



Labyrinthe

34 | 2010 (1)

Comment peut-on être systématique ?

Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle, une analyse de la raison connaissante

Entretien réalisé par Élodie Cassan

André Charrak



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4052>

DOI : 10.4000/labyrinthe.4052

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 1 février 2010

Pagination : 16-33

ISBN : 978-2-7056-6984-3

Référence électronique

André Charrak, « Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle, une analyse de la raison connaissante », *Labyrinthe* [En ligne], 34 | 2010 (1), mis en ligne le 01 février 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4052> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.4052

Propriété intellectuelle

Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle, une analyse de la raison connaissante

propos recueillis par Élodie Cassan

La postmodernité, loin d'être caractérisée par la fin proprement dite des grands récits, consiste peut-être davantage dans leur réécriture et dans leur réélaboration. C'est ainsi que deux lectures concurrentes de l'histoire de la philosophie s'affrontent en elle. Selon l'interprétation la plus ancienne, on serait passé des philosophes du système, tels Kant ou Hegel, aux philosophes du soupçon, tels Kierkegaard ou Nietzsche, ardents destructeurs de la pensée systématique et close sur elle-même. Selon l'approche la plus récente, l'idéalisme kantien, toujours prégnant chez ces philosophes anti-systématiques, malgré qu'ils en aient, serait dépassé à son tour par l'empirisme logique d'un Carnap, qui permet de penser à nouveaux frais le système de constitution de la science et de la réalité. Comment comprendre cette mise en discussion de la notion de système philosophique, à travers aussi bien la défense de la thèse de la nécessaire disparition de la forme systématique, au profit d'une sorte d'esthétique de l'inachèvement (aphorisme ou autre), que par le biais de l'affirmation de la philosophie analytique, dans une prise de distance d'avec la tradition continentale ? Ce débat sur la notion de système et de systématisation de la pensée, ne doit-il pas être interprété comme l'expression d'options théoriques fondamentalement divergentes quant au rôle et au fonctionnement de la raison en philosophie ?

Pour envisager ces difficultés en prenant en peu de champ, nous nous sommes intéressés à la reconfiguration des savoirs qui se produit au XVIII^e siècle. Il est bien établi que la philosophie contemporaine a pris position contre les acquis anthropologiques et moraux du siècle des Lumières. Il n'en reste pas moins que, pour ce qui est des aspects théorétiques, l'attachement des hommes des Lumières à remettre en question la métaphysique systématique du siècle qui les précède, préfigure le nôtre à bien des égards. D'autre part, ces réorganisations des sciences,

illustrées notamment par l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, prennent appui sur une articulation nouvelle des catégories de rationalisme et d'empirisme. Étudier les décisions méthodologiques qu'elles supposent est instructif dans notre contexte d'interrogation sur le statut du discours philosophique et sur la construction des savoirs.

Pour aborder toutes ces questions, André Charrak, maître de conférences H.D.R. à l'Université Paris I, est apparu comme un interlocuteur privilégié. Spécialiste de l'âge classique et de la philosophie moderne en général, il place la question de la diversité des formes de la rationalité au cœur de son travail. Ses travaux de recherche touchent à des domaines aussi variés que la théorie de la connaissance et la métaphysique (*Empirisme et métaphysique. L'essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Paris, Vrin 2003; *Empirisme et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009), l'esthétique et l'histoire des sciences (*Musique et philosophie à l'âge classique*, Paris, PUF, philosophies, 1998; *Raison et perception. Fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, Mathesis, 2001; *Ce que dit Descartes touchant la chute des graves*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, en collaboration Vincent Jullien). Ils prennent également des formes variées, puisque l'édition de textes (Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009) s'ajoute à des interprétations nouvelles de la philosophie des Lumières. Dans ce cadre, en particulier dans *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle* (Paris, Vrin, 2006), André Charrak s'est ainsi penché notamment sur les systèmes des savoirs au XVIII^e siècle. Après avoir distingué deux voies au sein de l'empirisme des Lumières, celle de la genèse et celle de la constitution, il montre comment, dans ce dernier complexe problématique, des systèmes du savoir sont élaborés de façon à rendre raison du système du monde.

Labyrinthe : Qu'est-ce qui vous a conduit à étudier l'empirisme ?

André Charrak : Le point de départ de mon travail de recherche se situait en phénoménologie et visait l'élucidation de l'expérience musicale. La question que je me posais n'était pas celle des structures rudimentaires des tempo-objets, dégagées dans les *Leçons* de Husserl *sur la conscience intime du temps*¹. C'était celle de l'activité plus élaborée investissant la

1. Voir *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, Epiméthée, traduit de l'allemand par Henri Dussort, avec une préface de Gérard Granel, 1964 [1928].

perception musicale, qui met en forme les données sensorielles lorsque l'auditeur appréhende l'harmonie d'une pièce de musique – il s'agissait au fond de ce qu'on désigne ailleurs comme des inférences perceptives. En apparence, une telle question aurait dû me conduire sur un territoire presque ennemi de l'empirisme et tout particulièrement de l'empirisme classique. Ce ne fut pas le cas. D'abord parce que les grandes théories musicales du XIX^e siècle, que j'ai d'abord fréquentées, sont des théories empiristes. Ensuite, parce qu'il revient à la tradition empiriste du XVIII^e siècle d'avoir rencontré le problème des rapports entre activité et passivité dans la perception de la manière la plus brûlante. Enfin, parce que cette tradition se caractérise par une information positive, concrète sur les propriétés de l'objet musical et sur la théorie elle-même. De telle sorte que j'ai été conduit à prendre au sérieux, sans doute plus qu'on ne le faisait jusqu'à présent, leurs philosophies de la perception, pas pour les valider mais en me donnant pour principe de méthode le fait que les apories rencontrées dans la perspective empiriste devaient bien avoir fait l'objet de débats, ou d'une prise de conscience chez ces auteurs.

Labyrinthe : Que désigne le concept de réflexion, qui se trouve au cœur de votre travail ?

André Charrak : D'un point de vue doxographique, il s'agit d'un thème central pour un historien de la philosophie du XVIII^e siècle. C'est un fait : tous les grands débats qui agitent les empiristes des Lumières se concentrent sur le statut de la réflexion. Sans même parler de Hume, dont les thèses sur ce sujet sont bien connues, l'opposition entre un empirisme réductionniste strict – celui d'un Condillac ou d'un Helvétius –, et un empirisme reconnaissant à l'esprit une puissance active irréductible, se joue au fond sur les compétences de la réflexion.

Ce concept de réflexion constitue un prisme interprétatif incontournable pour l'étude de la philosophie classique, ne serait-ce qu'à cause du rôle qu'il joue dans la topique des doctrines qui est dressée par Kant dans la *Critique de la raison pure*² : c'est ce texte qui, récapitulant d'autres

2. Kant, après avoir montré que la connaissance résulte de la collaboration de deux facultés, la sensibilité et l'entendement, souligne dans « L'amphibologie de la réflexion », qu'une réflexion transcendante, enquête sur les conditions subjectives qui nous permettent d'arriver à des concepts, est nécessaire afin de ne pas confondre ce qui relève de l'entendement pur d'avec l'objet de la sensibilité. Seule cette

parallèles proposés plus tôt à l'Académie de Berlin, nous lègue la grande opposition entre le rationalisme de Leibniz et l'empirisme de Locke.

Dans *Empirisme et théorie de la connaissance*, je m'attache au fond à établir une généalogie de la réflexion – ce qui suppose de saisir son origine « contrariée », ou recouverte. D'une part, je montre, après d'autres, que le geste cartésien du *cogito* ne relève pas d'une opération de réflexion. Mais une chose est de dire que le *cogito* n'est pas réflexif, une autre de comprendre ensuite ce que Descartes peut dire du geste consistant à faire réflexion, ainsi que la place de Descartes dans l'avènement ultérieur des philosophies de la réflexion. D'autre part, je montre comment la réflexion est devenue, au moins du côté noétique, et peut-être pas du côté des idées elles-mêmes ou des objets auxquels s'appliquent les opérations de connaissance, le plus grand problème de la philosophie de la connaissance à l'âge classique.

Labyrinthe : Comment pensez-vous la relation entre empirisme et rationalisme ? Ne sont-ils pas autre chose que des frères ennemis ?

André Charrak : Il y a un problème de méthode dans le fait d'utiliser ces catégories très tardives. Ce problème est habituellement rappelé de manière toute spéciale à propos de l'empirisme, d'ailleurs : on ne répugne pas à parler encore du rationalisme de Descartes ou de Spinoza, mais on rappelle sans cesse que le terme d'empirisme est inventé par Kant. Ce problème de méthode se redouble du fait que ce sont de grandes catégories interprétatives et qu'on devrait répugner à les mobiliser.

J'ai été conduit à les restaurer dans leur opposition. Dans mon livre sur Condillac³, j'ai validé la distinction proposée par Sylvain Auroux⁴

démarche rend possible à terme de se prononcer objectivement sur les choses. Faute de s'y être plié, Leibniz a intellectualisé les phénomènes, et Locke sensualisé tous les concepts de l'entendement. Voir *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, 1944 première édition, traduction française avec notes d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Charles Serrus, p. 232-249.

3. *Empirisme et métaphysique. l'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

4. Selon Sylvain Auroux, le rationalisme se caractérise par (i) l'affirmation d'une « distinction de nature entre les données [...] et les procédures de traitement de ces mêmes données » et par (ii) la thèse selon laquelle la connaissance est localisée dans l'individu. Voir *La raison, le langage et les normes*, Paris, PUF, 1990, p. 5. Dans son travail, André Charrak reprend à nouveaux frais la première partie de cette définition du rationalisme.

entre un rationalisme, consistant dans la distinction de nature entre les données et les procédures de traitement de ces mêmes données, et un empirisme reposant sur la thèse d'une solidarité entre le matériau de nos connaissances et les opérations qui s'y appliquent. Mais je la rends un peu boiteuse, puisque je la valide tout spécialement s'agissant de son volet empiriste. Surtout, j'essaie de traduire dans le lexique condillacien ce que signifierait cette solidarité entre le matériau et les opérations. J'examine en ce sens la thèse, essentielle à mon sens, de la perception-conscience. Celle-ci revient à étudier les opérations de l'âme autant qu'on peut leur assigner un matériau et pas au-delà – ce qui revient à mettre entre parenthèse les hypothèses relatives à l'union de l'âme et du corps.

Les micro-analyses qui m'ont permis de donner un nouveau sens à la relation entre empirisme et rationalisme ont fait apparaître des points de recoupement et des vraies divergences. Ces points de recoupement ne sont pas des thèses communes qu'il s'agit de restaurer. On pourrait dire bien sûr que ce sont des philosophies de la représentation à l'âge classique. Mais à ce niveau de généralité, aucune différence ne peut plus être aperçue. Des comparaisons textuelles précises m'ont permis de faire quelques découvertes étonnantes. Dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac (1746), on trouve deux définitions de la réflexion. Et on ne peut qu'être frappé du fait que la définition réputée insuffisante, parce qu'elle sanctionne une analyse inachevée, c'est celle de Locke. Textuellement la définition validée par Condillac est celle de Wolff⁵. À l'inverse, dans l'autre tradition, les définitions de la réflexion proposées par Wolff comprennent parfois des citations littérales de Locke. Ces points de recoupement me paraissent beaucoup plus instructifs que toutes les tentatives de conciliation des doctrines qui caractérisent dans le milieu encyclopédique, la méthode éclectique, et à l'Académie de Berlin les multiples essais pour accorder Descartes et Leibniz, Leibniz et Newton, etc.

Mais ils n'ont précisément pour but que de tracer une frontière permettant d'apercevoir de vraies divergences. Je les ai trouvées dans la

5. Christian Wolff est un philosophe, mathématicien et juriste allemand, né en 1679 et mort en 1754. Il est resté célèbre pour avoir élaboré à partir de thèses leibniziennes un système philosophique en vingt-quatre volumes, comprenant la logique, l'ontologie, la cosmologie générale, la psychologie empirique et rationnelle, la théologie naturelle, la philosophie pratique universelle, le droit naturel, l'éthique, la politique, l'économique, le droit des peuples, les mathématiques et les sciences physiques.

thèse empiriste de la solidarité irrécusable du matériau et des opérations. Elle permettrait d'ailleurs de caractériser l'empirisme dans de tout autres domaines que celui de la connaissance ; dans *Empirisme et théorie de la connaissance*, elle a enfin reçu une signification gnoséologique précise, puisque je l'ai appuyée sur toute une série de discussions sur le statut de l'idée.

Labyrinthe : Quel sens y a-t-il pour vous à travailler dans le champ de la philosophe de la connaissance ?

André Charrak : J'ai retiré un certain nombre de choses du travail de Jean-Toussaint Desanti⁶. J'ai en outre travaillé sous la direction de ses élèves. Et si je ne procède pas d'une adhésion d'ensemble à cela, j'en ai au moins retiré l'exigence très impure, aux yeux des historiens de la métaphysique – même si parfois ces historiens sont ceux d'une métaphysique fictive, ou d'une histoire fictive de la métaphysique –, d'articuler la philosophie à son extérieur, sans perdre la spécificité du geste philosophique. Mais il s'agit de choisir cet extérieur en ce qu'il est le plus solidement constitué théoriquement, afin d'y reconnaître un moyen, pour la philosophie qui s'y applique, d'accomplir son mouvement d'intelligibilité. Je ne m'intéresse pas tant que cela à l'influence du développement de la science classique sur les théories philosophiques. Pas davantage ne suis-je très convaincu par l'idée de conséquences résultant de décisions métaphysiques en physique (pas même s'agissant de Descartes). Ce qui m'intéresse, ce ne sont pas des influences ; ce sont matériellement des réceptions et conceptuellement le soin de reconnaître dans le rapport de la philosophie à son extérieur le moyen d'un approfondissement de son exigence rationnelle. Cette démarche est en un sens hégélienne.

Cet extérieur a pour l'essentiel résidé, en ce qui me concerne, dans l'histoire de la science classique. Mais, posée dans ces termes, la situation est ambiguë. Privilégier le problème de la connaissance et tenir un grand compte du développement de la science classique, c'est se placer sous

6. Jean-Toussaint Desanti, né en 1914 et mort en 2002, est un philosophe des mathématiques et un phénoménologue. Il a enseigné la philosophie notamment aux Écoles Normales Supérieures de la rue d'Ulm et de Fontenay Saint-Cloud.

l'autorité éminente de Cassirer, dans son *Erkenntnis Problem*⁷. Je parle en effet, comme lui et après lui, du « problème de la connaissance ». Mais, j'ai tâché de m'arracher à la perspective téléologique qui résultait assez spontanément de ma situation, consistant au fond à lire l'histoire de l'empirisme des Lumières, et celle de la réception de Descartes dans ce cadre, sous l'horizon de l'avènement du moment kantien. Si j'ai beaucoup travaillé sur la place de Kant dans cette histoire, ce ne fut jamais pour trouver chez lui la résolution des problèmes que je traitais. Il s'agissait plutôt d'enraciner Kant dans un contexte, mais pour y lire soit des réceptions, soit des bifurcations, soit des solutions originales – certainement pas un *terminus ad quem*.

Je me distingue aussi de la perspective de Cassirer en ce que je considère que le « problème de la connaissance » a un acte de naissance, que je situerais assez volontiers dans les *Nouveaux essais* de Leibniz⁸. Selon moi, il faut distinguer entre le problème du XVIII^e siècle, qui est celui de la vérité et de l'erreur, et le problème du XVIII^e siècle, qui est celui de la connaissance, où il est plutôt question de dresser une topique des rapports possibles à la vérité et à l'erreur – d'où résulte l'inflation des textes consacrés à l'illusion.

Labyrinthe : Pourquoi ne pas étudier les textes philosophiques comme des systèmes ? Et comment faire alors ?

André Charrak : La pré-compréhension systématique, du moment qu'on sait la mettre entre parenthèses, est sans nul doute requise dans l'approche de l'âge classique, mais justement au titre de pré-compréhension qu'on peut mettre à distance.

Ma méthode repose sur deux règles : la règle des micro-analyses et la règle relative à l'importance cruciale de l'histoire des réceptions.

7. Ernst Cassirer, alors qu'à partir de 1901, il souhaite reconstruire la genèse du problème de la connaissance de Leibniz à Kant, en vient à rédiger une somme magistrale, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit)*. Cet ouvrage comporte quatre tomes. Les deux premiers, qui paraissent en 1906 et 1907, portent respectivement sur la période allant de Nicolas de Cues à Bayle et de Bacon à Kant. Le troisième volume, publié en 1920, est consacré aux systèmes postkantien. Un quatrième tome, publié en 1950 de façon posthume, couvre la période allant de la mort de Hegel jusqu'à l'époque contemporaine.

8. Voir Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques Brunschwig, 1990 [1765].

Généralement, on oppose étude structurale et méthode génétique. On s'intéresse aux sources, on tâche d'apercevoir des démarcations qui font l'originalité de l'auteur qu'on étudie. Ensuite on examine – le syntagme est presque devenu comique à force de répétition – les « différents états de systématité » d'une doctrine. C'est très important. Je l'ai fait moi-même, en particulier à propos de certaines questions cartésiennes ou de Condillac. Mais l'histoire des réceptions est au moins aussi utile. Ces réceptions, souvent très instruites, nous renseignent dans de nombreux cas sur les interventions originales des auteurs. Elles signalent souvent, chez les contemporains ou les successeurs immédiats (et parfois chez des non-philosophes), les thèses originales ou problématiques, qui reçoivent toujours une expression de détail – ce que j'appelle en général les points de virulence d'une doctrine philosophique.

Ces deux règles convergent dans une sorte de principe de méthode : celui des comparaisons textuelles. Les quelques découvertes, fort modestes, que je peux revendiquer, sont souvent liées à cette pratique. Je dois à une comparaison textuelle d'avoir servi l'interprétation d'un texte qui, malgré une littérature abondante, était demeuré très mystérieux, l'*Essai sur le goût* de Montesquieu. Cette démarche m'a permis également de comprendre la dernière philosophie de la musique de Rousseau. J'ai encore montré qu'à la fin de la première *Méditation* de Descartes, le fameux exemple des peintres qui peuvent composer toutes les figures possibles, y compris celles qui ne ressemblent à rien, à partir des couleurs, gagne en intelligibilité lorsqu'on le compare à un texte de Galilée auquel on n'a pas songé.

Pas plus que je ne veux abîmer la philosophie dans des positivités, mais montrer l'approfondissement de son exigence rationnelle, pas plus je ne veux par ces règles de méthode disperser les doctrines philosophiques en une histoire des idées presque entomologique. Ce dont il s'agit toujours pour moi, c'est de comprendre cette exigence rationnelle, qui implique sans nul doute la visée d'une systématité. Ces décisions philologiques, pour autant qu'elles servent une démarche de philosophe ou d'historien de la philosophie, doivent être mises au service d'une intelligence du style de rationalité à l'œuvre dans les doctrines. Les comparaisons textuelles font ainsi réapparaître des massifs systématiques, sans transformer les doctrines philosophiques en des recueils figés de thèses réputées solidaires. Au reste, un grand auteur n'est pas qu'un auteur à fort coefficient

de systématique, mais un auteur dont les principes systématiques s'appliquent. C'est le cas de deux philosophes que par ailleurs tout oppose : Descartes, dont chaque thèse est susceptible d'un remplissage dans l'expérience, et Leibniz, qui multipliant les principes, nous en donne toujours des applications éblouissantes.

Labyrinthe : Dans la perspective que vous tracez, la notion de système serait-elle essentiellement une notion logique ?

André Charrak : La notion de système n'est pas purement logique, le terme de logique étant ici pris en un sens très large, où il faudrait comprendre non seulement l'art de raisonner mais au fond l'héritage des topiques⁹. Selon les auteurs que j'étudie, les systèmes des connaissances s'enracinent dans la nature.

Prenons un exemple plus précis. « Système » veut souvent dire, à l'âge classique et au XVIII^e siècle encore, méthode de classification. Il y a des méthodes de classification des plantes, des taxinomies, qu'on dira des systèmes. Les auteurs qui, tel Buffon, critiquent les systèmes et qui, en un certain sens, visent leur assise logique dans les principes légués par les *Topiques* d'Aristote, proposent bel et bien un ordre pour exposer les faits recueillis par l'histoire naturelle. Cet ordre fondé en nature consistera à considérer les animaux et les choses de la nature dans leur rapport avec nous. C'est selon leur rapport plus ou moins lointain, selon qu'ils servent ou non nos besoins, *etc.*, que Buffon ordonnera la classification des êtres. Il ne s'agit pas du tout de révéler ici un ordre naturel, cosmologique. Mais si la distribution résultant de cette décision méthodologique n'est pas fondée dans la nature des êtres vivants, elle répond à une exigence naturelle, puisqu'elle est justifiée par nos besoins.

Labyrinthe : À quoi bon rendre compte de l'architectonique des systèmes constitués ?

9. Dans la tradition aristotélicienne, redécouverte au Moyen Âge, pour être ensuite réélaboree et même critiquée, la théorie du raisonnement n'est qu'une partie de la logique. Celle-ci comprend également une étude des topiques. Cette technique permettant d'argumenter sur n'importe quel problème donné, en partant de prémisses probables, connaît des applications dans des domaines aussi variés que la rhétorique judiciaire, comme chez Cicéron, ou la science de la nature, comme chez Francis Bacon.

André Charrak : Cette question met en jeu l'analyse des savoirs constitués et, en particulier, celle des sciences physico-mathématiques, dans ce que j'ai appelé l'« empirisme de la constitution ». Ce souci d'exposer les sciences selon l'ordre naturel d'enchaînement des propositions et non selon l'ordre factuel de leur découverte, répond à l'exigence qui caractérise tous les penseurs du système à l'âge classique : mettre en place les conditions de l'invention. Comprendre l'ordre naturel de l'invention en deçà de l'ordre factuel dans lequel elle nous est livrée ou, pire encore, de l'ordre synthétique dans lequel les auteurs l'ont défigurée, c'est aussi bien comprendre les moyens de continuer d'inventer.

Labyrinthe : Comment la notion de système peut-elle avoir une si grande résonance chez les empiristes Français du XVIII^e siècle ?

André Charrak : L'urgence de la question du système chez les auteurs des Lumières a des raisons parfois externes, résidant dans l'avènement paradigmatique de la mécanique rationnelle et d'un système du monde satisfaisant. C'est un événement d'importance majeure pour la conception que la raison se fait de ses compétences.

De façon plus interne au champ philosophique, deux concepts fondamentaux, chez ces auteurs, sont à l'arrière-plan de l'enquête sur les systèmes : les concepts de nature et d'ordre, qui sont enracinés dans la philosophie classique mais dont la conception « éclairée » s'écrit par démarcation d'avec les grands systèmes classiques. Cette articulation entre ces deux concepts de nature et d'ordre engendre nécessairement, de par les nécessités internes de leur déploiement historique, une enquête sur les systèmes.

Elle donne lieu au rejet des hypothèses métaphysiques, qui ordonnent les systèmes des philosophes du XVII^e siècle à des principes que l'entendement humain ne peut atteindre ou justifier. Ce rejet conduit les auteurs qui m'ont intéressé à des lectures parfois très intructives des grandes métaphysiques classiques. Critiquer par exemple Malebranche et critiquer en Malebranche le système des causes occasionnelles ou l'hypothèse de la vision en Dieu au titre de l'extrapolation métaphysique, c'est montrer ce qui, dans les grandes métaphysiques classiques, relève plus de l'expression d'un problème, celui de la causalité et de la vérité

de la représentation, que d'un legs positif. La critique des métaphysiques classiques au siècle des Lumières a cette subtilité-là : énoncer ce qu'il y a en elles d'un rêve de la raison – et je dis, moi, de mythe – mais pour en retirer l'expression de vrais problèmes.

À ces hypothèses métaphysiques, les empiristes franco-berlinois préfèrent une approche globalement génétique, qui prétend se fonder sur les principes déterminés donnés dans l'expérience. De ces faits, dont le statut est problématique, on procède à la généralisation d'une démarche analytique. Mais un problème immense se pose dans certains cas éminents : la géométrie elle-même, les mathématiques pures, les sciences physico-mathématiques et parmi elles, celle qu'on va élever au rang des mathématiques pures, c'est-à-dire la mécanique. Pour les meilleurs auteurs, si l'on peut en droit affirmer qu'elles dérivent de l'expérience, il s'avère qu'elles ne sont pas, dans l'exposé effectif de leurs principes, engendrables génétiquement. Dans ce cas, quel sens peut prendre la méthode analytique de fondation des savoirs ? Il ne s'agira pas de repartir de principes métaphysiques : ce n'est pas parce qu'on ne peut pas dériver génétiquement à partir de l'expérience la mécanique rationnelle, qu'on va la déduire de principes métaphysiques, ainsi que Descartes prétendait le faire. On va demeurer empiriste, et donc mettre en œuvre la méthode analytique mais en se donnant pour *corpus* de faits l'histoire même des théories physico-mathématiques. On ne va pas prétendre reconquérir les axiomes du mouvement légués par Newton à partir de l'observation du choc des corps dans l'expérience. En revanche, on va procéder à l'élucidation systématique des principes régissant de telles découvertes, en examinant l'histoire des théories. Cette démarche caractérise ce que j'ai désigné sous le titre d'« empirisme de la constitution ». Elle a pour principal objet d'examiner dans cette histoire des théories la manière dont elles s'appliquent les unes aux autres. C'est le dernier point sur lequel je veux insister : ce concept d'application fait le lien entre la rénovation cartésienne du problème de la connaissance et l'empirisme des Lumières.

Labyrinthe : D'un côté, comme Descartes, les empiristes français rejettent une approche aristotélicienne des savoirs, consistant à les considérer du point de vue des genres d'objets qu'ils brassent. Mais d'un autre côté, ils critiquent la fondation subjective du savoir chez Descartes et

prétendent dériver les savoirs de l'expérience. D'où les affirmations d'un Condillac, qui écrit que « des faits constatés voilà proprement les seuls principes des sciences¹⁰ ». Que veut-il dire ?

André Charrak : On est là au cœur de la difficulté que pose l'interprétation de l'empirisme des Lumières. D'abord ces faits ne sont ni ceux qu'une certaine philosophie du xx^e siècle a en vue, ni ceux dont se réclame le positivisme comtien. Ces faits peuvent être inapparaissants et même mis en doute quant à leur donation effective : on prétend bien expliquer l'ordre social, quelle que soit la variété des doctrines, à partir d'un état de dispersion originelle des hommes pourvus ou non de la sociabilité naturelle, cet état de fait n'étant pas présumé avoir jamais existé. Que sont donc ces faits ? Puisqu'ils ne nous apparaissent pas, on est fondé à demander ce qui les constitue en faits, et en faits susceptibles d'engendrer des systèmes.

Certes, Condillac parle de « faits constatés ». Mais par « fait », ici, il ne faut pas, comme nous y invite la tradition phénoménologique de critique de l'empirisme, entendre « phénomène ». Le caractère inapparaissant du fait, dans certains cas, n'est pas une objection dirimante. Il peut être une fiction, par exemple la fiction de l'état de nature. La question devient alors énorme : qu'est-ce qui constitue cette fiction en un fait ? Chez les empiristes des Lumières, le fait est d'abord *donné*, il présente un caractère d'extériorité. Cela ne signifie pas qu'on ne puisse parfois l'engendrer de manière fictionnelle, mais qu'il est une donnée du monde extérieur, une expression de l'externalisme méthodologique d'un Condillac par exemple. Ensuite, le fait est *déterminé* et cette détermination lui permet de remplir sa fonction de principe. Par le déploiement des associations que prescrit sa détermination primitive de fait, on peut atteindre l'ordre naturel du système de conséquences dont il est supposé constituer le principe. C'est vrai du droit politique, de la philosophie de la perception, de la métaphysique, telle que Condillac l'entend, c'est-à-dire du système des connaissances humaines. Le fait c'est ce donné déterminé qui, par sa détermination, prescrit un certain ordre d'engendrement des propositions du système. Mais il peut être une fiction. D'ailleurs, que

10. Étienne Bonnot, abbé de Condillac, *Traité des systèmes*, Paris, Fayard, Corpus, 1991 [1749], chap. 1, p. 5.

signifie étymologiquement le terme de fiction ? Ce n'est jamais qu'un fait fabriqué. Mais c'est un fait ! Qu'il soit fabriqué n'enlève rien au caractère d'extériorité qu'on lui présuppose.

Labyrinthe : Quel rôle les travaux des « empiristes de la constitution » visant à retrouver l'enchaînement rationnel des connaissances jouent-ils dans ce que Foucault appelle la disciplinarisation des savoirs¹¹ ?

André Charrak : Je me demande si la vraie continuité ne serait pas plutôt de l'*Encyclopédie méthodique* à la disciplinarisation des savoirs, plutôt que de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert à cette nouvelle distribution du champ des connaissances.

Tout d'abord, comme Foucault lui-même ne manque pas de le souligner, il y a quelque distance de l'ordre encyclopédique, ou de la science des Lumières, à l'émergence des positivités comme disciplines. L'organisation architectonique auquel cet ordre encyclopédique est implicitement soumis s'oppose à cette articulation. Cette organisation se distribue à différents titres, selon qu'on considère l'*Encyclopédie* sous tel ou tel point de vue ; ce peut être au titre d'une théorie des facultés et dans ce cas-là il faut tenir compte du renvoi qui ouvre chaque article au système figuré des connaissances humaines. Ce peut être aussi au titre d'une norme de scientificité qui réside encore dans les mathématiques appliquées au mouvement (c'est-à-dire dans la mécanique rationnelle), et, à ce moment-là, c'est l'épistémologie de l'article « Éléments des sciences » de d'Alembert que l'on doit consulter. En un sens : choisissez votre *Encyclopédie*. Mais de toute façon, cette organisation architectonique ne préfigure pas, au sens où elle la contiendrait déjà, une disciplinarisation des savoirs qui a lieu au XIX^e siècle. S'agissant au reste des positivités entendue comme *savoirs positifs*, on se souviendra en marge qu'Auguste Comte trouve dans le triomphe de la mécanique rationnelle, qui illustre la principalité des principes dans la seconde moitié du XVIII^e siècle en site empiriste, la marque d'un retour à l'âge métaphysique, et pas du tout d'un accès à l'âge positif.

11. « Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard, Seuil, édition établie, dans le cadre de l'Association pour le centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, 1997, p. 161-164.

Ensuite, mon véritable problème avec la lecture de Foucault se situe en amont, dans l'idée d'une *épistémè* classique¹² qui, même si elle livre des hypothèses admirablement fécondes, implique des décisions de méthode que je ne veux pas assumer. En particulier, elle conduit à n'envisager les querelles, les oppositions et la prise de conscience d'eux-mêmes que les auteurs du XVIII^e siècle, plus que les autres, ont exprimée, comme des effets de surface. Je ne crois pas que les oppositions et les querelles sont déterminées par le champ auxquelles elles appartiennent. Ce sont les querelles qui déterminent ce champ. Ce point rend peu utilisable à mes yeux le concept d'*épistémè*.

Labyrinthe : Dans l'article « Encyclopédie » de l'*Encyclopédie*, écrit par Diderot, on lit :

L'univers soit réel soit intelligible a une infinité de points de vue sous lesquels il peut être représenté et le nombre de systèmes possibles de la connaissance humaine est aussi grand que celui de ces points de vue. Le seul, d'où l'arbitraire serait exclu, c'est comme nous l'avons dit dans notre *Prospectus*, le système qui existait de toute éternité dans la volonté de Dieu. [...] Quant à ce système général d'où l'arbitraire serait exclu, et que nous n'aurons jamais, peut-être ne nous serait-il pas fort avantageux de l'avoir ; car quelle différence y aurait-il entre la lecture d'un ouvrage où tous les ressorts de l'univers seraient développées et l'étude même de l'univers ?¹³

Comment comprenez-vous cette articulation entre les notions de système et d'arbitraire ?

André Charrak : Que les systèmes soient forgés par l'entendement humain, soient arbitraires en l'acte même qui les constitue – cela relève, pour l'esprit classique et l'esprit des Lumières, de l'évidence. *Système* veut d'abord dire méthode de classification, des phénomènes des vivants, des plantes... Il entre une part d'arbitraire irrécusable pour tout auteur dans l'établissement d'une classification, qui réside tout simplement dans le choix d'un caractère. Celui-ci a pour fonction de mettre à distance – selon une exigence très « euphémisée » chez Foucault, justement – la

12. Voir *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

13. Denis Diderot, Article « Encyclopédie », in *Diderot Encyclopédie III (Lettres D-L)*, Paris, édition critique et annoté présentée par John Lough et Jacques Proust, Hermann, 1976, p. 211.

description sans reste du monde, ou la description de la région du monde dont on veut révéler l'ordre. C'est exactement ce que nous dit Diderot ici : s'il n'y avait pas l'arbitraire, on répéterait l'univers entier.

Cet arbitraire n'empêche absolument pas d'atteindre la nature même des choses. C'est évident chez Linné. Il y a un arbitraire dans le choix du caractère, mais cela ne veut pas dire que nos classifications ne sont pas fondées en nature et il revient à Leibniz dans les *Nouveaux Essais*, d'avoir articulé parfaitement les deux perspectives. Bien sûr, le choix du critère relève de quelque chose comme la liberté de l'entendement humain, pas assez déterminé pour être garanti de choisir la différence spécifique non pas dernière, mais commune à toute une catégorie d'êtres. Néanmoins, *toutes* nos classifications, autant qu'elles sont vérifiées par un dispositif de concordance des phénomènes les uns avec les autres et autant qu'elles reposent sur des principes intelligibles, sont vraies. Il va donc de soi qu'un système, au sens de méthode, est arbitraire, sans quoi il n'est qu'une description. Le système est arbitraire parce qu'il n'est pas le monde.

La conscience systématique des Lumières peut ainsi être caractérisée sous un double point de vue. Partons, d'une part, du système du monde entendu comme hypothèse cosmogénétique. Peut-on former sur le système des connaissances humaines des hypothèses analogues aux cosmogénèses qui caractérisent les théories de la terre ; des hypothèses aussi performantes que celles qui se perfectionnent avec et après Descartes sur l'organisation du chaos de la matière ? Est-ce que la simple application des sensations à l'esprit permet d'engendrer toutes nos connaissances, de même que la simple application des lois de la nature à la matière permet de former un monde ? C'est un parallèle qui devient tout à fait explicite chez Jean-Baptiste Mérian, qui joue un très grand rôle à l'Académie des Sciences de Berlin, la première en Europe qui contient une classe de philosophie spéculative – et cette comparaison est en réalité est fort éclairante.

D'autre part, il convient d'établir une différence claire entre l'« esprit de système », consistant à *tout* ramener à des principes abstraits, et l'« esprit systématique », qui révèle des zones ordonnées, sous des principes lisibles, mais qui ne prétend pas expliciter leur cohérence globale. L'empirisme se caractérise en effet par la conscience claire qu'il n'est pas encore à notre portée de ramener les principes locaux qui organisent

telle ou telle science (par exemple la résonance du corps sonore pour la musique, s'agissant d'un cas que j'ai étudié), au premier principe de la matière. Autrement dit, il y a des zones de systématité sous l'horizon d'un système général des connaissances et des sciences, qui est hors de notre portée, mais dont l'ordre même de la nature nous fournit l'idée.

Labyrinthe : Qu'est-ce que cette articulation problématique entre le système du monde et le système de la connaissance nous dit de la place des Encyclopédistes dans une histoire de la métaphysique ?

André Charrak : Cette question, immense, suppose qu'il y ait *une* histoire de la métaphysique, alors que je pense que les travaux récents sur l'histoire de la métaphysique ont établi justement qu'il ne fallait pas prétendre la suivre en une seule voie. S'agissant des Encyclopédistes et de l'empirisme des Lumières, je me contenterai de trois observations. Tout d'abord, ils sont beaucoup plus instruits qu'on ne le présume quant à l'état de ce qui porte ce titre de « métaphysique ». En outre, ils accomplissent, du point de vue de cette histoire de la métaphysique, une réécriture engagée avant eux et qui a été fortement marquée par l'intervention de Malebranche, réécriture dans laquelle la métaphysique devient une théorie de la connaissance. Enfin, et c'est le point le plus important, leur théorie de la connaissance est investie à un très haut degré d'enjeux métaphysiques. La recherche de principes architectoniques organisant les lois de la mécanique, qui culmine avec la discussion sur le principe de moindre action, et qui a duré jusqu'au début du XIX^e siècle, sert d'abord à prouver l'existence de Dieu. On ne saurait négliger que c'est cette voie empiriste qui se trouve le plus sérieusement examinée et validée par Kant dans l'*Unique argument possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763).

Labyrinthe : L'intérêt pour le système de la connaissance humaine des empiristes « franco-berlinois » revient à endosser le projet de *mathesis universalis* tel qu'il a été retravaillé par Descartes. D'où l'importance de la démarche analytique dans les ouvrages des auteurs que vous étudiez. D'où aussi, pour ce qui est de la physique, une prévalence du modèle algébrique dans la méthodologie d'analyse des phénomènes. Ce modèle mathématique peut-il être étendu aux savoirs pris dans leur ensemble ? Quid de la morale, des savoirs politiques, juridiques et historiques ? Pourquoi

quelqu'un comme Vico pense-t-il un monde humain en-dehors de toute référence à la mécanique, réduite à une vaine fiction de l'esprit ?

André Charrak : L'articulation entre l'empirisme et la *mathesis universalis* n'est pas imposée (comme l'affirmait Foucault) par une *épistémè* de l'ordre. Elle porte sur la question centrale de l'application des sciences des unes aux autres. De cette application, le meilleur exemple se trouve dans la relation du calcul de l'infini à la mécanique. L'empirisme de la constitution, qui est une interrogation sur l'application des sciences, voire des connaissances les unes aux autres, voire de l'esprit aux matériaux des connaissances, se doit de discuter les compétences de la mécanique rationnelle.

Celle-ci néanmoins se trouve critiquée dans ses ambitions systématiques par un certain nombre d'auteurs. Notons à ce propos que Diderot critique non la mécanique à proprement parler, mais son élément mathématique. Ne négligeons pas, dans ses *Pensées sur l'Interprétation de la nature*, les hypothèses proprement mécaniques très remarquables sur la distribution du mouvement dans le corps choqué, hypothèses que saluera D'Alembert et qui attestent une grande intelligence de l'impact des théories de l'élasticité dans l'idée même qu'on se fait de la matière.

Mais si, en revanche, l'on s'écarte de la perspective qui m'intéresse pour considérer qu'il en va, dans la *mathesis universalis*, d'une simple méthode, on pourra faire un sort à des auteurs qui, tel Vico, promeuvent une nouvelle méthode dans l'étude du monde humain, mais qui n'ont tout simplement pas à s'intéresser à la mécanique et doivent la congédier pour l'abstraction qu'elle présume.

Labyrinthe : Quel statut accorder à la physique en matière d'élucidation de la nature de cet objet qu'est l'homme ? Chez Hume, d'Alembert, Condillac, sur des bases certes différentes, et avec des objectifs différents, la physique newtonienne est présentée comme le modèle du système, et à ce titre elle doit inspirer la science de la nature humaine, ou même elle est décrite comme ce à partir de quoi penser et construire un système politique. Cette démarche, qui permet de rendre raison du réel, s'appuie-t-elle sur une conception instrumentale de la raison ?

André Charrak : Il y aurait deux grands axes dans la référence newtonienne, s'agissant à la fois de cet objet qu'est l'homme et de la notion de système. La lecture de Newton qui domine dans les milieux philosophiques jusque dans les années 1740 se fonde sur le « Scolie général » des *Principia*, qui prescrit de ne pas feindre d'hypothèses causales, mais de privilégier l'établissement de lois. À ce premier axe, dont le développement accompagne les débats sur l'abstraction, répondrait le projet de faire une histoire naturelle de l'âme. Souvenons-nous du début de l'*Essai* de Locke : il ne va pas considérer l'esprit de l'homme « en physicien ». Cela ne veut pas dire écarter le mécanisme ; cela veut dire ne pas spéculer sur sa nature, ni sur le rapport entre les causes mécaniques de nos sensations et leur apparaître qualitatif.

Second axe : le vrai legs de Newton après 1750, ce sont les « Axiomes ou lois du mouvement », en ce qu'ils expriment l'exigence rationaliste maximale, celle de considérer que les lois du mouvement ont rang d'axiomes. Cela aboutira à dire avec certains auteurs que j'ai étudiés dans *Contingence et nécessité* et qui se sont illustrés dans les débats de l'Académie de Berlin, ou avec le Kant de la *Dissertation de 1770*, que si la science mathématique pure de l'espace est la géométrie, la science mathématique pure du temps est la *mécanique*. Élever la mécanique au rang de science mathématique pure, c'est déterminer une norme de scientificité à l'aune de laquelle il est possible de distribuer les autres sciences selon que leurs principes sont plus ou moins nombreux ou plus ou moins abstraits. L'optique ou la musique, par exemple, comportent pour d'Alembert une zone de mathématicité qui impose de les mesurer à l'aune de la mécanique rationnelle, mais également des principes empiriques. Dans cet autre aspect du rôle de l'héritage newtonien dans l'idée d'un système des connaissances au XVIII^e siècle, il ne s'agit plus de la nature humaine.

Reste la belle envolée de votre question finale, que je vais prendre au sérieux. Je ne sais pas très bien ce qu'est la « raison instrumentale » : une raison armée d'un solide *organon* ? Je crois qu'il faut saisir un double mouvement : la genèse d'une explication rationaliste sur le fond d'une précompréhension de notre appartenance au monde – et c'est au fond le travail de Husserl dans la *Krisis*¹⁴. Et puis l'entreprise inverse (et qui lui est

14. Voir *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, « Tel », traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, 1976 [1954].

Entretien avec André Charrak

liée), où je me reconnais davantage : l'élucidation de la manière dont les outils théoriques qui scellent notre rapport au monde, recouvrent et dissimulent leur histoire. Il ne s'agit pas ici de restituer quelque appartenance originaires au monde ; il s'agit d'arracher aux concepts leur caractère de chose pour mesurer leur puissance.