au loin »<sup>580</sup>. Or l'indépendance ou l'autonomie constitue justement le maître-mot de la conception hégélienne de la liberté. Dans un texte célèbre de l'*Encyclopédie*, l'un des plus instructifs à l'égard de la liberté, Hegel écrit en effet :

La liberté consiste [...] à être chez soi dans son Autre, à dépendre de soi, à être. L'activité déterminante de soi-même. Dans toutes les pulsions, je pars d'un Autre, de quelque chose qui est pour moi quelque chose d'extérieur. Ici, nous parlons alors de dépendance. La liberté est seulement là où il n'y a pour moi aucun Autre que je ne sois pas moi-même.

---

578. *Id.*, *Enc.*, III, Add. § 465, p. 561.

579. *Ibid.*

580. *Id.*, *PPD*, § 23, p. 134.

L'homme naturel, qui n'est déterminé que par ses pulsions, n'est pas auprès de soi-même : quelque capricieux qu'il soit, le *contenu* de son vouloir et de sa visée n'est pourtant pas son contenu à lui, et sa liberté n'est qu'une liberté *formelle*. En tant que je pense, je renonce à ma particularité subjective, je me plonge dans la Chose, je laisse faire la pensée pour elle-même<sup>581</sup>.

Il ne faudrait cependant pas s'abuser sur le sens que Hegel attribue, en l'occurrence, à cette condition préalable à la liberté qu'est l'indépendance. Il ne s'agit en effet nullement d'une indépendance au sens d'un retrait du monde, comme par exemple dans la figure du Stoïcien qui, pour s'affranchir de sa condition d'esclave, se retire dans ce qui, pour lui, représente le seul lieu où il peut être libre, c'est-à-dire dans sa pensée. Une telle indépendance à l'égard du monde n'est pas la véritable liberté, puisque, comme l'écrit Hegel, « la liberté dans la pensée n'a pour vérité que la pensée pure, et cette vérité n'est pas remplie par la vie; et la liberté n'est donc que le concept de liberté, et non la liberté vivante elle-même »<sup>582</sup>. Puisque, au contraire, la liberté consiste à « être chez soi dans son Autre », la liberté ne peut donc faire l'économie du rapport à l'autre et c'est pourquoi Hegel précise que « la liberté de l'esprit n'est pas simplement une indépendance à l'égard de l'Autre à l'extérieur de l'Autre, mais une indépendance à l'égard de l'Autre conquise dans l'Autre, - elle ne parvient pas à l'effectivité par la fuite devant l'Autre, mais par la victoire sur lui »<sup>583</sup>.

Si la liberté, selon Hegel, consiste en une « indépendance à l'égard de l'Autre conquise dans l'Autre », on comprendra alors aisément que celle-ci doit devenir effective dans les sphères de l'esprit objectif, c'est-à-dire du droit et de l'histoire et dans la sphère de l'esprit absolu, c'est-à-dire de l'art, de la religion et de la philosophie. Il serait possible, en l'occurrence, de suivre les développements que Hegel consacre à toutes ces sphères, ce qui permettrait de démontrer que la philosophie hégélienne de la liberté s'avère bien, conformément à son ambition, une philosophie non pas abstraite de la liberté, mais une philosophie concrète et effective. Toutefois, en vertu de notre problématique qui consiste à examiner si une « libre vérité » est possible, un tel développement nous entraînerait au-delà des exigences prescrites par cette problématique.

---

581. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 24, p. 477.

582. *Id.*, *Phén.*, p. 160-161.

583. *Id.*, *Enc.*, III, § 382, p. 392.

C'est pourquoi il s'agit maintenant de rassembler les analyses que nous avons consacrées à ces deux thèmes – la vérité et la liberté – et de les confronter, afin de pouvoir mieux comprendre cette formule de Hegel.

#### 8.4 La liberté et le primat de l'avenir

Dans son *Introduction à la philosophie de Hegel*, Alexandre Kojève considère que le temps historique chez Hegel « est caractérisé par le primat de l'Avenir »<sup>584</sup>. L'auteur précise sa pensée de la manière suivante : « Dans le Temps que considérait la Philosophie pré-hégélienne, le mouvement allait du Passé vers l'Avenir, en passant par le Présent. Dans le Temps dont parle Hegel, par contre le mouvement s'engendre dans l'Avenir et va vers le Présent en passant par le Passé »<sup>585</sup>.

En quoi cette interprétation du temps historique chez Hegel peut-elle contribuer à éclairer la problématique qui est la nôtre? C'est que la conception de l'histoire chez Hegel est la conséquence directe de sa conception de la liberté. Christophe Bouton remarque en effet à ce propos :

Avant l'idéalisme allemand, les philosophes voient dans l'histoire l'œuvre d'une puissance supérieure et mystérieuse qui dépasse le pouvoir des hommes. Providence, nature ou destin, telles sont les trois instances possibles qui [...] sont censées régir le cours de l'histoire. Mais c'est uniquement à partir de Hegel que s'opère le bouleversement décisif dans la manière de considérer l'histoire. [...] la philosophie hégélienne de l'esprit assure le passage d'une conception providentialiste ou fataliste de l'histoire, dont la liberté est exclue, à une conception moderne des événements comme *œuvres* des individus et des peuples. À la source de l'histoire, il y a la liberté<sup>586</sup>.

Or, selon Kojève, le temps historique chez Hegel s'enracine non dans la liberté, mais plus précisément dans le désir. Toutefois, nous avons déjà vu que la liberté hégélienne trouve elle-même sa source dans le désir. C'est donc dire que le rapprochement entre le temps historique, caractérisé, selon Kojève, par « le primat de l'avenir » et la liberté chez Hegel ne doit pas être tout à fait dénué de pertinence et mérite, à tout le moins, d'être examiné

---

584. Alexandre Kojève, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 367.

585. *Ibid.*

586. Bouton, *op. cit.*, p. 13-14.

de manière plus approfondie, afin de mettre à l'épreuve cette interprétation à la lumière de nos propres analyses.

Ainsi, écrit Kojève, « Le mouvement engendré par l'Avenir, - c'est le mouvement qui naît du Désir. S'entend : du Désir spécifiquement humain »<sup>587</sup>. Qu'est-ce à dire? Le désir spécifiquement humain, selon Kojève, c'est le désir créateur, c'est-à-dire le « Désir qui porte sur une entité qui n'existe pas dans le Monde naturel réel et qui n'y a pas existé »<sup>588</sup>. Or l'avenir, « c'est précisément ce qui n'est pas (encore) et ce qui n'a pas (déjà) été »<sup>589</sup>. Le désir, pris en son acception la plus élémentaire – le désir de consommation – est certes orienté vers l'avenir, mais l'objet du désir existe déjà dans le présent. Si j'ai soif, par exemple, et que je désire boire, la soif est bien présente en moi, mais l'eau, bien qu'elle soit aussi dans le présent, n'est pas *encore* en moi, ce qui fait en sorte que le désir de consommation est, pour reprendre les mots de Kojève, « la présence d'une *absence* »<sup>590</sup>. Bien que l'acte de boire se situe dans l'avenir, l'eau existe pourtant dans le monde naturel et, par conséquent, le désir de consommation n'est pas, à proprement parler, un désir créateur, un désir qui porte sur une entité qui n'existe pas ou qui n'a jamais existé.

Pour que le désir porte sur une entité qui n'existe pas dans le monde naturel, le désir doit donc porter sur un autre désir. Nous avons vu en effet que le désir de consommation chez Hegel se soldait en définitive par un échec. Ce que le désir consomme et anéantit, le désir le réengendre aussitôt. Au contraire, le désir du désir doit entretenir ce désir au lieu de l'abolir. Certes, la lutte pour la reconnaissance se traduit d'abord par une lutte à mort, mais la mort de l'autre ne résout aucunement ce désir. Puisque ce désir consiste en un désir du désir de l'autre, il faut que ce dernier désir persiste dans son désir et ne soit pas aboli. Le désir du désir n'existe donc pas dans le monde naturel, puisque cette forme de désir est un désir libre, un désir issu de la libre création d'un individu. En ce sens, seul le désir du désir, écrit Kojève, s'avère véritablement caractérisé par le primat de l'avenir : « Mais agir en fonction du désir d'un *désir*, c'est agir en fonction de ce qui n'est pas (encore), c'est-à-dire en fonction de

---

587. Kojève, *op. cit.*, p. 367.

588. *Ibid.*, p. 367.

589. *Ibid.*

590. *Ibid.*

l'avenir. L'être qui agit ainsi est donc dans un Temps où prime l'Avenir. Et inversement, l'Avenir ne peut primer réellement que s'il y a, dans le Monde (spatial) réel, un être capable d'agir ainsi »<sup>591</sup>.

Un texte de Hegel conforte d'ailleurs cette interprétation. Lorsque la lutte à mort se développe en un rapport de maîtrise et de servitude, le rapport entre le maître et l'esclave se caractérise alors, écrit Hegel, par une « communauté du besoin et du soin pris à le satisfaire »<sup>592</sup>. Dans cette communauté élémentaire qu'est celle du maître et de l'esclave, les désirs auparavant singuliers des deux membres sont en effet mis en commun et le travail de l'esclave, bien qu'il vise essentiellement à satisfaire les désirs du maître, assure du même coup la survivance de cette communauté. Alors que le simple désir de consommation ne portait que sur un avenir rapproché qui se limitait à la satisfaction prochaine du besoin présent, la communauté créée à partir de l'interdépendance du maître et de l'esclave fait donc naître chez l'un et l'autre un souci plus grand pour l'avenir : « À la place de la destruction grossière de l'objet immédiat viennent l'acquisition, la conservation et le façonnement de cet objet comme du [facteur] médiatisant où s'enchaînent les deux extrêmes de la subsistance-par-soi et de la non-subsistance-par-soi; - la forme de l'universalité dans la satisfaction du besoin est un moyen *durable*, et une prévoyance qui prend en considération et assure l'avenir »<sup>593</sup>.

Si le désir du désir engendre la communauté du maître et de l'esclave, ce désir du désir se trouve aussi et du même coup à la source de la première forme d'action individuelle, c'est-à-dire du travail. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'esclave ne conquiert pas en effet sa liberté en se retirant dans sa pensée, comme c'est le cas notamment chez le stoïcien et le sceptique, mais plutôt dans le travail, c'est-à-dire dans l'action. Hegel écrit en effet que le moment du travail de l'esclave correspond à celui de « l'activité formative (*das formierende Tun*) »<sup>594</sup>. Or cette activité formative qu'est le travail de l'esclave consiste, d'une part, à transformer le monde d'une manière plus fondamentale que celui qu'exige le simple désir de consommation et, d'autre part, à transformer l'esclave lui-même par l'éducation qu'il acquiert au moyen de ce travail. Le

---

591. *Ibid.*, p. 367-368.

592. Hegel, *Enc.*, III, § 434, p. 231.

593. *Ibid.*, p. 231-232.

594. *Id.*, *Phén.*, p. 157.

travail, à la différence de l'action simplement consommatrice, transforme en effet réellement le monde, puisqu'il consiste non plus en « la destruction grossière de l'objet immédiat », mais plutôt en « l'acquisition, la conservation et le façonnement » de cet objet : « Tandis que le travail est désir *refréné*, évanescence *contenue* : il *façonne*. La relation négative à l'objet devient *forme* de celui-ci, devient quelque chose qui *demeure* »<sup>595</sup>.

D'autre part, bien que Hegel considère que « la crainte du maître est le début de la sagesse »<sup>596</sup>, cette crainte de l'esclave ne doit pas en rester là, mais doit plutôt se traduire dans le travail qui est, pour l'esclave, la seule manière de traduire cette sagesse dans l'effectivité : « Sans la discipline du service et de l'obéissance, la crainte en reste au niveau formel et ne se répand pas sur l'effectivité consciente de l'existence. Sans l'activité formative, la crainte demeure interne et muette »<sup>597</sup>. Par son travail, l'esclave agit donc en fonction de l'avenir, puisque la transformation du monde ainsi que l'éducation de l'esclave nécessaire à ce travail exigent, comme l'écrit Hegel, « une prévoyance qui prend en considération et assure l'avenir ». Selon Kojève, en effet, « L'Homme [...] transforme le Monde *essentiellement* par l'Action négatrice [...] de son Travail, Action qui naît du Désir humain *non-naturel* portant sur un autre Désir, c'est-à-dire sur quelque chose qui n'existe pas réellement dans le Monde naturel. L'Homme seul crée et détruit *essentiellement*. [...] Or, l'homme crée et détruit *essentiellement* en fonction de l'idée qu'il se fait de l'Avenir »<sup>598</sup>.

Cette action individuelle ne saurait toutefois se réaliser pleinement sans la médiation avec un universel, sans s'inscrire dans une communauté politique. Bien que la communauté formée à partir de l'interdépendance du maître et de l'esclave ne constitue qu'une forme élémentaire de communauté politique, Hegel considère que la conscience de soi universelle qui se développe à partir de cette dialectique constitue néanmoins « la *substance* de toute spiritualité essentielle, de la famille, de la patrie, de l'État; ainsi que de toutes les vertus, - de l'amour, de l'amitié, de la bravoure, de l'honneur, de la gloire »<sup>599</sup>. Il est bien connu en effet que l'action individuelle, selon Hegel, doit s'inscrire dans une

---

595. *Ibid.*

596. *Ibid.*

597. *Ibid.*, p. 158.

598. Kojève, *op. cit.*, p. 370.

599. Hegel, *Enc.*, III, § 436, p. 233.

action collective et que ce n'est que de cette manière que la liberté de l'individu peut avoir un impact réel. Bernard Bourgeois affirme en effet à ce propos : « Le lieu communautaire de l'action est la vie politico-étatique. On sait que, pour Hegel, l'État seul affirme pleinement, car l'une par l'autre, la liberté de l'individu et l'autorité du tout. [...] Par là, l'État se constitue bien en milieu et principe de l'action, de toute action, même des actions qui sont tentées, sinon réussies, dans les autres sphères de l'existence. [...] Aussi, est-ce à propos de la vie éthique organisée étatique que Hegel analyse de façon plus précise les problèmes de l'action »<sup>600</sup>. Toutefois, si l'action individuelle n'a d'impact que dans et par l'action collective, cela ne signifie pas pour autant que la liberté de l'individu n'est rien sans son enclavement dans l'action collective. Christophe Bouton a en effet raison de préciser : « Assurément, toute action s'inscrit toujours déjà pour Hegel dans une communauté historico-politique [...]. En même temps, les actions collectives, sans être de simples agrégats, renvoient forcément à un ensemble d'actes individuels, dont il faut saisir la logique avant de déterminer leur dimension supraindividuelle »<sup>601</sup>.

Ainsi, ce que la dialectique de l'action individuelle et de l'action collective a de pertinent pour notre propos, c'est d'être à la source de l'histoire et donc, plus précisément, du « temps historique » qui, rappelons-le, se caractérise, selon Kojève, par le « primat de l'avenir ». L'auteur développe en effet cette idée de la manière suivante : « nous disons qu'un moment est "historique" lorsque l'action qui s'y effectue s'effectue en fonction de l'idée que l'agent se fait de l'avenir (c'est-à-dire en fonction d'un *Projet*) : on décide une guerre à *venir*, etc.; on agit donc en fonction de l'*avenir*. Mais pour que le moment soit vraiment "historique", il faut qu'il y ait *changement*; il faut en d'autres termes que la décision soit *négatrice* par rapport au donné : en se décidant pour la guerre à venir, on se décide *contre* la paix régnante »<sup>602</sup>. Or nous avons vu que l'action engendrée par le travail, lui-même engendré par le désir du désir, c'est-à-dire le désir de reconnaissance qui prend sa source dans le désir dans sa plus simple expression, consiste en effet en une transformation, c'est-à-dire une négation du donné présent. Toutefois, on ne voit pas bien encore en quoi un moment ne peut être historique que si l'action individuelle s'inscrit

---

600. Bernard Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 168.

601. Bouton, *op. cit.*, p. 86.

602. Kojève, *op. cit.*, p. 368-369, n. 2.

dans une action collective. À ce propos, un exemple apporté par Kojève peut jeter un éclairage supplémentaire :

Préons pour exemple d'un « moment historique » l'anecdote célèbre du « Rubicon ». — Qu'y a-t-il dans le *présent* proprement dit? Un homme se promène la nuit au bord d'une petite rivière. Autrement dit, quelque chose d'extrêmement banal, rien d'« historique ». Car même si l'homme en question était César, l'événement n'aurait rien d'« historique » si César se promenait ainsi uniquement à cause d'une insomnie quelconque. Le moment est historique parce que le promeneur nocturne pense à un coup d'État, à la guerre civile, à la conquête de Rome et à la domination mondiale. Et notons-le bien : parce qu'il a le *Projet* de le faire, car tout ceci est encore dans l'*avenir*. L'événement en question ne serait donc pas « historique » s'il n'y avait pas une présence-réelle (*Gegenwart*) de l'*avenir* dans le Monde réel (tout d'abord dans le cerveau de César). Le présent n'est donc « historique » que parce qu'il y a en lui un rapport à l'*avenir*, ou plus exactement, parce qu'il est une fonction de l'*avenir* (César se promenant *parce qu'il* pense à l'*avenir*). Et c'est en ce sens qu'on peut parler d'un *primat de l'avenir* dans le Temps historique<sup>603</sup>.

L'exemple de César songeant à franchir le Rubicon s'avère tout à fait instructif pour notre propos. Kojève précise que si l'individu qui se promène au bord du Rubicon est un simple « adolescent romain qui “rêve” à la domination mondiale »<sup>604</sup> ou un « mégalomane »<sup>605</sup>, cette promenade cesse alors « d'être un “événement historique” »<sup>606</sup>, puisque ces individus, à la différence de César, n'ont pas la *possibilité* de transformer leur projet en action. Qu'est-ce qui confère donc à César cette possibilité dont sont privés l'adolescent romain et le mégalomane? Selon Kojève, la réponse réside dans le passé de César : « Or cette possibilité, c'est tout son *passé*, et son passé seulement, qui la lui assure. [...] C'est ce *passé* qui distingue le “projet” d'un simple “rêve” ou d'une “utopie”. Par conséquent, il n'y a un “moment historique” que là où le *présent* s'organise en fonction de l'*avenir*, à condition que l'*avenir* pénètre dans le présent non pas d'une manière *immédiate* [...], mais étant médiatisé [...] par le *passé*, c'est-à-dire par une action *déjà accomplie* »<sup>607</sup>.

Il y a toutefois une autre condition qui doit être remplie au préalable pour que César puisse transformer son projet en action. Si le passé de César est ce qu'il est, c'est en effet parce que son passé individuel est riche de tout le passé collectif de sa

---

603. *Ibid.*, p. 369, n. 1.

604. *Ibid.*, p. 369, n. 2.

605. *Ibid.*

606. *Ibid.*

607. *Ibid.*, p. 369, n. 1.

communauté. César est en effet *reconnu* par ses pairs et c'est parce qu'il sait que son armée le suivra et l'appuiera s'il décide de franchir le Rubicon que son projet peut véritablement se traduire dans une action ayant un impact historique. S'il cesse d'être reconnu, son action n'a alors pas plus de valeur que celle de l'adolescent romain ou du mégalomane. On connaît en effet l'idée développée par La Boétie selon laquelle il n'est pas nécessaire de combattre un tyran pour lui enlever tout son pouvoir. Il suffit seulement de ne pas l'appuyer, c'est-à-dire qu'il suffit de ne rien faire, de simplement ne pas le reconnaître. La Boétie exprime en effet cette idée par une métaphore éclairante :

Certes, comme le feu d'une petite étincelle devient grand et toujours se renforce, et plus il trouve de bois, plus il est prêt à en brûler, et, sans qu'on y mette de l'eau, pour l'éteindre, seulement en n'y mettant plus de bois, n'ayant plus que consommer, il se consume soi-même et vient sans force aucune et non plus feu : pareillement les tyrans, plus ils pillent, plus ils exigent, plus ils ruinent et détruisent, plus on leur baille, plus on les sert, de tant plus ils se fortifient et deviennent toujours plus forts et plus frais pour anéantir et détruire tout; et si on ne leur baille rien, si on le leur obéit point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nus et défaits et ne sont plus rien<sup>608</sup>.

Or il en va de même pour César. S'il décide de franchir le Rubicon et que son armée ne l'appuie pas dans son entreprise, son action n'aura alors aucun impact historique déterminant. On voit donc que la *reconnaissance* s'avère nécessaire pour qu'un acte individuel puisse avoir un impact historique réel. Kojève considère en effet que « le Désir qui porte sur un autre Désir est nécessairement le Désir de la Reconnaissance, qui – en opposant le Maître à l'Esclave – engendre l'*Histoire* et la meut »<sup>609</sup>. Et il ajoute même que l'histoire dure « tant que s'effectuent les actes humains accomplis en vue de la Reconnaissance sociale »<sup>610</sup>.

Cet exemple pourrait cependant laisser croire que seuls les grands hommes peuvent faire l'histoire, c'est-à-dire poser des actions qui transforment véritablement le monde. Les commentateurs ont d'ailleurs souvent relevé ce trait de la pensée de Hegel où il fait l'apologie des « grands hommes » ou des « héros », ce qui pourrait laisser entendre qu'il considère les actions posées par les simples individus comme insignifiantes. On

---

608. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, GF-Flammarion, 1983, p. 137.

609. Kojève, *op. cit.*, p. 368.

610. *Ibid.*

connaît en effet le mot célèbre de Hegel selon lequel « Il n'est pas de héros pour le valet de chambre; non point, parce que le premier n'est pas un héros, mais parce que le second est... le valet de chambre, auquel le premier a affaire non en tant que héros, mais comme quelqu'un qui mange, boit, s'habille, etc., bref, est pris dans la singularité du besoin et de la représentation »<sup>611</sup>. Dans *La raison dans l'histoire*, Hegel explique cette affirmation en écrivant que « Pour le valet de chambre, les héros n'existent pas [...]. – Les personnages historiques qui sont servis dans les livres d'histoire par de tels valets psychologiques, s'en tirent mal; ils sont nivelés par ces valets et placés sur la même ligne ou plutôt quelques degrés au-dessous de la moralité de ces fins connaisseurs d'hommes »<sup>612</sup>.

Ainsi, bien que Hegel fasse preuve souvent d'une ironie mordante quant à son appréciation des simples individus qui n'occupent pas une part importante dans l'histoire, il ne faudrait pas pour autant en déduire que ceux-ci ne représentent rien à ses yeux ou que, selon lui, les actions de ces hommes n'ont aucune valeur. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel écrit en effet : « Au sommet de toutes les actions, donc aussi des actions historico-mondiales, se tiennent des *individus*, en tant que subjectivités qui effectuent le substantiel »<sup>613</sup>. Or nous avons déjà vu que Hegel accorde une importance considérable au thème de l'action sans qu'il crût nécessaire de faire appel constamment à ces « grands hommes ». Par conséquent, il est possible d'interpréter ce dernier passage cité dans le sens de celui que propose Christophe Bouton lorsqu'il écrit : « Cette phrase suggère [...], sans que cela soit davantage explicité, que la théorie de l'action historico-mondiale n'est bien qu'un cas particulier, certes exemplaire, de la théorie de l'action en général. Ce qui est vrai de l'action de n'importe quel individu est *a fortiori* vrai pour les individus acteurs de l'histoire mondiale »<sup>614</sup>.

Cela étant, on comprend mieux maintenant en quoi, selon Kojève, le temps historique chez Hegel se caractérise par le primat de l'avenir ou, plus précisément, s'engendre dans l'avenir et va vers le présent en passant par le passé. Kojève précise en effet que si on se rapporte seulement à l'avenir, on ne désire rien, puisque l'avenir n'est pas encore. De la même manière, si on se rapporte seulement au présent, on ne désire rien

---

611. Hegel, *Phén.*, p. 438.

612. *Id.*, *RH*, p. 127.

613. *Id.*, *PPD*, § 348, p. 435.

614. Bouton, *op. cit.*, p. 84.

non plus, puisque, ne connaissant nulle autre chose que ce seul présent, on ne peut qu'en être satisfait et, par conséquent, ne rien désirer. Toutefois, si l'on se rapporte à l'avenir en passant par le passé, on peut vouloir nier cette réalité passée pour la remplacer par une autre réalité qui ne pourra toutefois se réaliser que dans l'avenir : « Le Désir déterminé par l'*Avenir* n'apparaît, dans le *Présent*, comme une réalité [...] qu'à condition d'avoir nié un réel, c'est-à-dire un *Passé*. [...] Donc, d'une manière générale : le mouvement *historique* naît de l'*Avenir* et passe par le *Passé* pour se réaliser dans le *Présent* ou en tant que *Présent* temporel. Le Temps qu'a en vue Hegel est donc le temps humain ou historique : c'est le Temps de l'Action consciente et volontaire qui réalise dans le *présent* un Projet pour l'avenir, lequel Projet est formé à partir de la connaissance du passé »<sup>615</sup>.

#### 8.5 La vérité et le primat du passé

Si, comme l'écrit Kojève, le temps humain ou historique, c'est-à-dire le temps de l'action consciente et volontaire, réalise dans le *présent* un projet pour l'*avenir*, ce projet, précise l'auteur, ne peut être formé qu'à « partir de la connaissance du passé ». Est-ce à dire que si le temps de la *liberté* se caractérise par le primat de l'*avenir*, le temps de la connaissance, c'est-à-dire de la *vérité*, se caractérise, de son côté, par le primat du *passé*? Bien que Kojève ne réponde pas explicitement à cette question, la lecture des textes de Hegel nous permet de croire qu'elle s'avère pertinente pour notre propos. Dans de nombreux passages, Hegel s'interroge en effet sur les rapports que la connaissance ou la vérité entretiennent avec le passé, le présent et l'avenir. Mais il y a lieu de préciser au préalable de quelle vérité il s'agit. Si le temps qui se caractérise par le primat de l'avenir est celui de la liberté, ce temps est, par conséquent, essentiellement celui de l'homme. Par suite, il n'y a pas lieu de s'interroger sur le rapport que le temps entretient avec toute vérité, mais seulement sur celui que le temps entretient avec la vérité de l'homme, puisque c'est de cette vérité dont il est question.

Nous avons d'ailleurs déjà vu, dans le chapitre V de la *Phénoménologie de l'esprit*, que Hegel prend bien soin de distinguer la vérité des *objets de la nature* de la vérité de l'*homme* qui, selon lui, commandent deux lectures différentes. Lorsque la

---

615. Kojève, *op. cit.*, p. 368-369.

raison, certaine d'être l'effectivité, c'est-à-dire certaine d'avoir de la présence dans le monde, se cherche elle-même dans la nature, elle découvre en effet d'abord non plus seulement le *ceci*, le simple être de la chose, mais le caractère *rationnel* de la nature qui se traduit essentiellement par des *lois* régissant les phénomènes. Toutefois, lorsque la conscience tourne son regard vers elle-même, elle ne se découvre plus seulement comme raison théorique, c'est-à-dire connaissante, mais aussi comme raison pratique, c'est-à-dire agissante. La vérité de l'homme, qui est à la fois raison théorique et raison pratique, ne peut donc plus seulement être découverte à partir de l'*observation*, voire de la *contemplation*, mais exige au contraire une connaissance plus concrète, c'est-à-dire qui tienne compte de cette double qualité de l'homme. C'est pourquoi, écrit Hegel, « la connaissance de l'esprit [...] est la plus haute et la plus difficile »<sup>616</sup>.

C'est en raison d'une telle confusion entre la vérité à l'égard de la nature et la vérité à l'égard de l'homme qu'on a voulu faire de la philosophie de Hegel une philosophie déterministe, une philosophie qui prétendrait avoir découvert les lois de l'histoire permettant ainsi de prévoir le déroulement nécessaire des événements à venir. Dans certaines dérives scientistes du matérialisme historique, lui-même issu d'une interprétation erronée de la philosophie de Hegel, on insiste en effet sur le caractère prétendument nécessaire du système hégélien. Gustave Wetter remarque en effet à ce propos : « C'est dans ce cadre également, que dans plusieurs exposés du matérialisme dialectique soviétique on traitait le problème de la liberté. Engels était d'accord avec Hegel pour qui la liberté signifiait la "compréhension de la nécessité". "La liberté ne consiste pas dans l'indépendance rêvée à l'égard des lois naturelles, mais dans la connaissance de ces lois et la possibilité ainsi donnée de les faire agir méthodiquement en vue de buts déterminés". "C'est pourquoi la liberté du vouloir ne signifie rien d'autre que la faculté de pouvoir décider en connaissance de cause" »<sup>617</sup>.

Si le caractère contradictoire d'une telle affirmation apparaît d'emblée, dans la mesure où l'on ne peut affirmer du même souffle que l'homme n'est pas indépendant à l'égard des lois naturelles, mais qu'il peut paradoxalement faire agir ces lois en vue de buts déterminés, il demeure qu'une telle interprétation s'arrête sur un seul moment de la

---

616. Hegel, *Enc.*, III, § 377.

617. Gustave Wetter, *Le matérialisme dialectique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 408.

logique hégélienne et ne prend pas en considération la suite de son développement. Gwendoline Jarczyk est tout à fait claire à ce propos : « L'on a coutume [...] de reprocher à Hegel d'avoir mesuré sa conception de la liberté à l'aune d'une nécessité omniprésente qui serait en fait la pierre de touche, si l'on peut dire, de son impossibilité concrète, quelque chose comme son extinction/éviction. [...] Mais il importe aussitôt de mentionner la thèse capitale selon laquelle, pour lui, *la liberté est la vérité de la nécessité* [...]. Le renversement de la problématique est clair : l'ultime de la nécessité n'est pas d'étouffer la liberté, ce n'est pas la liberté qui s'éteindrait dans la nécessité, mais c'est la nécessité qui, comme telle, s'ouvre à la liberté et s'épanouit en elle »<sup>618</sup>.

De telles interprétations contradictoires peuvent toutefois s'expliquer par la difficulté inhérente au rapport entre la philosophie hégélienne de la nature et sa philosophie de la liberté. On se rappelle en effet, pour reprendre les mots de Bernard Mabile, que « la volonté chez Hegel n'a rien d'éthéré, mais s'enracine dans les puissances organiques des pulsions et des tendances »<sup>619</sup>. Ainsi, dans la mesure où la liberté chez Hegel plonge ses racines dans la nature et qu'il n'existe, par conséquent, aucun dualisme strict entre l'âme et le corps, on pourrait être amené à insister ou bien sur l'enracinement de la liberté dans la nature ou bien sur la nature qui s'ouvre à la liberté, selon le moment où l'on se situe au sein du système hégélien. Selon Bernard Bourgeois en effet, « La spéculation hégélienne a été l'objet, dès son triomphe [...], de deux attaques menées, l'une par un hégélianisme qui ne se voulait pas de droite, l'autre par ce qu'on pourrait appeler une droite non hégélienne. Deux figures les illustrent : Feuerbach pour la première, Kierkegaard pour la seconde »<sup>620</sup>. L'essentiel des deux positions est résumé de la manière suivante : « la spéculation hégélienne oublie l'objet ou l'expérience [Feuerbach] – elle oublie le sujet ou l'existence [Kierkegaard]; elle est trop subjective, et elle est trop objective »<sup>621</sup>. Toutefois, comme le remarque encore l'auteur, le système de Hegel pris dans son ensemble ne saurait autoriser une telle alternative :

---

618. Jarczyk, *op. cit.*, p. 10.

619. Mabile, *op. cit.*, p. 123.

620. Bernard Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 87.

621. *Ibid.*, p. 88-89.

D'une part, la spéculation hégélienne s'*enracine* dans la visée [...] du *ceci* sensible, pour être, en tout son discours, l'explicitation des réquisits de l'affirmation originelle : « c'est », « il y a ». D'autre part, elle s'*achève* dans « l'affirmation *active*, l'engendrement et la jouissance de soi » de l'esprit absolu [...], comme la liberté ou l'activité absolue de créer la nature. [...] Ainsi, les deux grands absents prétendus de la spéculation hégélienne se révèlent bien plutôt encadrer comme son *alpha* et son *oméga* [...]. Le sens devenant du Système, c'est le *ceci* sensible qui devient la liberté; le sens devenu du Système, c'est la liberté qui crée le *ceci* sensible »<sup>622</sup>.

Cela étant, il demeure néanmoins que qualifier de « déterministe » la philosophie hégélienne de la liberté ou de l'histoire serait un contresens majeur. Selon Bernard Mabille, cette qualification est illégitime pour plusieurs raisons : « D'abord, parce que le déterminisme est réservé par Hegel à la nature. Ensuite, parce que si le déterminisme était strict et l'intelligibilité totale, il y aurait capacité de prévisions; or Hegel ne cesse de dire non seulement que le détail des événements historiques est imprévisible, mais qu'il faut abandonner à la contingence la considération – ne serait-ce qu'au présent – des faits et des individus dans leur stricte particularité »<sup>623</sup>. Ces deux arguments, on le voit, s'appellent l'un, l'autre. Dans la mesure en effet où l'esprit libre prend graduellement ses distances à l'égard de la nature, il s'affranchit progressivement du même coup des diverses influences que la nature exerce sur lui et devient, par conséquent, de moins en moins prévisible. Bernard Bourgeois remarque par exemple : « L'"esprit-nature" qu'est l'âme humaine diffère bien radicalement de la nature-esprit qu'est l'âme animale »<sup>624</sup>. Et il ajoute aussitôt :

C'est la raison pour laquelle l'âme humaine échappe au destin de l'âme animale, celui d'être en elle-même soumise, en son intériorité, à cette extériorité même dont elle est la négation immanente en tant qu'elle l'intériorise en elle-même. Le fait que les animaux, à la différence de l'homme, soient *déterminés* par les variations naturelles, par exemple climatiques, témoigne de l'emprise que les puissances naturelles conservent sur l'âme qui les a pourtant en partie, mais en partie seulement, intégrées et idéalisées dans elle-même. [...] Tout au contraire, si l'âme humaine est bien différenciée *dans* elle-même, elle n'est pas, de ce fait, différenciée *d'*elle-même. Elle est, assurément, différenciée dans elle-même, et d'abord selon des différences originellement naturelles, intériorisant les déterminations universelles de la nature : cosmiques, sidérales, telluriques, météorologiques, climatiques, de même ses déterminations particulières : géographiques, voire ses déterminations singulières : récapitulation organique de toute la nature dans cette âme, qui se présente alors comme « naturel », « tempérament », « caractère ». Cependant, de telles différences dans l'âme

622. *Ibid.*, p. 87. Cf. *Enc.*, III, § 577.

623. Mabille, *op. cit.*, p. 151.

624. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit*, p. 21.

humaine, tout au plus la *conditionnent*, sans le moins du monde la *déterminer* ou limiter à elles<sup>625</sup>.

Puisque l'esprit-nature qu'est l'âme humaine échappe aux diverses influences que la nature exerce sur lui, il ne saurait donc être possible de prévoir le déroulement des événements à venir, particulièrement lorsque ces événements sont le produit de la liberté humaine. La critique de cette superstition qu'est, selon Hegel, la voyance est pour lui l'occasion d'affirmer cette impossibilité :

Intéressante [...] est la question [de savoir] si l'homme a aussi le pouvoir de savoir clairement ce qui est séparé de lui par le temps *à venir*. À cette question, nous avons à répondre ce qui suit [...]: [...] la conscience représentative se trompe [...] en s'imaginant qu'un savoir du *futur* parfaitement sûr et déterminé suivant l'entendement est quelque chose de très élevé, et que l'on a à s'enquérir de motifs de consolation pour la privation d'un tel savoir. Il faut, bien plutôt, dire, à l'inverse, que ce serait ennuyeux à désespérer, que de savoir par avance ses destinées d'une façon complètement déterminée et de les vivre ensuite, successivement, en leur totalité sans exception. Mais un savoir par avance de *ce* genre fait partie des impossibilités; car ce qui n'est d'abord qu'un *futur*, donc quelque chose qui est simplement *en soi*, cela ne peut absolument pas devenir un ob-jet de la *conscience percevante, d'entendement*, puisque seul l'*existant*, ce qui a accédé à la *singularité* d'un être *sensiblement présent*, est perçu<sup>626</sup>.

Or Hegel ajoute encore une remarque qui achève de disqualifier l'attribution de « déterminisme » à la philosophie de Hegel : « Jamais, le temps n'est indiqué de façon exacte par les clairvoyants, [et,] bien plutôt, le plus souvent, les énonciations de tels hommes relatives à l'avenir sont confondues; *surtout lorsque ces visions ont pour contenu des événements qui dépendent de la volonté libre d'autres personnes* »<sup>627</sup>.

Il ne saurait donc être légitime, considérant ces derniers développements, d'affirmer que le temps de la vérité de l'homme se caractérise, chez Hegel, par le primat de l'avenir. Ce primat serait-il alors celui du passé? À la différence de l'avenir, le passé peut en effet accéder à la représentation, puisque l'intuition y trouve un donné déjà là. L'intuition commence certes avec la sensation, c'est-à-dire avec l'attention qui, comme l'avait remarqué Augustin, porte sur le présent, mais, lorsque l'intuition s'élève à la représentation, celle-ci laisse l'objet tel qu'il était en lui-même dans le passé tout en le

625. *Ibid.*

626. Hegel, *Enc.*, III, Add. § 406, p. 478-479.

627. *Ibid.*, Add. § 406, p. 479. C'est nous qui soulignons.

conservant dans son esprit, c'est-à-dire dans le présent. Cette opération est rendue nécessaire par le caractère évanescent des objets, c'est-à-dire, en définitive, par le devenir. On se souvient en effet que, pour Hegel, l'être et le néant ne sont que des abstractions vides : seule la pensée du devenir, c'est-à-dire la pensée du renversement du néant en l'être qu'est le *naître* et le renversement de l'être en néant qu'est le *disparaître*, est une pensée concrète. Toutefois, dans la mesure où le devenir est ainsi ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est, celui-ci doit être fixé en l'un de ses moments, à savoir l'être-là ou l'être-devenu. Se découvrant ainsi comme fini, l'être-là ne cesse pas pour autant de varier, mais il est alors possible de découvrir un élément qui demeure au sein de ce devenir de l'être-là et cet élément est l'essence. À ce propos, Hegel apporte ici une précision importante :

Pour ce qui concerne maintenant la signification que la catégorie de l'essence a par ailleurs et l'emploi qui est fait d'elle, on peut ici tout d'abord rappeler comment nous nous servons en allemand, avec l'auxiliaire « *sein* » [« *être* »], pour désigner le passé, du terme « *Wesen* » [« *essence* »], en tant que nous désignons l'être passé comme « *gewesen* » [« *ayant été* »]. Cette bizarrerie dans l'usage de la langue est fondée dans une intuition juste du rapport de l'être à l'essence, pour autant que nous pouvons assurément considérer l'essence comme l'être passé, à propos de quoi il y a encore seulement à remarquer que ce qui est passé n'est pas pour autant nié de façon abstraite, mais seulement dépassé et donc en même temps conservé. Lorsque nous disons, par exemple, que César a *été* en Gaule, par là c'est seulement l'immédiateté de ce qui est énoncé ici de César, qui est niée, mais non pas son séjour en Gaule en général, car c'est même précisément celui-ci qui forme le contenu de cette énonciation, lequel contenu, cependant, est représenté ici comme dépassé<sup>628</sup>.

Par cette précision, Hegel retrouve ici Aristote. Dans le second chapitre, consacré au mouvement et à la contingence chez les Grecs, nous avons noté en effet l'usage de l'imparfait dans la formule désignant, chez Aristote, la quiddité (τί ἢν εἶναι) et qui devait, par conséquent, être traduite, selon de nombreux commentateurs, non par « ce que c'est qu'être », mais plutôt par « ce que c'était qu'être ». Nous avons aussi noté au passage l'interprétation de cette formule par Pierre Aubenque qui exprime, selon lui, un vieil adage de la sagesse grecque, selon lequel « on ne peut porter un jugement sur la vie

---

628. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 112, p. 547-548.

d'un homme tant qu'il n'est pas mort »<sup>629</sup>, puisque « L'essence d'une chose ne consiste pas dans ses possibilités, mais dans sa réalité qui ne se dévoile qu'au passé »<sup>630</sup>.

Or il semble bien que l'on puisse interpréter cette précision de Hegel dans un sens similaire à celui tout juste évoqué. Dans la mesure en effet où la prévision s'avère impossible chez Hegel, puisque l'avenir ne peut être l'objet d'aucune représentation, et que la saisie du présent découvre un être-là, mais dont le propre est de varier en raison de son caractère fini, l'essence ne peut être alors que l'être-passé, puisque seul l'être-passé peut à la fois être l'objet d'une représentation et à la fois ne plus être soumis à la variation. Ce caractère de l'essence, chez Hegel, qui ne peut être découvert que rétrospectivement est d'ailleurs bien rendu par Jacques D'Hondt lorsqu'il écrit : « la dialectique donne l'espoir d'une prévision partielle, et, du moins, négative, puisqu'elle montre, dans l'état présent des choses, le contraire (abstrait) de l'état qui suivra, puisqu'elle y discerne les forces souterraines qui le minent et vont en surgir. Il n'en est pas moins vrai que Hegel, pour l'essentiel, n'accorde au dépassement qu'une valeur explicative après coup. Il permet de mieux comprendre comment se sont produits les événements échus »<sup>631</sup>.

Il y a lieu de préciser toutefois que l'être-passé qu'est l'essence n'est pas seulement dépassé, c'est-à-dire laissé dans le passé, mais aussi conservé, c'est-à-dire gardé dans l'esprit au présent. Il se produit donc, d'une certaine manière, dans la saisie de l'essence, une dialectique du passé et du présent qui se manifeste d'ailleurs à travers la dialectique de l'intuition et de la représentation. L'intuition commence en effet avec la sensation qui se manifeste au sein des trois sphères de l'esprit subjectif : l'âme, la conscience et l'esprit. Or au sein de la première de ces trois sphères – l'âme –, « La *simple sensation*, écrit Hegel, n'a affaire [...] qu'avec ce qui est *singulier* et *contingent*, avec ce qui est *immédiatement donné* et *présent*; et ce contenu apparaît à l'âme sentante comme sa *propre* effectivité concrète »<sup>632</sup>. Dans la sphère de l'âme, la sensation n'a en effet affaire qu'au présent, puisque, comme l'écrit Hegel, « Le contenu du sentir est [...] *borné* et *passager*, parce qu'il appartient à l'être naturel, immédiat, donc à l'être qualitatif et

---

629. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 468.

630. *Ibid.*

631. Jacques D'Hondt, *Hegel, sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris, PUF, 1975, p. 47.

632. Hegel, *Enc.*, III, Add. § 402, p. 462.

fini »<sup>633</sup>. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, par exemple, on remarque en effet que la certitude sensible a affaire non seulement au « Maintenant », mais que ce « Maintenant » se présente sous la forme d'un être changeant, interdisant par là de faire reposer la vérité sur cette seule certitude sensible : « À la question : *qu'est-ce que le Maintenant?* Répondons donc, par exemple : le maintenant, c'est la nuit. Un seul et simple essai suffira pour mettre à l'épreuve la vérité de cette certitude sensible. Nous inscrivons cette vérité quelque part [...]. Et si nous revoyons *maintenant, ce midi*, la vérité inscrite, nous serons bien obligés de dire qu'elle est devenue vide et sans saveur »<sup>634</sup>.

Dans la sphère de la conscience, la sensation se sépare toutefois progressivement de ce contenu au sein duquel, dans la sphère précédente, l'âme était immergée tout entière. Mais ce n'est que dans la sphère de l'esprit que la sensation se libère véritablement de ce présent ponctuel. Alors que, dans la sphère de la conscience, le contenu de la sensation était mis à distance du sujet, dans la sphère de l'esprit, la conscience replonge à nouveau dans le contenu de la sensation, d'abord sous la forme de l'attention. Sous cette forme, la conscience a affaire encore surtout au présent, puisque, comme l'avait remarqué Augustin, l'attention se distingue du souvenir et de l'attente en ce qu'elle consiste en une « une attention présente des choses présentes »<sup>635</sup>. Mais cette attention au présent ne constitue que la condition préalable du passage au moment suivant qu'est l'intuition. Dans la mesure en effet où l'intuition est définie par Hegel comme « l'acte de *s'abandonner à la Chose* »<sup>636</sup>, cet abandon, cette immersion dans l'objet présent où prédomine « l'unité du subjectif et de l'objectif »<sup>637</sup> s'avère nécessaire au développement ultérieur de la différence entre le subjectif et l'objectif qui sera précisément le travail de l'intuition. C'est pourquoi Hegel considère que, sans l'attention, : « aucune appréhension de l'objet n'est possible; ce n'est que par elle que l'esprit est présent dans la Chose, qu'il reçoit – il est vrai, non pas encore comme une *connaissance* [...] – mais, cependant, une *notion* de la Chose. L'attention constitue donc le commencement de la culture »<sup>638</sup>.

---

633. *Ibid.*, § 400, p. 195.

634. *Id.*, *Phén.*, p. 93-94.

635. Augustin, *Conf.*, XI, XX.

636. Hegel, *Enc.*, III, Add. § 448, p. 547.

637. *Ibid.*

638. *Ibid.*, Add. § 448, p. 547-548.

L'intuition consiste donc, selon Hegel, en « une transformation du senti en un objet présent hors de nous »<sup>639</sup>. Ce faisant, « Les sensations sont ainsi, moyennant l'intuition, posées spatialement et temporellement »<sup>640</sup>. Qu'est-ce à dire? Hegel précise que « le senti, en devenant un objet extérieur à l'intériorité de l'esprit, reçoit la forme de quelque chose d'extérieur à soi-même »<sup>641</sup>. Or cette forme, c'est précisément celle de l'espace et du temps. Dans l'intuition, la sensation n'a affaire plus seulement au senti, c'est-à-dire à un contenu appréhendé seulement au présent par la sensation, mais à un objet extérieur à cette sensation qui se déploie dans l'espace et dans le temps. Selon Hegel, « l'esprit intuitionnant accorde aux déterminations de la sensation l'honneur de leur donner la forme abstraite de l'espace et du temps, et, par là, d'en faire des objets proprement dits »<sup>642</sup>. Hegel se réfère ici évidemment à Kant pour qui l'espace et le temps sont « des formes pures de toute intuition sensible »<sup>643</sup>, mais, contrairement à ce dernier, Hegel se garde bien d'en faire des formes seulement subjectives : « Mais si nous avons dit que le senti recevait de l'esprit intuitionnant la forme du spatial et du temporel, cette proposition ne peut être entendue comme si espace et temps étaient *seulement* des formes *subjectives*. C'est à de telles formes que Kant a voulu réduire l'espace et le temps. Les choses sont pourtant, en vérité, *elles-mêmes* spatiales et temporelles »<sup>644</sup>.

Si l'intuition saisit les objets dans leur déploiement spatial et temporel, c'est donc dire qu'elle saisit ces objets non dans leur singularité, mais dans leur totalité. À la différence de la sensation qui, dans la sphère de la conscience, « se rapporte à la singularité immédiate, se dispersant en divers côtés, de l'objet »<sup>645</sup>, l'intuition est au contraire « une conscience *remplie* de la *raison*, et dont l'objet a la détermination d'être quelque chose de rationnel, par conséquent, non pas quelque chose de *singulier* écartelé en divers côtés, mais une *totalité*, une *plénitude soudée en elle-même*, de déterminations »<sup>646</sup>. Ce faisant, l'intuition saisit « la *substance compacte* de l'objet »<sup>647</sup>.

---

639. *Ibid.*, p. 549.

640. *Ibid.*

641. *Ibid.*

642. *Ibid.*, p. 550.

643. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 66.

644. Hegel, *Enc.*, III, Add. § 448, p. 549.

645. *Ibid.*, Add. § 449, p. 550.

646. *Ibid.*, p. 550-551.

647. *Ibid.*, p. 551.

On se souvient en effet que Hegel, dans la *Science de la logique*, définit la substance comme « *relation à soi-même* »<sup>648</sup>. Or c'est précisément parce que l'intuition saisit l'objet dans sa totalité, c'est-à-dire comme un tout dont les différentes parties ne sont plus considérées isolément, mais plutôt dans une « *relation à soi-même* », que l'intuition peut saisir la substance de l'objet. Un exemple proposé par Hegel rend d'ailleurs bien compte de ce déploiement des objets dans l'espace et dans le temps et de la nécessité, pour l'intuition, de considérer ces objets dans leur totalité et non dans leur singularité : « Un historien de grand talent, par exemple, a devant lui dans une intuition vivante le *tout* des situations et des événements qu'il a à décrire; celui qui, par contre, ne possède aucun talent pour l'exposition de l'histoire, celui-là s'arrête aux singularités et, pour elles, perd de vue le substantiel »<sup>649</sup>.

Hegel précise toutefois que « dans l'intuition, prédomine l'objectivité du contenu. C'est seulement quand je fais la réflexion que c'est moi qui ai l'intuition, et seulement alors, que j'accède au point de vue de la représentation »<sup>650</sup>. Or cette appropriation de l'intuition par l'esprit s'opère d'abord par l'activité de l'*Erinnerung*, que l'on peut traduire par *rappel en et à soi* (Bourgeois) ou *souvenir* (Jarczyk et Labarrière). Alors que dans la sensation prédomine le *présent*, puisque son contenu est changeant et que dans l'intuition prédomine le *passé*, puisque son contenu est posé à l'extérieur de l'esprit sous la forme de la spatialité et de la temporalité, dans la représentation prédomine le *passé au présent*, puisque l'*Erinnerung* consiste précisément à rappeler ce passé dans le présent de l'esprit. Hegel décrit en effet l'activité de l'*Erinnerung* essentiellement sous la forme de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire à la fois comme *négation*, *dépassement* et *conservation* :

L'esprit pose l'intuition comme la *sienna*, la pénètre, en fait quelque chose d'*intérieur*, se rappelle en et à lui-même dans elle, devient *présent* à lui-même en elle, et, par là, *libre*. Moyennant cet aller-dans-soi, l'intelligence s'élève au degré de la *représentation*. L'esprit qui se représente à l'intuition; celle-ci est, en lui, [comme nous disons :] *aufgehoben* [*supprimée en étant conservée*], non pas *disparue*, non pas quelque chose de *simplement passé*. Lorsqu'il est question d'une intuition supprimée-conservée en représentation, la

---

648. *Id.*, *Sc. log.*, I, 2, p. 267.

649. *Id.*, *Enc.*, III, Add. § 449, p. 551.

650. *Ibid.*, p. 550.

langue aussi dit donc de façon tout à fait juste : « j'ai vu cela ». Par là, on n'exprime pas un simple être-passé, mais, bien plutôt, en même temps l'être-présent<sup>651</sup>.

Cette triple fonction de l'*Erinnerung*, rendue possible par l'*Aufhebung*, permet donc d'articuler l'histoire en tant que théorique et l'histoire en tant que pratique, c'est-à-dire l'histoire orientée vers le passé et l'histoire orientée vers l'avenir. Dans la mesure en effet où l'*Erinnerung* consiste en une *négation* de ce qu'il y a d'inessentiel dans le passé et en une *conservation* de ce qu'il y a seulement d'essentiel dans ce passé, l'esprit peut alors *dépasser* ce passé et ne retenir que ce qui lui sera utile pour créer un avenir correspondant à ses propres exigences.

Dans les dernières pages de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel présente le passé qu'est l'histoire d'abord comme un « mouvement paresseux et une indolente succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune est pourvue de la richesse complète de l'esprit et ne se meut précisément de si indolente façon que parce que le Soi-même doit pénétrer et digérer toute cette richesse de sa substance »<sup>652</sup>. Or lorsque le Soi-même pénètre et digère toute cette richesse de sa substance, « il quitte son existence et lègue sa figure au souvenir »<sup>653</sup>, c'est-à-dire qu'il quitte le présent ponctuel au sein duquel il est enraciné afin de s'extérioriser dans le temps. On pourrait croire alors que le Soi-même, en s'extériorisant de la sorte dans le temps, est disparu dans le passé, mais il n'en est rien, puisque « son existence disparue est conservée »<sup>654</sup> dans « la nuit de sa conscience de soi »<sup>655</sup>, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Christophe Bouton, dans « une région nouvelle où [les événements passés] ont droit à une seconde existence, un royaume des ombres ».

L'esprit peut dès lors abandonner à cette « nuit de la conscience de soi » ce qu'il y a d'inessentiel et y puiser seulement ce qu'il y a d'essentiel, afin de prendre un nouveau départ. De la sorte, l'esprit peut donc se libérer de son passé, sans pour autant se l'aliéner : « ce qu'il y avait antérieurement, mais nouvellement né du savoir – est la nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit, en laquelle il

---

651. *Ibid.*, Add. § 450, p. 552.

652. *Id.*, *Phén.*, p. 523.

653. *Ibid.*

654. *Ibid.*

655. *Ibid.*

doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiateté, puis, partant d'elle, s'élever et devenir grand, comme si tout ce qui précède était perdu pour lui, comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits d'avant »<sup>656</sup>. Cette précision est ici importante. L'esprit peut en effet faire « *comme si* tout ce qui précède était perdu pour lui, *comme s'il* n'avait rien appris de l'expérience des esprits d'avant », car ajoute Hegel, « le *souvenir*, en ce qu'il est *intériorisation*, a conservé cette expérience [...]. Si donc cet esprit reprend au commencement son éducation et sa culture en semblant ne partir que de lui-même, c'est en même temps à un degré supérieur qu'il commence »<sup>657</sup>. L'expérience des esprits d'avant n'est donc jamais véritablement perdue, puisque cette expérience a été conservée et consignée dans des œuvres fondamentales. Dans *La raison dans l'histoire*, Hegel écrit en effet que « chaque peuple a son livre fondamental : la Bible, Homère, etc. »<sup>658</sup>.

On comprend dès lors pourquoi Hegel se réfère constamment, dans toute son œuvre, non seulement à des livres fondamentaux, mais aussi à toutes les autres formes d'expression de la culture : musique, sculpture, peinture, architecture, etc. Toutes ces formes d'expression de la culture permettent à l'individu de ne pas repartir de zéro, lui permettent de bénéficier de l'expérience des esprits d'avant qui, au cours du temps, se sont transmis cet héritage : « Le royaume des esprits [...] constitue une succession dans laquelle un esprit a pris le relais de l'autre et où chacun a pris en charge du précédent le royaume du monde »<sup>659</sup>. Certes, l'individu doit intérioriser cet héritage par le biais de l'éducation, ce qui exige un certain travail, mais dans la mesure où ce travail a déjà été accompli par d'autres esprits avant lui, l'effort est moindre que s'il avait à recommencer depuis le début : « L'individu dont la substance est l'esprit de niveau supérieur parcourt tout ce passé à la façon dont celui qui entreprend une science supérieure parcourt les connaissances préparatoires qu'il a depuis longtemps en lui-même pour se rendre présent leur contenu; il rappelle son [leur] souvenir, sans s'y intéresser ni s'y arrêter. C'est ainsi que tout individu singulier parcourt aussi les différents degrés de culture de l'esprit

---

656. *Ibid.*, p. 523-524.

657. *Ibid.*

658. *Id.*, *RH*, p. 39, n. 1.

659. *Id.*, *Phén.*, p. 524.

universel, mais comme autant de figures déjà déposées par l'esprit, comme des étapes d'un chemin déjà frayé et aplani »<sup>660</sup>.

Il demeure néanmoins qu'au sein de toutes ces formes d'expression culturelle, l'histoire occupe une position privilégiée parce que, s'intéressant particulièrement au passé, elle s'intéresse du même coup à la source commune au sein de laquelle toutes ces formes d'expression culturelle doivent puiser. D'une certaine manière, on pourrait dire que tous les artistes, tous les écrivains dignes de ce nom, sont, à des degrés divers, des historiens, puisque, tout comme l'artiste et l'écrivain, l'historien « compose en un tout ce qui appartient au passé, ce qui s'est éparpillé dans le souvenir subjectif et contingent [...]; il le dépose dans le temple de Mnémosyne et lui confère une durée immortelle »<sup>661</sup>. Plus précisément, l'histoire et ces autres disciplines ont un rapport au passé dans la mesure où elles se manifestent par des représentations. Nous savons maintenant en effet que l'esprit s'élève au degré de la représentation, lorsque l'intuition « est, en lui, [...] *aufgehoben* [*supprimée en étant conservée*], non pas *disparue*, non pas quelque chose de *simplement passé* »<sup>662</sup>. Toutefois, la représentation n'est pas encore de l'ordre de la vérité : celle-ci n'arrive à atteindre que la justesse ou l'exactitude. On se souvient en effet que l'exactitude, selon Hegel, « concerne [...] seulement l'accord formel de notre représentation avec son contenu [...]. Au contraire, la vérité consiste dans l'accord de l'objet avec lui-même, c'est-à-dire avec son concept »<sup>663</sup>. Pour accéder à la vérité, la représentation doit donc s'élever au niveau de la pensée.

---

660. *Ibid.*, p. 45.

661. *Id.*, *RH*, p. 24.

662. *Id.*, *Enc.*, III, Add. § 450, p. 552.

663. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 172, p. 597.

## 8.6 Le problème de l'histoire de la philosophie : le temps et l'éternité

Or qu'en est-il du rapport de la vérité et de la pensée avec le temps? Celles-ci peuvent-elle être considérées, de même que la représentation et l'exactitude, comme une conservation du passé au présent? Dans *La raison dans l'histoire*, Hegel esquisse une réponse en écartant non seulement tout rapport de la vérité à l'avenir, c'est-à-dire la possibilité de la prévision, mais en écartant par surcroît tout rapport de la vérité au passé : « Or, comme pays de l'avenir [l'Amérique], elle ne nous intéresse pas. La philosophie ne s'occupe pas de prophéties. Sous le rapport de l'histoire, nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais, en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui devra être, mais de ce qui est et de ce qui est éternellement : il s'agit de la raison, et avec elle nous avons assez de travail »<sup>664</sup>. Si, donc, sous le rapport de l'*histoire*, nous avons affaire, selon Hegel, seulement à *ce qui a été et à ce qui est*, c'est-à-dire à des *représentations* qui, on le sait, ne peuvent nous faire accéder qu'à l'*exactitude*, en *philosophie*, nous avons affaire non seulement à *ce qui est*, mais à *ce qui est éternellement*, c'est-à-dire, en définitive, à la *pensée* et à la *vérité*. La vérité n'est donc pas un objet pour l'histoire, qui ne peut accéder qu'à des représentations, mais bien plutôt pour la philosophie, qui, seule, peut accéder à la pensée.

Mais comment se fait-il alors que la philosophie ait une histoire? Puisque l'*histoire*, selon Hegel, est de l'ordre de la représentation et de l'exactitude et que la *philosophie* est de l'ordre de la pensée et de la vérité, comment l'histoire de la philosophie est-elle possible? Hegel remarque en effet que l'*histoire de la philosophie* elle-même semble contenir une contradiction dans la mesure où l'histoire s'intéresse à ce qui a été et à ce qui est et que la philosophie s'intéresse au contraire à ce qui est éternellement :

L'idée qui peut tout d'abord se présenter à nous à propos d'une histoire de la philosophie, c'est que cet objet renferme une contradiction intérieure immédiate. Car la philosophie se propose de connaître l'impérissable, l'éternel, ce qui est en soi et pour soi; sa fin est la vérité. Mais l'histoire raconte ce qui a été à une époque, mais qui a disparu à une autre, écarté par autre chose. Si nous partons de là que la vérité est éternelle, elle ne rentre pas dans la sphère de ce qui passe et n'a pas d'histoire. Or, si elle a une histoire et si l'histoire

---

664. *Id.*, *RH*, p. 242.

consiste seulement en une série de formes évanouies de la connaissance, on ne peut trouver chez elle la vérité, parce que la vérité n'est pas au passé<sup>665</sup>.

Or cette contradiction apparaît d'autant plus évidente que la philosophie vise à connaître la vérité, mais paradoxalement, celle-ci se présente sous la forme d'une succession de philosophies qui se contredisent les unes, les autres dans l'histoire, car chaque philosophie de l'histoire prétend réfuter la précédente : « c'est un fait bien établi qu'il y a et qu'il y a eu diverses philosophies. Cependant, *la vérité est une*; l'instinct de la raison a ce sentiment ou cette foi invincible. *Une seule* philosophie peut donc être vraie. Or, comme les philosophies sont diverses, on en conclut que les autres sont nécessairement *erronées*; mais chacune assure, établit, prouve qu'elle est cette philosophie unique »<sup>666</sup>.

Considérer ainsi l'histoire de la philosophie revient toutefois, selon Hegel, à considérer celle-ci comme une « une galerie d'opinions »<sup>667</sup>. C'est là, écrit Hegel, la conception habituelle ou commune de l'histoire de la philosophie : « Nous rencontrons [...] aussitôt la conception habituelle de l'histoire de la philosophie, à savoir qu'elle doit détailler la collection des opinions philosophiques comme elles se sont produites et présentées dans la suite des temps »<sup>668</sup>. Or l'opinion et la philosophie ne font pas bon ménage. Réduire ainsi l'histoire de la philosophie à une « collection des opinions philosophiques » renferme une contradiction, puisque la philosophie n'est pas de l'ordre de l'opinion et une opinion ne peut, par conséquent, être qualifiée de philosophique : « Une opinion est une représentation *subjective*, une idée quelconque, fantaisiste, que je conçois ainsi et qu'un autre peut concevoir autrement. Une opinion est *mienne*; ce n'est pas une idée en soi générale, existant en soi et pour soi. Or la philosophie ne renferme pas des opinions; il n'existe pas d'opinions philosophiques. Un homme, serait-il même un historien de la philosophie, trahit aussitôt un défaut de culture élémentaire quand il parle d'opinions philosophiques »<sup>669</sup>.

---

665. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I : *Système et histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 27-28. Toutes les citations seront tirées du premier tome de cette édition. Nous abrègerons désormais en *LHP*, suivi de la page.

666. *Ibid.*, p. 42.

667. *Ibid.*

668. *Ibid.*, p. 39-40.

669. *Ibid.*, p. 42.

Présenter ainsi l'histoire de la philosophie comme une galerie ou une collection d'opinions, dont certaines sont qualifiées de vraies et d'autres sont qualifiées de fausses, revient donc, selon Hegel, à traiter l'histoire des diverses philosophies selon une pensée d'entendement, c'est-à-dire comme extérieures les unes aux autres. Cette pensée d'entendement, qui est « un entendement *mort* »<sup>670</sup>, refuse de voir en effet l'universel qui se cache derrière l'évidence de la diversité des philosophies. Un individu qui refuserait de reconnaître l'utilité de la philosophie parce que celle-ci se présente sous la forme d'une succession d'opinions qui se contredisent les unes, les autres peut être comparé, en ce sens, écrit Hegel, « à un malade pédantesque auquel le médecin conseille de manger du fruit (*Obst*) et auquel on sert des cerises, des prunes ou des raisins; son pédantisme fait qu'il n'en prend point parce qu'aucun de ces fruits n'est du fruit, mais que ce sont des cerises, des prunes ou des raisins »<sup>671</sup>. Si les diverses philosophies peuvent être ainsi comparées à des cerises, des prunes ou des raisins et que, selon cette particularité, elles se distinguent entre elles, celles-ci ont donc toutefois en commun d'être de la philosophie, tout comme des cerises, des prunes ou des raisins demeurent, malgré leurs différences, du fruit : « Ce qu'on pourrait dire au sujet de cette réflexion, ce serait tout d'abord que quelle que soit la diversité des philosophies, elles ont ce trait commun d'être de la philosophie »<sup>672</sup>.

Les diverses philosophies qui composent l'histoire de la philosophie doivent donc être considérées non pas comme s'excluant les unes, les autres, mais plutôt comme des parties d'un même tout. Or ce tout n'est pas quelque chose de statique, de mort, mais bien quelque chose de vivant. C'est d'ailleurs pourquoi Hegel compare l'histoire de la philosophie à la croissance d'une plante, dont les diverses parties se nient les unes, les autres, mais dont la négation d'un moment de sa croissance par le moment suivant est précisément la condition du développement de ce tout qu'est la plante :

La racine, le tronc, les rameaux, les feuilles et les fleurs, tous ces stades diffèrent les uns des autres. Aucune de ces existences n'est l'existence réelle de la plante (elles ne sont que traversées) parce que ce sont des états passagers qui toujours reviennent et dont l'un contredit l'autre. L'une de ces existences de la plante est réfutée par l'autre. Cette

---

670. *Ibid.*, p. 43.

671. *Ibid.*

672. *Ibid.*

réfutation, cette négation des moments l'un par rapport à l'autre doit être remarquée ici; mais nous devons aussi retenir fermement la vitalité une de la plante; cette chose une, simple, se maintient dans tous les états. Toutes ces déterminations, tous ces moments sont absolument nécessaires et ont pour but le fruit, le produit de tous ces moments et le nouveau germe. En résumé, nous sommes en présence d'une seule vitalité (*Lebendigkeit*) enveloppée d'abord, qui passe ensuite à l'être-là et se divise en la diversité des déterminations qui, comme degrés divers, sont nécessaires et forment ensemble de nouveau *un* système. C'est là une image de l'histoire de la philosophie<sup>673</sup>.

Ce n'est donc pas selon l'*entendement* qu'il faut concevoir l'histoire de la philosophie selon Hegel, mais selon la *raison*. Seule la raison permet en effet de concevoir l'histoire de la philosophie, en ses divers moments, comme les parties d'un même tout : « De même que les diverses espèces de fruits sont du fruit, il faut considérer le rapport des diverses philosophies à la philosophie. Parler des nombreuses philosophies signifie qu'elles sont les degrés nécessaires au développement de la raison devenant consciente d'elle-même, de l'Un »<sup>674</sup>. Or que la philosophie soit la raison qui se développe et s'approfondit en un système et que la raison, comme la vérité, soit une, cela ne saurait faire de doute selon Hegel : « Il n'y a qu'une raison [...] La philosophie est la raison qui s'appréhende sous forme de pensée »<sup>675</sup>. Toutefois, la raison n'est pas statique et immédiatement donnée. Elle est certes au cœur du développement de la philosophie, mais elle n'est rien sans ce développement : « La philosophie, c'est la pensée qui s'appréhende; elle est concrète; c'est donc la raison qui s'appréhende. Cette appréhension est une appréhension qui se développe. L'aspect premier de la raison, l'existence de la pensée, est comme le germe, tout à fait simple. Mais cette existence simple est une tendance qui veut se déterminer davantage »<sup>676</sup>.

On comprend donc mieux maintenant pourquoi Hegel considère que « Sous le rapport de l'histoire, nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais, en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui devra être, mais de ce qui est et de ce qui est éternellement : il s'agit de la raison »<sup>677</sup>. La raison, comme le germe dans la plante, est en effet éternellement présente au sein des différentes philosophies dignes de ce nom, mais sous des formes diverses et devant constamment se développer et

---

673. *Ibid.*, p. 129.

674. *Ibid.*, p. 145-146.

675. *Ibid.*, p. 146.

676. *Ibid.*, p. 147.

677. *Id.*, *RH*, p. 242.

s'approfondir. L'histoire de la philosophie ne constitue donc pas une contradiction dans les termes, puisque, lorsqu'elle appréhende son objet selon la raison et non selon l'entendement, elle appréhende un objet qui n'est pas seulement sous le rapport de ce qui a été ou de ce qui est, mais de ce qui est éternellement. De même que l'historien qui s'arrête aux singularités et perd de vue le substantiel n'est pas un historien de talent, l'historien de la philosophie qui se contente de juxtaposer une suite d'opinions extérieures les unes aux autres dans le seul but de faire montre de son érudition, sans voir la raison qui unit les diverses philosophies entre elles n'est pas un véritable historien de la philosophie : « Cette histoire, conçue comme une énumération de beaucoup d'opinions, devient ainsi un objet de vaine curiosité ou, si l'on préfère, un objet d'intérêt pour l'érudition; car l'érudition consiste surtout à connaître une foule de choses inutiles, c'est-à-dire de choses qui en soi n'ont ni valeur, ni intérêt, si ce n'est d'en avoir connaissance »<sup>678</sup>.

Ce n'est donc pas l'histoire de la philosophie qui représente une contradiction dans les termes, mais seulement l'histoire de la philosophie réduite à l'histoire des *opinions philosophiques*, car l'opinion est de l'ordre de la représentation, de l'exactitude et de l'entendement, alors que la véritable philosophie est plutôt de l'ordre de la pensée, de la vérité et de la raison. Cela étant, un problème demeure toutefois non encore résolu. Si la philosophie a une histoire et si cette histoire doit appréhender ce qui a été et ce qui est, comment expliquer alors que la philosophie puisse appréhender la raison qui, selon Hegel, n'a pas été et n'est pas, mais est plutôt éternellement? Autrement dit, comment articuler la philosophie qui est *éternelle* et l'histoire qui est *temporelle*? Cette question, on le voit, recoupe celle de l'articulation entre le *temps* et l'*éternité*. Hegel reconnaît en effet lui-même que « la question la plus immédiate à poser à ce sujet [...]; à savoir comment il se fait que la philosophie se présente comme phénomène dans le temps et qu'elle ait une histoire [...] empiète sur la métaphysique du temps »<sup>679</sup>. Pour répondre à cette question, il nous faut donc examiner de manière plus attentive la conception hégélienne du temps et de l'éternité.

---

678. *Id.*, LHP, p. 40.

679. *Ibid.*, p. 52.

L'un des fils conducteurs de la conception hégélienne du temps consiste à affirmer qu'il est « le devenir *intuitionné* »<sup>680</sup>. Hegel précise sa pensée de la manière suivante : « En tant qu'il est l'unité négative de l'être-hors-de-soi, le temps est pareillement un être purement et simplement abstrait, idéal. – Il est l'être qui, en *étant*, *n'est pas*, et *n'étant pas*, *est*; le devenir *intuitionné*, c'est-à-dire que les différences, certes, purement et simplement *momentanées*, c'est-à-dire se supprimant immédiatement, sont déterminées comme des différences *extérieures*, c'est-à-dire, en fait, extérieures à *elles-mêmes* »<sup>681</sup>. Deux points retiendront notre attention : d'une part, le temps est considéré comme étant « le devenir *intuitionné* » et, d'autre part, les différences du temps sont considérées comme non seulement extérieures, mais, plus précisément, extérieures à *elles-mêmes*.

Associer de la sorte le temps, le devenir et l'intuition présente une grande cohérence avec les analyses que nous avons consacrées aux thèmes du devenir et de l'intuition. Nous avons vu en effet que l'être et le néant ne sont que des abstractions vides et que seul le passage de l'être au néant qu'est le *disparaître* et le passage du néant à l'être qu'est le *naître* sont des pensées concrètes et que ce passage de l'un en l'autre et de l'autre en l'un est, en définitive, le *devenir*. Or lorsque Hegel affirme que le temps est le devenir, il veut signifier par là que le temps ne doit pas être compris comme une simple abstraction, une forme vide, mais au contraire comme le devenir même des choses finies, c'est-à-dire le naître et le disparaître : « ce n'est pas *dans* le temps que tout naît et disparaît, mais le temps lui-même est ce *devenir*, ce naître et ce disparaître, [...] le *Chronos* qui engendre tout et détruit les créatures qu'il a engendrées »<sup>682</sup>.

En identifiant d'abord le temps au devenir, Hegel évite donc de réduire le temps à un simple réceptacle vide dans lequel les choses ne seraient soumises à la variabilité que lorsqu'elles seraient placées dans ce réceptacle et pourraient, par conséquent, y échapper hors de lui. Les choses, selon Hegel, sont bel et bien elles-mêmes temporelles : « Le temps n'est pas, pour ainsi dire, un réceptacle dans lequel tout est placé comme dans un

---

680. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II : *Philosophie de la nature*, éd. 1827 et 1830, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, § 258, p. 197. Toutes les citations seront tirées de cette édition, soit celle de 1827 et 1830. Nous abrègerons désormais en *Enc.*, suivi du tome, du paragraphe et de la page.

681. *Ibid.*

682. *Ibid.*, p. 198.

courant qui s'écoule et par lequel il est emporté et englouti. [...] C'est parce que les choses sont finies qu'elles sont dans le temps, ce n'est pas parce qu'elles sont dans le temps qu'elles vont à leur perte; mais les choses elles-mêmes sont ce qui est temporel, être telles est leur détermination objective »<sup>683</sup>.

Toutefois, précise Hegel, le temps n'est pas simplement ce devenir, mais le devenir *intuitionné*. Nous avons vu en effet que ce n'est que lorsque la sensation s'élève à l'intuition que l'objet n'est plus appréhendé seulement au présent, mais qu'il est posé à l'extérieur de l'esprit dans sa dignité d'objet, ce qui lui permet alors de se déployer véritablement dans le temps. Moyennant l'intuition, l'objet est alors posé selon les trois dimensions du temps, à savoir le passé, le présent et le futur. Or ces différences – le passé, le présent et le futur – ne sont pas simplement extérieures les unes aux autres, mais chacune de ces différences est plutôt *extérieure à elle-même*. Le présent se nie lui-même en effet en devenant passé et cette négation du présent par lui-même n'est possible que parce que le futur a nié ce présent et l'a relégué dans le passé. Hegel explique en effet cette relation mutuelle des dimensions du temps de la manière suivante : « Le présent est seulement pour autant que le passé n'est pas; inversement, l'être du maintenant a la détermination de ne pas être, et le non-être de son être est le futur; le présent est cette unité négative. Le non-être de l'être dont le maintenant est venu prendre la place est le passé; l'être du non-être qui est contenu dans le présent est le futur »<sup>684</sup>.

En d'autres mots, on peut donc dire que chaque moment du temps doit être considéré, selon Hegel, de manière *dialectique* et non selon l'*entendement*. Le moment dialectique, dans la logique, correspond en effet au moment où l'objet est considéré non pas seulement comme identique à lui-même, mais bien plutôt comme différent de lui-même. Et cette différence en lui-même de l'objet n'est pas imposée de l'extérieur, mais est contenue dans l'objet lui-même, ce qui explique pourquoi l'objet est soumis au devenir : « tout ce qui nous entoure peut être considéré comme un exemple du dialectique. Nous savons que tout ce qui est fini, au lieu d'être quelque chose de ferme et d'ultime, est bien plutôt variable et passager, et ce n'est là rien d'autre que la dialectique

---

683. *Ibid.*, Add. § 258, p. 361.

684. *Ibid.*, Add. §259, p. 363.

du fini, par laquelle ce dernier, en tant qu'il est en soi l'Autre de lui-même, est poussé aussi au-delà de ce qu'il est immédiatement, et se renverse en son opposé »<sup>685</sup>.

Hegel applique donc au temps la même méthode qu'il employait dans sa logique, puisque le second moment dialectique ou négativement-rationnel de la logique, qui suit le premier moment abstrait ou selon l'entendement, correspond au moment où chaque dimension du temps est considérée comme étant différente d'elle-même. Toutefois, on sait que le moment dialectique n'est pas le fin mot de la logique de Hegel. Celui-ci est plutôt le moment spéculatif ou positivement-rationnel. On peut donc pressentir que cette extériorité à elle-même du présent, du passé et du futur, propre à la dialectique du temps, doit s'élever à une compréhension spéculative. Or on constate en effet que Hegel n'en reste pas à une appréciation dialectique ou négativement-rationnelle du temps. Celui-ci écrit en effet : « Suivant le sens positif du temps, on peut donc dire : seul le présent est, l'avant et l'après n'ont pas d'être; mais le présent concret est le résultat du passé, et il est gros du futur. Le présent vrai est, par conséquent, l'éternité »<sup>686</sup>.

Qu'est-ce donc que l'éternité pour Hegel? Si l'on se fie au passage tout juste cité, l'éternité est identifiée non pas au présent réduit simplement à l'une des trois dimensions du temps, mais au « présent concret », c'est-à-dire au présent qui est « le résultat du passé » et qui est « gros du futur ». Qu'est-ce à dire? Hegel distingue d'abord le présent (*Gegenwart*) du maintenant (*Jetzt*). Or le présent dont il est question ne peut être d'aucune manière le maintenant entendu comme l'une des dimensions du temps, puisque ce maintenant est défini par Hegel comme un présent abstrait et indifférent aux autres dimensions du temps : « Le présent *fini* est le *maintenant*, fixé comme *étant*, différencié du *négatif*, des moments abstraits que sont le passé et | le futur, comme l'unité concrète, par conséquent comme ce qui est affirmatif; mais un tel être n'est lui-même que l'être abstrait, disparaissant dans le néant »<sup>687</sup>.

Par surcroît, l'éternité ne peut davantage être identifiée à la *durée*, puisque celle-ci s'avère incompatible avec la conception hégélienne du temps comme *devenir*. Pour la conscience commune, écrit Hegel, « ce qui dure est estimé plus élevé que ce qui a tôt fait

---

685. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 81, p. 514.

686. *Id.*, *Enc.*, II, Add. § 259, p. 363.

687. *Ibid.*, § 259, p. 199.

de passer »<sup>688</sup>. Ainsi, dans la mesure où ce qui dure semble échapper au pouvoir destructeur du temps, la durée, pour la conscience commune, peut être rapprochée de l'éternité. Mais nous savons que, pour Hegel, ce qui est soumis au pouvoir du temps ne peut d'aucune manière durer véritablement. Certes, « le Soleil, les éléments, les pierres, les montagnes, la nature inorganique en général, également des œuvres humaines, les pyramides »<sup>689</sup> durent, mais cette durée n'est que relative, car, en tant que finies et temporelles, ces choses ne sont pas appelées pour autant, bien qu'elles durent encore, à durer éternellement. Celles-ci durent seulement plus longtemps que les autres et c'est de là que provient l'illusion de leur éternité : « Mais les choses finies sont toutes temporelles, parce qu'elles sont tôt ou tard soumises au changement; leur durée est, par conséquent, seulement relative »<sup>690</sup>. La durée, selon Hegel, diffère donc radicalement de l'éternité et ne peut d'aucune manière être identifiée à elle : « La durée est donc différente de l'éternité en ceci qu'elle est une suppression seulement relative du temps, tandis que l'éternité est une durée infinie, c'est-à-dire non pas relative, mais réfléchi en elle-même »<sup>691</sup>.

Le refus par Hegel d'identifier l'éternité au *maintenant* ou à la *durée* est lourd de signification. Hegel évite en effet deux écueils qui sont, d'une part, la réduction de l'éternité au temps entendu comme *maintenant* ponctuel et évanescent et, d'autre part, la réduction de l'éternité au temps indifférent à lui-même et au devenir entendu comme *durée*. L'éternité est en effet un présent concret dans la mesure où ce présent maintient une tension entre le passé et le futur. Et cette tension n'est possible que dans la représentation subjective, puisque, dans la nature, les dimensions du temps demeurent au contraire isolées l'une de l'autre : « Du reste, dans la nature, où le temps est [le] *maintenant*, on ne parvient pas à la différence *subsistante* de ces dimensions dont il a été question; elles ne sont nécessaires que dans la représentation subjective, dans le *souvenir* ainsi que dans la *crainte* ou l'*espoir* »<sup>692</sup>.

En ce sens, on peut dire que l'éternité, selon Hegel, c'est la totalité du temps lui-même. Contrairement à la métaphysique traditionnelle, l'éternité n'est pas, selon Hegel,

---

688. *Ibid.*, Add. § 258, p. 362.

689. *Ibid.*

690. *Ibid.*, p. 361.

691. *Ibid.*, p. 362.

hors du temps ou, contrairement à une perspective eschatologique, après le temps : « Il ne faut donc pas saisir le concept de l'éternité négativement, en tant que l'abstraction [faite] du temps, de telle manière qu'elle existerait, en quelque sorte, en dehors de lui, - ni, en outre, comme si l'éternité venait *après* le temps – alors, on ferait de l'éternité le futur, un moment du temps »<sup>693</sup>. L'éternité est bien un présent concret, c'est-à-dire le tout du temps, qui échappe à la fois au maintenant et à la durée : « L'intemporalité absolue est différente de la durée : c'est l'*éternité*, en laquelle il n'y a pas de place pour le temps naturel. Mais le temps lui-même est, dans son concept, éternel; car lui-même, non pas un quelconque temps, ni un maintenant, mais le temps comme temps, est son [propre] concept, or ce concept même, comme tout concept en général, est ce qui est éternel, et, pour cette raison, aussi un absolu présent. L'éternité ne sera pas, ni n'a été, mais elle *est* »<sup>694</sup>.

Associer de la sorte l'éternité, c'est-à-dire le temps entendu comme totalité du temps ou présent absolu, et le concept est riche d'enseignement pour la philosophie hégélienne. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explicite ce rapprochement entre le concept et le temps de la manière suivante : « Le *temps* est le *concept* même qui *est là* et se représente à la conscience comme intuition vide; pour cette raison, l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et il apparaît dans le temps aussi longtemps qu'il n'*appréhende* pas son concept pur, c'est-à-dire n'abolit pas le temps »<sup>695</sup>.

Puisque ce passage se trouve dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie* consacré au « savoir absolu », certains commentateurs ont voulu interpréter cette abolition du temps par Hegel dans le sens d'une élimination complète et totale du temps dans un savoir vrai de toute éternité. Christophe Bouton note par exemple que « Kojève comprend le savoir absolu comme pure “éternité”, “annulation” du temps, “fin de l'histoire”, “disparition de l'homme”, bref comme “abolition complète” du temps [...]. Heidegger commet la même erreur : selon lui, “le concept pur abolit le temps”, au sens où

692. *Ibid.*, § 258, p. 198.

693. *Ibid.*

694. *Ibid.*, Add. § 258, p. 362.

695. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 685-686.

“le temps est porté à la disparition” »<sup>696</sup>. Mais on peut comprendre ce passage autrement. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel écrit en effet :

Mais le concept, dans son identité avec soi qui existe librement pour elle-même, assurément, Moi = Moi, est en et pour soi l'absolue négativité et liberté, - le temps, par conséquent, n'est pas la puissance [disposant] de lui, et lui-même n'est pas dans le temps ni quelque chose de temporel, mais il est, *lui*, bien plutôt, la puissance [disposant] du temps, en tant que celui-ci est seulement cette négativité en tant qu'extériorité. C'est pourquoi seul l'être naturel est assujetti au temps, dans la mesure où il est fini; par contre, le vrai, l'Idée, l'esprit est *éternel*<sup>697</sup>.

Dans ce passage, Hegel précise donc que le concept n'abolit pas toute forme de temps, mais seulement le temps de la nature, c'est-à-dire, comme il l'écrit dans la *Phénoménologie*, « le temps sans cesse ni repos »<sup>698</sup>. Contrairement à l'être simplement naturel qui est « assujetti au temps », le concept est « la puissance [disposant] du temps », mais cela ne signifie pas pour autant que le concept dispose de toute forme de temps. Hegel précise en effet que le concept est « l'absolue négativité et liberté ». Or on sait que, pour Hegel, « la liberté consiste [...] à être chez soi dans son Autre »<sup>699</sup>. Si, par conséquent, le concept, qui est « l'absolue négativité et liberté », éliminait purement et simplement le temps, la liberté ne pourrait alors véritablement « être chez soi dans son Autre », puisqu'il n'y aurait plus d'Autre où elle pourrait être « chez soi ». Le concept est donc, certes, éternel, puisque « lui-même n'est pas dans le temps ni quelque chose de temporel », mais il doit disposer de sa « négativité en tant qu'extériorité », qui est le temps, sans toutefois l'annuler complètement.

Si le concept annule seulement le temps de la nature, au sein de quel temps le concept peut-il alors être chez soi? Car l'abolition du temps dans le savoir absolu est certes l'abolition du temps naturel, mais en même temps sa conservation et son dépassement (*Aufhebung*) dans un autre temps, comme le précise d'ailleurs Hegel dans la *Phénoménologie* : « Il [le temps] est le pur Soi *extérieur* intuitionné *non appréhendé* par le Soi, le concept seulement intuitionné; en tant que celui-ci s'appréhende lui-même, il

696. Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 277, n. 2.

697. Hegel, *Enc.*, II, § 258, p. 198.

698. *Id.*, *Phén.*, p. 521.

699. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 24, p. 477.

sursume sa forme temporelle, comprend l'intuitionner, et est intuitionner compris et comprenant »<sup>700</sup>. À cette question, on peut répondre que le temps qui est conservé par la logique du concept est essentiellement celui de l'histoire. Christophe Bouton note à ce sujet :

Si l'*Aufhebung* du temps signifie la négation de son caractère abstrait, elle marque également la naissance de l'« histoire conçue ». [...] la négation du temps naturel n'est que l'envers de la création d'un autre temps, celui de l'histoire. Le savoir absolu est en effet l'unification conceptuelle de l'ensemble des figures passées de l'esprit, de la certitude sensible à la religion. Chaque étape y est conservée et élevée à l'universalité du concept. Parce que le concept est mémoire, le savoir absolu est histoire, non pas l'histoire événementielle et contingente, mais l'histoire *conçue*. L'*Aufhebung* du temps n'est donc en aucun cas la suppression définitive du temps dans l'éternité, ou encore la fin de l'histoire, comme A. Kojève l'a interprétée à tort, elle est au contraire son accomplissement dans l'histoire, considérée comme la saisie conceptuelle du passé<sup>701</sup>.

Si, donc, sous le rapport de l'histoire, réduite à sa plus simple expression, c'est-à-dire, pour reprendre les mots de Christophe Bouton, « l'histoire événementielle et contingente », nous avons affaire seulement à ce qui a été et à ce qui est, sous le rapport de l'histoire *conçue*, il est permis d'affirmer que nous avons affaire non seulement à ce qui est, mais plus précisément à ce qui est éternellement, puisque l'histoire conçue répond aux exigences de la conception hégélienne de l'éternité. Nous savons en effet que, pour Hegel, l'éternité n'est pas hors du temps, mais est plutôt la totalité du temps, c'est-à-dire le temps réfléchi en lui-même dans un « présent concret »<sup>702</sup> qui est « le résultat du passé »<sup>703</sup> et qui est « gros du futur »<sup>704</sup>. De la même manière, l'histoire conçue n'est pas hors du temps, car elle ne peut être entendue comme « la suppression définitive du temps dans l'éternité » ou la « fin de l'histoire », mais doit être entendue au contraire comme « la saisie conceptuelle du passé ». Par surcroît, dans l'éternité, écrit Hegel, « il n'y a pas de place pour le temps naturel »<sup>705</sup>. Or le rôle de l'histoire conçue consiste pareillement à abolir ce temps naturel pour le conserver et le dépasser tout à la fois dans le temps de l'histoire. Enfin, Hegel écrit que « le temps lui-même est, dans son concept, éternel; car

---

700. *Id.*, *Phén.*, trad. Jarczyk et Labarrière, p. 686.

701. Bouton, *op. cit.*, p. 277.

702. Hegel, *Enc.*, II, Add. § 259, p. 363.

703. *Ibid.*

704. *Ibid.*

705. *Ibid.*, Add. § 258, p. 362.

lui-même [...] est ce qui est éternel »<sup>706</sup> et l'histoire conçue est, de même, l'histoire élevée au concept, c'est-à-dire conceptualisée, conçue.

Cela étant, nous pouvons donc répondre à la question que pose Hegel et qui « empiète sur la métaphysique du temps »<sup>707</sup>, à savoir « comment il se fait que la philosophie se présente comme phénomène dans le temps et qu'elle ait une histoire »<sup>708</sup>? En philosophie, il s'agit, certes, « de ce qui est et de ce qui est éternellement »<sup>709</sup>, mais ce qui est éternellement n'est pas hors du temps : l'éternité ne se découvre en effet qu'au sein même du temps, c'est-à-dire de l'histoire. L'histoire, prise en son acception élémentaire, est certes de l'ordre du temps, de la représentation et de l'exactitude, mais l'histoire conçue, c'est-à-dire élevée au concept, est de l'ordre de l'éternité, de la pensée et de la vérité. Or on sait que pour accéder à l'éternité, à la pensée et à la vérité, il n'est nullement possible, dans la philosophie de Hegel, de faire l'économie du passage par le temps, la représentation et l'exactitude.

Si, par surcroît, comme l'indique Hegel, ce qui est éternel est la raison, on voit aussitôt que ce qui est éternel doit avoir un rapport étroit avec l'histoire, puisque la raison s'avère constamment associée par Hegel, et ce, partout dans son œuvre, à l'histoire. On connaît en effet la fameuse « ruse de la raison » chez Hegel qui a trop longtemps été interprétée à tort dans le sens d'une raison omniprésente qui régit le cours de l'histoire mondiale à l'insu des individus et des peuples et qui les conduit, s'il le faut contre leur propre volonté, vers une fin prédéterminée. Mais, comme nous l'avons laissé entendre auparavant, cette interprétation s'avère en total désaccord avec les développements que Hegel consacre à cette question. Bernard Bourgeois, d'ailleurs, le note bien : « l'affirmation, par Hegel, que la raison régit l'histoire mondiale implique la négation, que règnent en celle-ci, d'une part, le *hasard*, d'autre part, le *destin* »<sup>710</sup>. La philosophie a donc pour objet la raison, qui est éternelle, mais la raison, en contrepartie, est au principe même de l'histoire, qui est temporelle. L'histoire et la philosophie ne peuvent donc pas s'ignorer l'une, l'autre.

---

706. *Ibid.*

707. *Id.*, *LHP*, p. 52.

708. *Ibid.*

709. *Id.*, *RH*, p. 242.

710. Bourgeois, *Études hégéliennes*, p. 273.

Il a lieu toutefois d'éclaircir le rapport entre l'histoire de la philosophie et la conception de l'éternité entendue comme « présent concret »<sup>711</sup> qui est non seulement « le résultat du passé »<sup>712</sup>, mais qui, en l'occurrence, est « gros du futur »<sup>713</sup>. Nous avons en effet déterminé que l'histoire de la philosophie est légitime lorsqu'elle ne se réduit pas à « la collection des opinions philosophiques comme elles se sont produites et présentées dans la suite des temps »<sup>714</sup>, c'est-à-dire « qui raconte ce qui a été à une époque, mais qui a disparu à une autre, écarté par autre chose »<sup>715</sup>. La philosophie doit au contraire appréhender son objet selon la raison, c'est-à-dire qu'elle doit s'attacher à découvrir l'universel qui est éternellement présent au sein des diverses philosophies du passé. Il est donc possible, pour la philosophie, de faire de son passé un « présent concret »<sup>716</sup>, mais est-il possible, pour la philosophie, de faire de même à l'égard de l'avenir? Autrement dit, le « présent concret »<sup>717</sup> qui est l'objet de la philosophie est certes « le résultat du passé »<sup>718</sup>, mais est-il pareillement « gros du futur »<sup>719</sup>? Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel apporte une précision qui nous permet de répondre à cette question :

Conceptualiser ce *qui est*, c'est la tâche de la philosophie, car ce *qui est* est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est de toute façon un  *fils de son temps*; ainsi, la philosophie est elle aussi *son temps appréhendé en pensées*. Il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps, qu'il saute par-dessus Rhodes. Si sa théorie va vraiment au-delà, s'il s'édifie un monde *tel qu'il doit être*, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion, - élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisse imprimer<sup>720</sup>.

Ce passage laisse donc entendre que, s'il est possible, pour la philosophie, d'élever les opinions du passé à la pensée et donc à un présent concret, il n'est toutefois pas possible, pour la philosophie, de faire de même à l'égard des opinions qui portent sur l'avenir. La

---

711. Hegel, *Enc.*, II, Add. § 259, p. 363.

712. *Ibid.*

713. *Ibid.*

714. *Id.*, *LHP*, p. 39-40.

715. *Ibid.*, p. 27.

716. *Id.*, *Enc.*, II, Add. § 259, p. 363.

717. *Ibid.*

718. *Ibid.*

719. *Ibid.*

720. *Id.*, *PPD*, Préface, p. 106.

philosophie est en effet « son temps appréhendé en pensées », mais ce temps ne semble englober que le passé et nullement l'avenir, car aucune philosophie, écrit Hegel, ne peut surpasser le monde présent. Toute pensée à propos du monde tel qu'il doit être, c'est-à-dire à propos de l'avenir, relève de l'opinion et ne peut d'aucune manière être élevée à la pensée. Nous connaissons déjà la position de Hegel à l'égard de la prévision de l'avenir qui n'est possible, selon lui, que lorsqu'elle s'applique strictement aux objets de la nature et s'avère au contraire impossible lorsqu'elle s'applique aux événements historiques qui dépendent de la liberté des individus et des peuples. Mais l'éviction des pensées à l'égard de l'avenir dans le registre seulement de l'opinion remet-elle en cause la conception hégélienne de l'éternité entendue comme présent concret qui ne pourrait plus, en ce sens, être gros du futur?

À ce propos, il faut se rappeler que l'éternité, selon Hegel est de l'ordre du concept et qu'elle est différente de la durée. Or c'est le concept qui articule la vérité et la liberté, car d'une part, la vérité est définie par Hegel comme l'« accord de l'objet avec lui-même, c'est-à-dire avec son concept »<sup>721</sup> et, d'autre part, Hegel écrit qu'avec le concept s'ouvre « le royaume de la *subjectivité* ou de la *liberté* »<sup>722</sup>. Si, par conséquent, le concept est, selon Hegel, ce qui est éternel, c'est donc dire que l'éternité est non seulement de l'ordre de la vérité, mais aussi de la liberté. L'éternité qui englobe donc, dans un présent concret, le résultat du passé est de l'ordre de la vérité, mais le présent concret qui est gros du futur est de l'ordre de la liberté. C'est pourquoi Hegel peut permettre à la philosophie d'avoir pour objet un présent concret qui est le résultat du passé, en tant que la philosophie a pour objet la vérité, mais interdire à celle-ci d'avoir pour objet la vérité à l'égard de l'avenir, puisque le présent concret, gros du futur, qui est aussi l'objet de la philosophie, est non la vérité, mais la liberté.

Par surcroît, si la tâche de la philosophie consiste à conceptualiser ce qui est, c'est-à-dire la raison, celle-ci, de même, articule non seulement l'histoire en tant que *connaissance*, mais aussi l'histoire en tant qu'*œuvre* des individus et des peuples. L'histoire peut être entendue en effet de deux manières : il y a, d'une part, l'histoire produite par les historiens que l'on retrouve dans les manuels, c'est-à-dire l'histoire

---

721. *Id.*, *Enc.*, I, Add. § 172, p. 597.

722. *Id.*, *Sc. log.*, I, 2, p. 296.

*théorique*, orientée vers le passé, et, d'autre part, l'histoire produite par les individus et les peuples qui transforment le monde par leurs actions, c'est-à-dire l'histoire *pratique*, orientée vers l'avenir. Si le concept est ce qui est éternel et si « le *temps* est le *concept* même qui *est là* »<sup>723</sup>, c'est-à-dire l'histoire conçue, le temps élevé au concept englobe donc à la fois l'histoire théorique et l'histoire pratique. Lorsque Kojève, par conséquent, affirme que le temps historique, chez Hegel, « est caractérisé par le primat de l'Avenir »<sup>724</sup>, il y a lieu de préciser que le temps historique dont il est question est seulement le temps de l'histoire *pratique* et non le temps de l'histoire *théorique*, puisque, comme il le laisse entendre lui-même, le temps historique qui est caractérisé par le primat de l'avenir est « le Temps de l'Action consciente et volontaire qui réalise dans le *présent* un *Projet* pour l'avenir, lequel *Projet* est formé à partir de la connaissance du passé »<sup>725</sup>.

Cela étant, quelle conclusion peut-on tirer à l'égard de la formule de Hegel que nous avons tenté d'éclaircir, à savoir la « libre vérité »<sup>726</sup>? La liberté et la vérité se rencontrent dans le concept et il est permis, en ce sens, d'affirmer que c'est le concept qui est la « libre vérité ». Selon Hegel, en effet, « l'esprit est le concept effectivement réalisé qui est pour lui-même, qui a lui-même pour ob-jet. C'est dans cette unité, présente en lui, du concept et de l'objectivité que consistent en même temps sa vérité et sa liberté. La vérité [...] rend libre l'esprit; la liberté le rend vrai »<sup>727</sup>.

Par surcroît, le concept, parce qu'il est ce qu'il y a de plus concret, répond à l'exigence que Hegel assigne aussi bien à la vérité et à la liberté, à savoir de se faire de plus en plus concrètes. Si Hegel préfère en effet à la définition de la vérité entendue comme « accord d'un ob-jet avec notre représentation », la définition de la vérité entendue comme « accord de l'ob-jet avec lui-même, c'est-à-dire avec son concept », c'est que cette dernière définition permet de mieux rendre compte de l'objet dans tout ce qu'il a de concret, comme dans le cas de la rose qui n'est pas seulement rouge, mais qui a aussi toutes sortes d'autres déterminations, c'est-à-dire qui exhale un parfum, qui a une forme déterminée, etc. et qui, inversement, n'est pas le seul objet pourvu de la couleur

---

723. *Id.*, *Phén.*, trad. Jarczyk et Labarrière, p. 685-686.

724. Kojève, *op. cit.*, p. 367.

725. *Ibid.*, p. 368-369. C'est nous qui soulignons.

726. Hegel, *Correspondance*, t. I : 1785-1812, p. 41.

727. *Id.*; *Enc.*, III, Add. § 382, p. 392.

rouge. La liberté, de même, ne doit pas se limiter, selon Hegel, à un devoir-être intérieur, mais doit se traduire au contraire de manière concrète, c'est-à-dire par des actions et par des œuvres. C'est là en effet, écrit Bernard Bourgeois, la principale contribution de la philosophie hégélienne au thème de la liberté : « on peut bien lire [...] le passage de Kant à Hegel, moyennant le moment fichtéen, comme le passage d'une philosophie universelle de l'agir à une philosophie spécifique de l'action »<sup>728</sup>.

Toutefois, nous savons maintenant que le concept articule différemment la liberté et la vérité dans le temps. Le temps de la liberté se caractérise par le primat de l'avenir, mais le temps de la vérité se caractérise, de son côté, par le primat du passé. Si le temps de la liberté s'engendre dans l'avenir et va vers le présent en passant par le passé, nous pouvons dire que le temps de la vérité s'engendre dans le passé et va vers le présent en passant par l'avenir. C'est de cette manière que la liberté s'avère essentielle à la vérité et la vérité, essentielle à la liberté. Si l'homme désire connaître la vérité, c'est qu'elle lui est utile pour enrichir sa propre liberté et s'il désire être libre, il ne peut se passer de chercher à connaître la vérité. Ainsi, la vérité articule le passé au présent, mais la liberté articule le présent à l'avenir. L'homme est précisément au centre de cette articulation, c'est-à-dire dans le présent, et cette situation fait de lui le lieu où se rencontrent la vérité et la liberté. Lorsque le jour de la vérité éclaire le présent à partir du passé, l'homme se trouve face à la nuit de son avenir qu'il ne peut connaître, mais cette nuit est alors appelée à être éclairée par sa liberté. Hegel a raison de l'affirmer : « la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule »<sup>729</sup>.

---

728. Bernard Bourgeois, *L'idéalisme allemand*, Paris Vrin, 2000, p. 254.

729. Hegel, *PPD*, Préface, p. 108.

## CONCLUSION

« La sagesse trace des limites même à la connaissance ».

Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, trad. Henri Albert, in *Œuvres*, t. 2, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 949.

L'homme est-il libre? Nous avons tenté de démontrer que, pour répondre à cette question, il y a lieu tout d'abord d'approfondir la notion de vérité, puisque cette question revient à se demander si la liberté de l'homme est vraie. Or nous avons découvert que l'analyse même de la notion de vérité implique celles du mensonge, de l'erreur et de l'ignorance, puisque ce sont là des modes opposés à la vérité qui nous permettent de la circonscrire et de la définir. En approfondissant ces notions de mensonge, d'erreur et d'ignorance, nous avons vu jaillir certaines facultés, à savoir la volonté, la raison et la conscience, qui non seulement nous permettent de distinguer ces notions les unes des autres, mais nous permettent en outre de penser la liberté elle-même. L'analyse même de la notion de vérité implique donc la liberté et, en ce sens, il serait absurde d'affirmer que la liberté humaine n'est pas vraie, c'est-à-dire mensongère, trompeuse ou inconnue, puisque toutes ces affirmations ne sont possibles qu'en vertu de la liberté elle-même. Ainsi, non seulement le mensonge, l'erreur et l'ignorance impliquent la liberté, mais aussi la vérité, puisque la vérité doit être définie comme l'adéquation de la pensée à la chose et que la pensée ne peut se régler sur la chose qu'en vertu de sa propre liberté.

Pour que la pensée puisse se régler sur la chose, il faut toutefois que cette chose soit, ou bien immobile, ou bien mue d'une manière stable et régulière, sans quoi, comme l'écrit Aristote, la recherche de la vérité serait comme « poursuivre des oiseaux au vol »<sup>730</sup>. Nous avons tenté de démontrer, même s'il y aurait lieu d'établir de multiples

---

730. Aristote, *Mét.*, Γ, 1009 b 39, trad. Tricot.

nuances, que c'est cette image qui a prévalu dans la pensée d'Aristote et qui est à la source de la dissociation ultérieure, qu'on constate dans l'histoire de la philosophie, du mouvement et de la connaissance. La découverte du principe d'inertie, lors de la révolution de la science moderne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, a cependant contribué à démontrer que ce n'est pas tout mouvement qui constitue un obstacle à la connaissance, mais seulement celui qui s'avère instable et irrégulier. Il ne s'agit nullement, en l'occurrence, de présumer de la validité de ce principe, mais seulement de démontrer que cette découverte est à l'origine d'une profonde transformation dans l'histoire des idées, car elle est à la source de la méthode expérimentale qui consiste à observer le mouvement des objets soumis au déterminisme, afin de dégager les lois qui permettront de prévoir et de mesurer leur mouvement dans l'avenir.

Cette volonté de prévoir de la science s'enracine toutefois, dans l'histoire, dans de multiples méthodes de prévision de l'avenir qui portaient, contrairement à la science, davantage sur l'homme que sur la matière. Le christianisme hérite de cette croyance selon laquelle il est possible de connaître l'avenir de l'homme, ce que manifeste notamment l'importance considérable qu'il accorde aux concepts de providence, de prescience, de prédestination et de salut. C'est donc dans un contexte où le christianisme admettait la possibilité de connaître l'avenir de l'homme que se produisit la révolution scientifique des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, ce qui explique la tendance, chez certains scientifiques - et qu'on constate encore aujourd'hui -, à vouloir étendre la prévision non seulement à la matière, mais aussi à l'homme.

Or cette ambition de connaître l'avenir de l'homme se heurte à un problème fondamental qui est celui de la liberté. Nous avons tenté de démontrer que celle-ci se manifeste par un mouvement imprévisible, puisque, au moyen des trois facultés évoquées que sont la volonté, la raison et la conscience, l'homme peut inscrire au sein du temps de la nature une temporalité subjective, irréductible à la prévision et à la mesure. Par sa volonté, l'homme opère en effet une discontinuité temporelle au sein du temps de la nature en posant, dans l'avenir, des fins éloignées temporellement des moyens envisagés pour les atteindre. Par sa raison, il examine, puis détermine les moyens susceptibles de lui permettre d'atteindre ces fins et par sa conscience, il réalise, dans une unité temporelle originale, la liaison de la fin et des moyens. Bien entendu, la compréhension de la liberté

est plus complexe et ce n'est que pour les besoins de l'analyse que nous avons de la sorte séparé ces facultés l'une de l'autre. Augustin et Hegel ont d'ailleurs bien montré que celles-ci doivent, le plus souvent, être envisagées comme un tout. Néanmoins, il demeure que la volonté, la raison et la conscience sont des facultés essentielles à la liberté, car elles permettent à l'homme d'inscrire au sein du temps du monde une temporalité qui lui est propre.

Mais quelle est cette temporalité subjective que l'homme peut inscrire au sein du temps objectif de la nature? L'étude des thèmes de la vérité et de la liberté chez Hegel nous a montré qu'il s'agit, en somme, de l'histoire. Toutefois, nous avons vu que l'histoire, tournée vers le passé, est de l'ordre de la connaissance, alors que l'histoire, tournée vers l'avenir, est de l'ordre de la liberté. La connaissance de l'homme est donc essentiellement une connaissance du *passé* de l'homme. La connaissance du passé est en effet possible, puisque ce passé a cessé d'être en mouvement. Certes, on pourrait rétorquer que ce passé n'est plus, et que, par conséquent, cette connaissance n'a pour objet qu'un néant, mais les réflexions d'Augustin et de Hegel nous ont révélé que cet objet qu'est le passé peut être conservé au présent par le *souvenir*. Or ce passé rendu présent par le souvenir, lorsqu'il est déposé dans des *œuvres*, constitue alors un objet de connaissance qui excède considérablement la mémoire limitée de chacun, puisque ces œuvres permettent alors de relier la mémoire du passé proche de l'individu au passé lointain de la mémoire collective. Ainsi, ces œuvres constituent précisément la *culture* au sein de laquelle l'homme peut puiser des connaissances diverses sur le passé, puisqu'elle englobe toutes les formes d'expression du savoir humain, c'est-à-dire la littérature, la philosophie, l'histoire, la musique, la peinture, l'architecture, la sculpture, etc.

Parmi toutes ces formes d'expression culturelle, l'histoire occupe toutefois une position privilégiée, puisque, en tant qu'elle a pour objet le passé, l'histoire peut donc avoir pour objet toutes ces formes d'expression de la culture. Ainsi, c'est en effet sous le rapport de l'histoire que toutes ces disciplines peuvent être appréhendées, puisqu'il est toujours possible de faire l'histoire de la littérature, l'histoire de la philosophie, l'histoire de la musique, etc. Ce que cela démontre, c'est que toutes ces disciplines ne peuvent être appréhendées qu'au *passé* et que la connaissance de l'homme, par conséquent, ne peut, de même, être appréhendée qu'au *passé*. Ainsi, l'histoire, au sens large, c'est-à-dire la

connaissance du passé de l'homme, ne peut nous permettre de prévoir, à partir de cette connaissance, son avenir, puisque cette histoire, tournée vers l'avenir, n'est pas de l'ordre de la connaissance, mais bien de la liberté. Bien plus, la connaissance du passé de l'homme, non seulement ne permet pas de faire des prévisions sur son avenir, mais augmente encore davantage sa liberté. Henri-Irénée Marrou remarque en effet :

L'évolution de l'humanité nous a transmis [...] un héritage qui s'impose à nous [...], mais à partir du moment où cette évolution devient histoire, à partir du moment où je prends conscience de cette hérédité, où je sais ce que je suis, pourquoi et comment je le suis devenu, cette connaissance me rend libre à l'égard de cet héritage que je ne reçois plus désormais que sous bénéfice d'inventaire : je puis l'accepter ou le refuser (dans la mesure où il s'agit de choses en mon pouvoir); pour ce qui me dépasse, je puis du moins hardiment le juger, lui opposer par exemple ma condamnation indignée – et cet acte de pensée peut à son tour inspirer et animer toute une action en vue de transformer les choses<sup>731</sup>.

Pour transformer les choses, nous avons vu en effet qu'il faut d'abord les connaître, puisque, sans cette connaissance, nous ne saurions pouvoir nier cette réalité passée pour la remplacer par une autre. Par un exemple éclairant, Marrou montre en effet que, dans la mesure où un homme connaît son passé, cette connaissance peut lui permettre de l'accepter ou de le refuser, ce qui le rend apte, dès lors, à forger son avenir à la lumière de cette connaissance : « Si Staline avait pu, par une étude historique de la notion de liberté personnelle [...], découvrir d'où lui venait sa technique policière, il aurait peut-être reculé d'horreur devant tout ce qui survivait en lui d'Ivan le Terrible et du Basileus byzantin et cela l'aurait peut-être conduit à modifier le régime du MDV cet héritier du NKVD, de l'OGPU, de la Tchéka, du Bas-Empire, et aux *frumentarii* d'Hadrien »<sup>732</sup>.

On peut donc dire que la connaissance du passé rend libre. C'est là d'ailleurs le sens profond du mythe de la caverne chez Platon qui réside, on le sait, dans l'effet libérateur que procure la culture ou l'éducation (*παιδεία*). Il faut se rappeler en effet que l'objectif de ce mythe est de représenter « la condition de notre propre nature sous le rapport de la culture ou de l'inculture (*παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας*) »<sup>733</sup>. Or les hommes qui vivent dans cette caverne, précise Platon, « sont, depuis leur enfance,

731. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, p. 262-263.

732. *Ibid.*, p. 263.

733. Platon, *République*, VII, 514a, trad. Robin.

enchaînés par les jambes et par le cou, en sorte qu'ils restent à la même place, ne voient que ce qui est en avant d'eux, incapables de tourner celle-ci circulairement »<sup>734</sup>. Enchaînés de la sorte, ceux-ci n'ont par conséquent jamais eu « d'eux-mêmes et les uns des autres aucune vision, hormis celle des ombres que le feu fait se projeter sur la paroi de la caverne qui leur fait face »<sup>735</sup>. Ainsi, le processus qui consiste à forcer l'un des prisonniers à sortir de la caverne pour l'amener à contempler directement le soleil, symbole de la connaissance, fait figure d'une véritable libération. Bien entendu, cette nouvelle liberté ne va pas sans douleur. Il faut forcer en effet le prisonnier « à se lever, à tourner le cou, à marcher, à regarder du côté de la lumière »<sup>736</sup>, si bien qu'en faisant tout cela, « il souffrira »<sup>737</sup>. Toutefois, parvenu à l'extérieur, le prisonnier préférera accepter « n'importe quelle épreuve [...] plutôt que de vivre comme on vit là-bas »<sup>738</sup>, c'est-à-dire dans la caverne.

Si la connaissance du passé libère, on peut donc dire que l'ignorance du passé, au contraire, enchaîne. Un exemple éloquent de cette idée se trouve dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle. Dans cette tragédie, l'auteur raconte l'histoire du personnage d'Œdipe qui, cherchant à échapper à certaines prédictions stipulant qu'il tuerait son père et épouserait sa mère, quitte par précaution l'homme et la femme qu'il croit être ses parents, Polybe et Mérope, mais se querelle en chemin avec un inconnu qui lui a barré la route et, dans un accès de colère, l'assassine. Loin de celle qu'il croit être sa mère, Œdipe épouse une femme, Jocaste, et devient roi de Thèbes. Toutefois, lorsqu'il apprendra que, nouveau-né, il a été adopté par Polybe et Mérope et qu'en réalité, il est le fils de l'homme qu'il a tué jadis, Laïos, ainsi que de la femme qu'il a épousée, Jocaste, il se crèvera les yeux et sa mère, elle, se pendra.

Cette tragédie illustre en effet admirablement la problématique qui a été la nôtre, car elle montre les conséquences tragiques auxquelles peut conduire l'ignorance du passé. Ignorant tout de ses origines, Œdipe ne peut pas savoir que l'homme qu'il rencontre au détour d'un sentier est son père et que la femme qu'il choisit d'épouser est sa mère, sans

---

734. *Ibid.*, VII, 514ab.

735. *Ibid.*, VII, 515a.

736. *Ibid.*, VII, 515c.

737. *Ibid.*

738. *Ibid.*, VII, 516d.

quoï il aurait sans doute pu échapper à son destin. Par surcroît, Œdipe est un personnage qui vit dans l'instant et se laisse dominer par ses pulsions du moment. Jocaste constate en effet : « Œdipe laisse ses chagrins ébranler un peu trop son cœur. Il ne sait pas juger avec sang froid du présent par le passé. Il appartient à qui lui parle quand on lui parle de malheur »<sup>739</sup>. Ce trait de son caractère explique en effet pourquoi il a assassiné, pour des raisons somme toute assez futiles, un inconnu dont la seule faute a été de lui barrer la route. Croyant, par exemple, que Créon a conspiré avec Tirésias pour lui retirer le pouvoir sur Thèbes, Créon remarque par surcroît qu'Œdipe est « hors de sens »<sup>740</sup>, se demande dans un dialogue avec le coryphée si Œdipe conservait, lorsqu'il l'accusait de ce crime, « le regard, le jugement d'un homme ayant sa tête »<sup>741</sup> et n'hésite pas à lui lancer cette invective devant son emportement : « Si vraiment tu t'imagines qu'arrogance sans raison constitue un avantage, tu n'as plus alors ton bon sens »<sup>742</sup>. Ne sachant se maîtriser, Œdipe est donc un personnage qui non seulement ignore son passé, mais s'abandonne en outre au moment présent.

On peut donc dire que cette tragédie de Sophocle constitue, d'une certaine manière, le contre-exemple de l'adage socratique du « connais-toi toi-même », car elle montre les conséquences tragiques auxquelles peut conduire l'ignorance de soi. Œdipe ne se connaît pas lui-même et c'est parce qu'il ne se connaît pas lui-même qu'il ne peut échapper à son destin. Lorsque Jocaste apprend enfin qu'Œdipe est son fils, elle cherche à lui dissimuler ses origines, mais constate en effet, du même coup, qu'il s'ignore totalement lui-même : « Ah! Puisses-tu jamais n'apprendre qui tu es! »<sup>743</sup>. Ainsi, le fait qu'Œdipe ne se connaisse pas lui-même et ne puisse maîtriser ses passions le prive, d'une certaine manière, de sa liberté et fait de lui le jouet de la Fortune. Œdipe confesse en effet au coryphée : « je me tiens, moi, pour fils de la Fortune, Fortune la généreuse, et n'en éprouve point de honte. C'est Fortune qui fut ma mère, et les années qui ont accompagné ma vie m'ont fait tour à tour et petit et grand. Voilà mon origine, rien ne peut la changer »<sup>744</sup>. Si Œdipe ne peut pas en effet changer son origine, c'est-à-dire son passé, la

---

739. Sophocle, *Œdipe Roi*, 914-916, trad. Paul Mazon. Nous suivrons toujours cette traduction.

740. *Ibid.*, 626.

741. *Ibid.*, 528-529.

742. *Ibid.*, 549-550.

743. *Ibid.*, 1068.

744. *Ibid.*, 1080-1085.

connaissance de ce passé, par contre, aurait pu lui donner les moyens d'agir dans l'avenir en fonction de ce passé et aurait pu lui permettre d'éviter le drame qui causa sa perte. On peut donc penser que, si l'ignorance de soi enchaîne, la connaissance de soi, au contraire, libère, puisque, si Œdipe s'était connu lui-même, il aurait pu alors agir plus librement.

La connaissance de soi, cependant, ne peut porter que sur le passé. Croire qu'il est possible d'inférer, à partir de cette connaissance du passé, des connaissances pour l'avenir, peut entraîner des conséquences tout aussi tragiques que l'ignorance du passé. L'exemple le plus caractéristique à cet égard est sans doute le matérialisme dialectique qui, au cours du dernier siècle, a conduit à des atrocités qui s'expliquent en effet, du moins en partie, par la croyance selon laquelle l'avenir de l'homme peut être connu par des preuves scientifiques. Jacques Monod constate en effet :

Il est facile de voir que le prophétisme historiciste fondé sur le matérialisme dialectique était, dès sa naissance, lourd de toutes les menaces qui se sont, en effet, réalisées. Plus encore peut-être que les autres animismes, le matérialisme historique repose sur une confusion totale des catégories de valeur et de connaissance. C'est cette confusion même qui lui permet, dans un discours profondément inauthentique, de proclamer qu'il a établi « scientifiquement » les lois de l'histoire auxquelles l'homme n'aurait d'autre recours ni d'autre devoir que d'obéir, s'il ne veut entrer dans le néant<sup>745</sup>.

Dans un ouvrage récent<sup>746</sup>, l'historien Stéphane Courtois estime à environ cent millions de morts et ce, au cours du seul XX<sup>e</sup> siècle, les conséquences de cette simple « confusion [...] des catégories de valeur et de connaissance ». Dans la mesure en effet où l'on croit que des preuves scientifiques ont permis d'établir les lois de l'histoire et que l'on croit que l'homme doit se conformer à ces lois, sans quoi il sera précipité dans le néant, il devient alors légitime d'employer tous les moyens nécessaires pour forcer les hommes à obéir à ces lois, puisque ces moyens ont pour objectif, en définitive, le bonheur de l'homme. Stéphane Courtois remarque en effet : « C'est l'accession de l'idéologie et de la politique au rang de Vérité absolue parce que "scientifique" qui fonde la dimension "totalitaire" du communisme. C'est elle qui commande le parti unique. C'est encore elle

---

745. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p. 193-194.

746. Stéphane Courtois, *Le livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 14.

qui justifie la Terreur. C'est toujours elle qui oblige le pouvoir à investir tous les aspects de la vie sociale et individuelle »<sup>747</sup>.

Or si le matérialisme historique et le communisme, dans certaines de leurs dérives, s'avèrent presque unanimement condamnés aujourd'hui en raison des crimes commis en leur nom, le brasier qui les alimente demeure, lui, toujours vivace. Ceux-ci apparaissent en effet comme l'un des symptômes d'un phénomène plus global, toujours dominant à notre époque, qui est le positivisme. Et par positivisme, nous entendons ce courant de pensée qui croit que la science s'avère en mesure de prévoir et de mesurer le mouvement de n'importe quel objet, y compris l'homme. Lorsque Hume affirme, par exemple, qu'« il y a un cours général de la nature dans les actions humaines, tout comme il en est un dans les actions du soleil et du climat »<sup>748</sup>, c'est bien de positivisme dont il s'agit. Renée Bouveresse-Quilliot affirme d'ailleurs à propos de Hume que ce dernier s'est proposé d'être le « Newton des sciences morales »<sup>749</sup>. Or Hume n'est pas le seul à vouloir ainsi se comparer à Newton. Le positivisme contamine en effet tous les aspects de la culture. Aussi, la tentation est grande pour les sciences humaines de verser dans le positivisme, car celles-ci croient trouver dans l'adoption des méthodes qui ont fait le succès des sciences de la nature une légitimité qu'elles se voient le plus souvent refuser.

Il resterait à expliquer, toutefois, pourquoi la science exerce encore aujourd'hui une telle fascination sur les hommes, au point où ceux-ci se considèrent souvent eux-mêmes comme des objets possibles pour la connaissance scientifique. Sans vouloir prétendre résoudre cette question, il y a lieu de remarquer que, puisque l'homme ne peut à la fois être libre et constituer un objet possible pour la connaissance scientifique, l'homme doit choisir entre sa liberté et la connaissance scientifique qu'il peut avoir de lui-même. Or la connaissance est rassurante et la liberté, au contraire, est difficile et exigeante. Dostoïevski avait raison de le noter : « Il n'y a rien de plus séduisant pour l'homme que le libre arbitre, mais aussi rien de plus douloureux »<sup>750</sup>. Ainsi, c'est bien souvent parce que l'homme recule d'effroi devant sa propre liberté qu'il se réfugie dans

---

747. *Ibid.*, p. 807-808.

748. David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre II : *Les passions*, trad. Jean-Pierre Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 257.

749. Renée Bouveresse-Quilliot, *L'empirisme anglais*, Paris, PUF, 1997, p. 76.

750. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, trad. Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1952, p. 276.

ce que Nietzsche appelle l'*amor fati*, c'est-à-dire l'amour du destin. Le positivisme, tout comme l'astrologie, les prophéties et la divination, apparaît donc comme l'une des nombreuses formes de l'*amor fati* et est certainement responsable, du moins en partie, de certaines atrocités dont a été témoin le XX<sup>e</sup> siècle.

Enfin, si les conséquences de la croyance dans la possibilité d'une connaissance de l'avenir de l'homme peuvent être tragiques, les conséquences de l'ignorance de son avenir peuvent être, au contraire, enrichissantes et stimulantes, puisque cette ignorance implique la liberté. Reconnaître la liberté, c'est reconnaître en effet la possibilité de la création. L'artiste représente, à cet égard, le modèle par excellence de la liberté et de l'imprévisibilité humaines. Charles Taylor a pu écrire en effet que « depuis 1800 environ, on a eu tendance à faire de l'artiste un héros, à voir dans sa vie l'essence même de la condition humaine et à le vénérer comme un prophète, un créateur de valeurs culturelles »<sup>751</sup>. Or si l'on voit ainsi, dans la vie de l'artiste, « l'essence même de la condition humaine », c'est peut-être parce que l'artiste incarne la liberté et que l'essence de la condition humaine est précisément cette liberté. Par son pouvoir de création, l'artiste représente en effet le modèle et l'accomplissement de la liberté, puisque la création est ce qu'il y a de plus imprévisible. Ainsi, c'est parce que l'homme est libre qu'il est imprévisible et c'est parce qu'il est imprévisible qu'il s'avère impossible de connaître son avenir.

En somme, on peut donc dire que, si la connaissance du passé de l'homme le libère et que l'ignorance de son passé l'enchaîne, on peut dire, réciproquement, que si la connaissance de l'avenir de l'homme l'enchaîne, l'ignorance de son avenir, au contraire, le libère. Dans l'*Antigone*, Sophocle écrit : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme »<sup>752</sup>. Or une merveille est d'abord un objet d'étonnement et, à son tour, un objet sera d'autant plus étonnant qu'il sera imprévisible. Si l'homme, par conséquent, est la plus grande des merveilles, c'est sans doute parce qu'il est le plus grand objet d'étonnement et il suscitera d'autant plus l'étonnement qu'il sera imprévisible. S'il est vrai, comme l'écrit Aristote, que « c'est [...] l'étonnement qui

---

751. Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 81.

752. Sophocle, *Antigone*, 332-333, trad. Paul Mazon.

poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques »<sup>753</sup>, on peut donc penser que c'est parce que l'objet de prédilection de la philosophie est l'homme que l'étonnement est à la source de la philosophie, car l'homme est le plus grand objet d'étonnement et il est le plus grand objet d'étonnement parce qu'il est libre. En portant son attention sur l'homme, la philosophie ne peut découvrir des lois permettant d'inférer, à partir de l'étude de son passé, des connaissances sur son avenir. La philosophie est donc condamnée à souffrir la comparaison avec les sciences de la nature, car elle ne peut qu'affirmer son ignorance à l'égard de l'avenir de l'objet qu'elle étudie. Mais il faut se rappeler que la philosophie ne fait jamais l'apologie de l'ignorance absolue, mais de l'ignorance éclairée, de la docte ignorance, en un mot : de la sagesse. On voit donc mieux maintenant pourquoi la philosophie fait ainsi l'éloge de la docte ignorance : c'est qu'elle est le gardien par excellence de la liberté. La connaissance du passé de l'homme, certes, le rend libre, mais sa liberté, en revanche, rend son avenir inconnaissable.

---

753. Aristote, *Mét.*, A, 2, 12, trad. Tricot.

## BIBLIOGRAPHIE

### A. OUVRAGES

- ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, PUF, 1966. 384 p.
- . *Le désir d'éternité*. Paris, PUF, 1983. 154 p.
- ANAXIMANDRE. *Fragments et témoignages*. Texte grec, traduction et commentaire par Marcel Conche. Épiméthée. Paris, PUF, 1991. 252 p.
- ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit*, vol. 2 : *Le vouloir*. Trad. de l'américain par Lucienne Lotringer. Paris, PUF, 1983. 270 p.
- ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1969. 236 p.
- . *De l'âme*. Trad. Richard Bodéüs. Paris, GF-Flammarion, 1993. 292 p.
- . *De l'interprétation*, in *Organon*, t. 1-2. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1936. 153 p.
- . *Du ciel*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1949. 204 p.
- . *Éthique à Eudème*. Trad. Vianney Décarie. Paris / Montréal, Vrin / Presses de l'Université de Montréal, 1991. 236 p.
- . *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1959. 539 p.
- . *La Métaphysique*. Trad. Tricot. Paris, Vrin, 1991. 2 t. Bibliothèque des textes philosophiques.
- . *Physique*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris, GF-Flammarion, 2000. 476 p.
- . *Poétique*. Trad. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris, Seuil, 1980. 465 p.
- . *Réfutations sophistiques*. Trad. Louis-André Dorion. Paris, Vrin, 1995. 476 p.
- . *Rhétorique*. Trad. Médéric Dufour. Paris, Les Belles Lettres, 1967. 3 t. Collection des Universités de France.
- . *Seconds Analytiques*, in *Organon*, t. 4. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1979. 250 p.
- . *Topiques*, in *Organon*, t. 5. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1965. 368 p.

- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1993. 220 p. Quadrige.
- . *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, 1991. 551 p. Quadrige.
- AUGUSTIN. *Confessions*. Trad. Arnauld d'Andilly. Paris, Gallimard, 1993. 559 p. Folio.
- . *Enchiridion*. Trad. J. Rivière, in *Œuvres*, t. 9 : *Exposés généraux de la foi : De fide et symbolo – Enchiridion*. Paris, Études augustinienes, 1988. 479 p. Bibliothèque augustinienne.
- . *La Cité de Dieu*, in *Œuvres*, t. II. Dir. Lucien Jerphagnon. Paris, Gallimard, 2000. 1308 p. La Pléiade.
- . *La Nature du bien contre les manichéens*. Trad. Jean-Louis Dumas, in *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, catéchèse, polémique*. Paris, Gallimard, 2002. 1433 p. La Pléiade.
- . *La Trinité*. Trad. P. Agaësse, S. J., in *Œuvres*, t. 16 : *la Trinité*. Paris, Desclée de Brouwer, 1955. 706 p. Bibliothèque augustinienne.
- . *La Trinité*. Trad. Sophie Dupuy-Trudelle, in *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie, catéchèse, polémique*. Paris, Gallimard, 2000. 1308 p. La Pléiade.
- BERGSON, HENRI. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*. Paris, PUF, 1959. 1602 p. Édition du Centenaire.
- . *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*. Paris, PUF, 1959. 1602 p. Édition du Centenaire.
- . *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*. Paris, PUF, 1959. 1602 p. Édition du Centenaire.
- BERNARD, Claude. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris, GF-Flammarion, 1966. 318 p.
- BIARD, J. et al. *Introduction à la lecture de la science de la logique de Hegel*, t. II : *La doctrine de l'essence*. Paris, Aubier, 1983. 392 p. Philosophie de l'esprit.
- BLOOM, Allan. *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*. Trad. Paul Alexandre. Montréal, Guérin littérature, 1987. 332 p.
- BOIA, Lucien. *La fin du monde. Une histoire sans fin*. Paris, La Découverte, 1989. 257 p.
- BOURGEOIS, Bernard. *Études hégéliennes. Raison et décision*. Paris, PUF, 1992. 404 p.
- . *Hegel. Les actes de l'esprit*. Paris, Vrin, 2001. 354 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- . *L'idéalisme allemand. Alternatives et progrès*. Paris Vrin, 2000. 319 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- BOUTON, Christophe. *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*. Paris, Vrin, 2004. 319 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

- . *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna.* Paris, Vrin, 2000. 319 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- BOUVERESSE-QUILLIOT, Renée. *L'empirisme anglais.* Paris, PUF, 1997. 127 p. Que sais-je?
- BRAGUE, Rémy. *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* Paris, Fayard, 1999. 336 p.
- BROCHARD, Victor. *De l'erreur.* Paris, Librairie Félix Alcan, 1926. 286 p.
- BRUNSCHVICG, Léon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Paris, PUF, 1953. 2 t.
- CARNOIS, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté.* Paris, Seuil, 1973. 220 p.
- CAROZZI, Claude et Huguette TAVIANI-CAROZZI. *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge.* Paris, Flammarion, 1999. 248 p.
- CHENET, François. *Le temps. Temps cosmique, temps vécu.* Paris, Armand Colin, 2000. 240 p. Coll. U.
- COHN, Norman. *Les fanatiques de l'Apocalypse.* Trad. Simone Clémendot. Paris, Payot, 1983. 378 p.
- COMTE, Auguste. *Discours sur l'esprit positif.* Paris, Vrin, 1983. 172 p. Bibliothèque des textes philosophiques.
- CONCHE, Marcel. *Temps et destin.* Paris, PUF, 1992. 213 p.
- COURTOIS, Stéphane et al. *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression.* Paris, Robert Laffont, 1997. 846 p.
- DARBON, André. *Philosophie de la volonté.* Paris, PUF, 1951. 169 p. Bibliothèque de philosophie contemporaine.
- DASTUR, Françoise. *Husserl. Des mathématiques à l'histoire.* Paris, PUF, 1995. 128 p.
- DE ROMILLY, Jacqueline. « *Patience, mon cœur!* » *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique.* Paris, Les Belles Lettres, 1991. 241 p.
- DESAN, Philippe. *Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes.* Paris, Nizet, 1987. 180 p.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode,* in *Œuvres et lettres.* Paris, Gallimard, 1953. 1421 p. La Pléiade.
- . *Les passions de l'âme,* in *Œuvres et lettres.* Paris, Gallimard, 1953. 1421 p. La Pléiade.
- . *Les Principes de la Philosophie,* in *Œuvres et lettres.* Paris, Gallimard, 1953. 1421 p. La Pléiade.
- . *Lettres choisies,* in *Œuvres et lettres.* Paris, Gallimard, 1953. 1421 p. La Pléiade.

- . *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres et lettres*. Paris, Gallimard, 1953. 1421 p. La Pléiade.
- DÉTIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, François Maspéro, 1981. 157 p.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel, sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, PUF, 1975. 119 p.
- DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1982. 268 p.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vie, Doctrine et Sentences des Philosophes Illustres*. Trad. Robert Grenaille. Paris, GF-Flammarion, 1965. 2 vol.
- DODDS, E. R. *Les Grecs et l'Irrationnel*. Trad. Michael Gibson. Paris, GF-Flammarion, 1977. 316 p. Champs.
- DOSTOÏEVSKI. *Les frères Karamazov*. Trad. Henri Mongault. Paris, Gallimard, 1952. 1268 p. La Pléiade.
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris, Vrin, 1987. 325 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- DUBY, Georges. *L'An Mil*, in *Féodalité*. Paris, Gallimard, 1996. 1523 p. Quarto.
- . *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, in *Féodalité*. Paris, Gallimard, 1996. 1523 p. Quarto.
- DUHEM, Pierre. *Le système du monde*. Paris, A. Hermann, 1913. 10 vol.
- DURANDIN, Guy. *Les fondements du mensonge*. Paris, Flammarion, 1972. 451 p.
- ÉLIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard, 1963. 250 p. Folio / Essais.
- FINLEY, Moses I. *Le monde d'Ulysse*. Trad. Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre. Paris, La Découverte, 1983-1986. 244 p.
- FRÄNKEL, Hermann. *Early Greek Poetry and Philosophy. A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*. Trad. de l'allemand par Moses Hadas et James Willis. New York / London, Harcourt Brace Jovanovich, 1973. 555 p.
- GADAMER, Hans Georg. *Vérité et méthode*. Trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris, Seuil, 1996. 533 p.
- GAUTHIER, René Antoine. *Introduction à l'Éthique à Nicomaque*, t. 1, 1<sup>re</sup> part. Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1970. 358 p.
- GILSON, Étienne. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, Vrin, 1982. 451 p.
- . *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, 1983. 478 p. Études de philosophie médiévale.
- GRANGER, Gilles Gaston. *La raison*. Paris, PUF, 1955. 126 p. Que sais-je?

- GRIMAL, Pierre. *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*. Paris, Hachette, 1997. 199 p. Pluriel.
- GRIMALDI, Nicolas. *Le désir et le temps*. Paris, PUF, 1971. 507 p.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, Vrin, 1959. 429 p.
- HAWKING, Stephen. *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trous noirs*. Trad. Isabelle Naddeo-Souriau. Paris, Flammarion, 1989. 236 p. Champs.
- HEGEL, G.W.F. *Correspondance*, t. I : 1785-1812. Trad. Jean Carrère. Paris, Gallimard, 1990. 439 p.
- , *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1990. 102 p.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I : *La science de la logique*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1979. 646 p. Bibliothèque des textes philosophiques.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II : *Philosophie de la nature*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 2004, 778 p. Bibliothèque des textes philosophiques.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III : *Philosophie de l'esprit*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1988, 604 p. Bibliothèque des textes philosophiques.
- , *La raison dans l'histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris, Plon, 1965. 311 p.
- , *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I : *Système et histoire de la philosophie*. Trad. J. Gibelin. Paris, Gallimard, 1954, 254 p. Folio/Essais.
- , *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris, Gallimard, 1993. 916 p. Bibliothèque de philosophie.
- , *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris, Aubier, 1991. 565 p. Bibliothèque philosophique.
- , *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-François Kervégan. Paris, PUF, 2003. 500 p. Quadrige.
- , *Science de la logique*, t. I, 2 : *La doctrine de l'essence*. Trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris, Aubier Montaigne, 1976. 354 p. Bibliothèque philosophique.
- , *Science de la logique*, t. II : *La logique subjective ou doctrine du concept*. Trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris, Aubier Montaigne, 1981. 459 p. Bibliothèque philosophique.

- HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*, in *Questions I*. Trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris, Gallimard, 1968. 310 p.
- . *Être et Temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris, Authentica, 1985. 323 p.
- . *La question de la technique*, in *Essais et conférences*. Trad. André Preau. Paris, Gallimard, 1958. 349 p.
- . *La « phénoménologie de l'esprit » de Hegel*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris, Gallimard, 1984. 238 p.
- HÉRACLITE. *Fragments*. Texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche. Paris, PUF, 1986. 496 p.
- . *Fragments [Citations et témoignages]*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris, GF-Flammarion, 2002. 374 p.
- HÉSIODE. *Théogonie*. Trad. Annie Bonnafé. Paris, Rivages, 1993. 175 p.
- HOMÈRE. *L'Iliade*. Trad. Eugène Lasserre. Paris, GF-Flammarion, 1965. 445 p.
- . *Odyssée*. Trad. Médéric Dufour. Paris, GF-Flammarion, 1965. 380 p.
- HUME, David. *Traité de la nature humaine*, livre II : *Les passions*. Trad. Jean-Pierre Cléro. Paris, GF-Flammarion, 1991. 351 p.
- HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort. Paris, PUF, 1964. 205 p. Épiméthée.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La mauvaise conscience*. Paris, Aubier-Montaigne, 1966. 218 p.
- . *L'irréversible et la nostalgie*. Paris, Flammarion, 1974. 319 p.
- JARCZYK, Gwendoline. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris, Éditions Kimé, 2001. 333 p.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. Jean Greisch. Paris, Cerf, 1990. 336 p.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. Trad. François Picavet. Paris, PUF, 2000. 192 p. Quadrige.
- . *Critique de la raison pure*. Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris, PUF, 2001. 584 p. Quadrige.
- . *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. V. Delbos. Paris, Delagrave, 1981. 210 p.
- . *La religion dans les limites de la simple raison*. Trad., J. Gibelin. Paris, Vrin, 1965. 267 p.
- . *Métaphysique des mœurs*. Trad. Alexis Philonenko. Paris, Vrin, 1968. 2 vol.

- KIERKEGAARD, Soren. *La reprise*. Trad. Paul-Henri Tisseau. Paris, Robert Laffont, 1993. 1324 p. Bouquins.
- *Ou bien... ou bien*. Trad. Paul-Henri Tisseau. Paris, Robert Laffont, 1993. 1324 p. Bouquins.
- KIRK, G.S., Raven, J.E. et M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*. Trad. de l'anglais par Hélène Alix de Weck sous la dir. de Dominic J. O'Meara. Fribourg [Suisse] / Paris, Éditions universitaires / Cerf, 1995. 542 p.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la philosophie de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947. 597 p. Tel.
- KOYRÉ, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Trad. Raissa Tarr. Paris, Gallimard, 1973. 349 p. Idées.
- *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, Gallimard, 1973. 412 p. Bibliothèque des idées.
- *Études galiléennes*. Paris, Hermann, 1966. 341 p.
- *Études newtoniennes*. Paris, Gallimard, 1968. 353 p.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Éd. Simone Goyard-Fabre. Paris, GF-Flammarion, 1983. 217 p.
- LAPLACE, Pierre-Simon. *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1986. 313 p. Épistémé.
- LEBRUN, Gérard. *La patience du Concept. Essais sur le discours hégélien*. Paris, Gallimard, 1972. 421 p.
- LÉVY-VALENSI, E. Amado. *Le temps dans la vie morale*. Paris, Vrin, 1968. 286 p.
- LEWIS, Geneviève. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris, PUF, 1950. 302 p.
- MABILLE, Bernard. *Hegel. L'épreuve de la contingence*. Paris, Aubier, 1999. 384 p.
- MACHIAVEL, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Œuvres*. Trad. Christian Bec. Paris, Robert Laffont, 1996. 1386 p. Bouquins.
- *Le Prince*, in *Œuvres*. Trad. Christian Bec. Paris, Robert Laffont, 1996. 1386 p. Bouquins.
- MARROU, Henri-Irénée. *De la connaissance historique*. Paris, Seuil, 1954. 318 p. Points/Histoire.
- MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris, PUF, 2002. 328 p. Quadrige.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945. 531 p.

- MINOIS, Georges. *Histoire de l'avenir des prophètes à la prospective*. Paris, Fayard, 1996. 676 p.
- MOLTMANN, Jürgen. *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz. Paris, Cerf, 1983. 420 p. Traditions chrétiennes.
- MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Seuil, 1970. 244 p. Points/Science.
- MONTAIGNE. *Les Essais*. Paris, Arléa, 2002. 806 p.
- NEWTON, Isaac. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Trad. Marquise du Châtelet. Paris, Albert Blanchard, 1966. 2 vol.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le crépuscule des idoles*. Trad. Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, t. 2. Paris, Robert Laffont, 1993. 1752 p. Bouquins.
- PASCAL. *Pensées*. Éd. Léon Brunschvicg. Paris, GF-Flammarion, 1976. 376 p.
- PHILONENKO, Alexis. *L'œuvre de Kant*. Paris, Vrin, 1972. 2 vol.
- PLATON. *Alcibiade*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris, Gallimard, 1950. 1450 p. La Pléiade.
- . *Apologie de Socrate*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris, Gallimard, 1950. 1450 p. La Pléiade.
- . *Cratyle*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris, Gallimard, 1950. 1450 p. La Pléiade.
- . *Euthydème*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris, Gallimard, 1950. 1450 p. La Pléiade.
- . *Gorgias*. Trad. Alfred Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1923. 344 p. Collection des universités de France.
- . *Le petit Hippias*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 1. Paris, Gallimard, 1950. 1450 p. La Pléiade.
- . *Le sophiste*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 2. Paris, Gallimard, 1950. 1671 p. La Pléiade.
- . *Phèdre*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 2. Paris, Gallimard, 1950. 1671 p. La Pléiade.
- . *République*, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, vol. 2. Paris, Gallimard, 1950. 1671 p. La Pléiade.
- . *Timée*, trad. Joseph Moreau, in *Œuvres complètes*, vol. 2. Paris, Gallimard, 1950. 1671 p. La Pléiade.
- POINCARÉ, Henri. *La valeur de la science*. Paris, Flammarion, 1970. 190 p.

- PRIGOGINE, Ilya et Isabelle STENGERS. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. Paris, Gallimard, 1979-1986. 439 p. Folio.
- . *Entre le temps et l'éternité*. Paris, Flammarion, 1992. 222 p. Champs.
- PROUST, Marcel. *Du côté de chez Swann*, in *À la recherche du temps perdu*, t. I, éd. Jean-Yves Tadié. Paris, Gallimard, 1987. La Pléiade.
- . *Le temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, t. IV, éd. Jean-Yves Tadié. Paris, Gallimard, 1989. La Pléiade.
- QUELQUEJEU, Bernard. *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris, Seuil, 1972. 351 p. L'ordre philosophique.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969. 505 p.
- . *Temps et récit*, t. 3 : *Le temps raconté*. Paris, Seuil, 1985, 533 p. Point.
- . *Philosophie de la volonté*, t. 1 : *Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier, 1988. 464 p.
- RIMBAUD, Arthur. *Poésies*, in *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1963. 1249 p. La Pléiade.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris, GF-Flammarion, 1966. 629 p.
- RUELLE, David. *Hasard et Chaos*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1991. 244 p.
- SARTRE, Jean-Paul. *Les mouches*. Paris, Gallimard, 1986. 247 p. Folio.
- . *L'être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943. 722 p. Bibliothèque des idées.
- SCHILLER. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Trad. Robert Leroux. Paris, Aubier, 1943. 373 p.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. Trad. Henri Noblot révisée par Paul Veyne. Paris, Robert Laffont, 1993. 1103 p. Bouquins.
- SNELL, Bruno. *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*. Trad. Marianne Charrière et Pascale Escaig. Paris, Éditions de l'Éclat, 1994. 479 p. Polémos.
- SOPHOCLE. *Antigone*, in *Tragédies*. Trad. Paul Mazon. Paris, Gallimard, 1989. 434 p. Folio classique.
- . *Œdipe Roi*. Trad. Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1989. Collection des Universités de France.
- SOUCHE-DAGUES, Denise. *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*. Paris, Vrin, 1994. 221 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- STRAUSS, Léo. *Pensées sur Machiavel*. Trad. Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern. Paris, Payot, 1982. 369 p.

- TAYLOR, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*. Trad. Charlotte Melançon. Montréal, Bellarmin, 1992. 150 p.
- THOMAS D'AQUIN. *Première question disputée : la vérité (De Veritate)*. Trad. Christian Brouwer et Marc Peeters. Paris, Vrin, 2002. 185 p.
- , *Somme théologique*. Paris, Cerf, 1984. 4 t.
- UNESCO. *Les sciences et la diversité des cultures*. Paris, PUF, 1974. 321 p.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris, PUF, 1992. 133 p. Quadrige.
- WETTER, Gustave. *Le matérialisme dialectique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1962. 661 p.
- WHITEHEAD, Alfred North. *La fonction de la Raison*. Trad. Philippe Devaux. Paris, Payot, 1969. 226 p.
- , *La science et le monde moderne*. Trad. Paul Couturiau. Paris, Éditions du Rocher, 1994. 239 p.
- XÉNOPHON. *Mémorables*. Trad. Pierre Chambry. Paris, GF-Flammarion, 1967. 2 vol.

## B. ARTICLES

- BARREAU, Hervé. « Du mythe au concept de temps psychique et vécu : l'héritage de Platon chez Plotin et saint Augustin ». *Les figures du temps*, dir. L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger, Paris, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 121-130.
- BERTI, Enrico. « La suprématie du mouvement local selon Aristote : ses conséquences et ses apories ». *Aristoteles Werk und Wirkung*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1985, p. 123-150.
- BOUCHER, J. « Liberté ». *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1926, p. 726-730.
- BRAGUE, Rémy. « Notes sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3) ». *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, éd. F. De Gandt et P. Souffrin, Paris, Vrin, 1991, p. 107-120.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. « Prédestination ». *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 12, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1926, p. 2809-3022.
- PÉPIN, Jean. « Salut ». *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 726-730.
- RICOEUR, Paul. « Volonté ». *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2000, p. 1955-1969.
- ROMANO, Claude. « Volonté ». *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des introuvables*, dir. Barbara Cassin, Paris, Seuil / Robert, 2004, p. 1374-1380.

SAÏD, Suzanne. « La conscience de soi dans la tragédie grecque ». *Genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, dir. Robert Ellrodt, Paris, PUF, 1983, p. 25-39.

THOM, René. « Halte au hasard, silence au bruit ». *La querelle du déterminisme*, dir. Krzysztof Pomian, Paris, Gallimard, 1990, Le débat, p. 61-78.