

ba2. 1. – LA REALITE

II - La substance

2. 1. 17.

Il est une critique de l'idée de substance dont le succès est toujours vif de nos jours et qui est toujours la même depuis... Aristote ! C'est assez souligner le caractère déterminant du présent thème, qui porte sur la réalité de la pensée, sur la vérité du langage.

On dit, on pense quelque chose de quelque chose. On admettra dès lors que ce quelque chose doit être réel pour que nos énoncés soient vrais. Cela peut paraître évident. Mais cela ne l'est point ! Car la distinction même de ce quelque chose correspond-elle bien à une réalité ? Le mot n'est pas la chose.

Un tel questionnement peut paraître assez vain. Mais sa pérennité doit nous détourner de le croire tel. On trouve en effet constamment dans l'histoire des idées deux positions critiques qui assurent que les concepts sous lesquels nous pensons et disons le monde ne saisissent pas ce dernier dans sa vérité :

- *pour l'une, ce qui est réel est au-delà de ce que nous saisissons du monde à travers nos catégories – au-delà des choses donc. La réalité est cachée.*
- *Pour l'autre position, les choses que nous désignons ne sont pas abstraites de notre perception sans risque d'abus ; sans risque de prendre pour une chose réelle ce qui n'est qu'un mot. De sorte qu'il nous faut invariablement vérifier la réalité de nos généralités.*

Dans les deux cas, la réalité est posée contre la raison et sa prétention à saisir le monde tel qu'il est. Contre sa tendance à croire vrai ce qu'elle trouve juste et réel ce qu'elle juge exister.

Il y a donc là un débat assez fondamental et il nous faut prévenir que nous ne l'exposerons pas sans prendre position. Nous nous attacherons en effet à souligner que les deux points de vue que nous venons de présenter ne se soutiennent guère. Et nous irons jusqu'à dire que tout ce qui est réel est

rationnel ; c'est-à-dire que rien n'est jamais réel que pensé, ce qui ne veut certainement pas dire que la pensée crée la réalité. Le réel est rationnel parce qu'il représente précisément pour la pensée une épreuve ; l'obligation de se situer, de se préciser. La réalité signifie pour nous l'obligation même de penser. Où cette obligation n'apparaît pas, l'idée même de réalité est absente. Il n'est guère de souci de distinguer entre ce qui paraît et ce qui est. Le réel est ainsi l'intelligence même que nous avons du monde. Et nous considérerons particulièrement, à titre d'illustrations, les représentations qui furent historiquement développées à propos de l'au-delà.

La réalité, en d'autres termes, ne se contemple pas. Elle est au bout d'une découverte que le monde lui-même ne provoque pas mais la réflexion. Et c'est bien pourquoi les hommes ne saisissent pas forcément les mêmes choses – jusqu'à donner l'impression de ne pas partager la même réalité. Ils n'accordent pas tous au monde la même intelligence. En même temps, il est assez absurde de parler de "différentes" réalités et il est assez vain de parier sur une réalité cachée. La réalité du monde se bâtit dans la coïncidence provisoire d'un mot et d'une chose, à travers une épreuve de validité et non une intuition. Le réel est moins ce qu'on ressent que ce qu'on vérifie. Or cela ne veut justement pas dire qu'est réel seulement ce qui "marche" parmi nos concepts, c'est-à-dire ceux avec lesquels l'expérience est au rendez-vous. Car la réalité n'a pas d'autre. Elle n'est pas ce qui fait face à l'intelligence. Elle est l'intelligence même que nous avons du monde. Une intelligence vérificatrice, qui sonde moins le monde pour valider ses propres concepts que pour l'observer et en tirer des concepts.

Il n'y a pas d'outre-monde – un monde caché ou insaisissable qui, innommable, n'aurait rien d'un monde. Et il n'y a pas davantage un monde concret, opposable aux abstractions issues de la raison, qui serait comme un monde privé propre à ma perception, pour la même raison : un tel monde serait innommable et ne pourrait pas même être perçu puisqu'il n'est rien.

Maintenant, si la réalité n'est pas saisie dans une contemplation mais dans une réflexion, ce qui est réel ne sont effectivement pas les choses que je découpe en pensée dans la toile du monde – je peux toujours les renommer, en identifier de

nouvelles, en regrouper certaines que je croyais distinctes, etc. La réalité désigne plutôt les règles qui président à l'identification des choses. Elle n'est pas un ensemble de représentations mais de schèmes. On se récriera que c'est là ramener la réalité à une construction cérébrale. Certes mais seulement en ce que celle-ci intervient en rapport avec une extériorité. Qui le conteste doit avoir les moyens de désigner la réalité sans recourir au langage. Il devrait posséder la langue même des choses, ce qui est une idée absurde.

A travers l'idée de substance, ces différents points sont développés ci-après. Il nous faudra d'abord présenter l'idée même de A) ce qui se tient en dessous. Puis les positions critiques que nous venons d'évoquer seront présentées sous deux appellations : B) le nominalisme et C) la chose en soi.

A) Ce qui se tient en dessous

2. 1. 18.

Aristote. *L'ousia*.

La définition la plus célèbre de la substance a été formulée par Aristote. C'est l'*ousia*, le premier sens de l'être (voir 1. 2. 11.), que les scolastiques traduisirent à la fois par *essence* et par *substance*.

Chacune de ces traductions n'exprime qu'une partie seulement de l'*ousia*. En grec, forme substantivée du participe présent du verbe être (*einai*), *ousia* désigne proprement "l'étantité". Or, une chose est un étant parce que nous pouvons dire ce qu'elle est ; parce que nous pouvons saisir son essence. Mais elle *est* aussi parce qu'elle subsiste. Parce qu'en elle se tient (*stare*), sous-jacent (*sub*), quelque chose qui demeure toujours identique à elle-même, en deçà des accidents et changements qui l'affectent.

La substance est sujet d'attribution et substrat du changement. Elle est fonction d'identité dans la mesure où seule l'identité permet de penser le changement de quelque chose et la diversité de ses attributs. L'*ousia* est le principe de tout ce en quoi un être peut être dit *être*. Elle est le sujet dont tout le reste s'affirme. Ce qui n'est pas en autre chose comme partie et qui possède une existence propre. C'est la structure référentielle inhérente à tout discours : on dit toujours quelque chose de quelque chose. Est donc substance, dit Aristote, ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni ne fait partie d'un sujet (*Organon*, I *Catégories*, 5¹).

Ce qui plus que tout est le caractère de la substance, selon Aristote, c'est que tout en restant identique à elle-même, elle est apte à recevoir les contraires (le même individu peut être successivement petit et grand par exemple). La substance, écrit Husserl, a le caractère de "thème". C'est une unité de recouvrement à laquelle se rattachent les propriétés d'un objet, *qui se constituent ainsi en lui*, au titre de ses déterminations (*Expérience et jugement*, 1939, § 24²). Il faut néanmoins distinguer, souligne Husserl, le recouvrement simplement explicatif (on peut attribuer différentes déterminations à ce qui n'est qu'un aspect d'une substance) du recouvrement total d'identité.

Les substances ne se déduisent pas logiquement mais se découvrent comme autant de faits. Il y a des substrats absolus éprouvés directement comme tels, dit Husserl. Tels étaient

¹ trad. fr. Paris, Vrin, 1989.

² trad. fr. Paris, PUF, 1970.

les corps individuels d'Aristote. Entre elles, les substances premières ne sont pas plus substance l'une que l'autre, souligne Aristote. *Une substance n'a pas de contraire.*

Au-delà, des "substances secondes" contiennent les substances premières : ce sont les espèces (l'homme individuel->l'Homme) et les genres, qui contiennent eux-mêmes les espèces (Homme->Animal). Mais seules les substances premières, individuelles, existent, précise Aristote. De sorte que l'espèce est plus substance que le genre, car elle rend davantage compte de la substance individuelle.

La substance première varie néanmoins selon les textes d'Aristote : l'individu, la pure forme, la pure matière, Dieu. Sans doute est-ce parce que si la substance est l'individu particulier en tant que sujet, l'indépendance des substrats absolus a des limites. Aucun corps n'est isolé en soi et "l'expérience sensible universelle" qui les englobe tous, écrit Husserl, possède une unité d'un ordre plus élevé. Le monde a pour étant la totalité de la nature. Son explication se déploie dans une possibilité infinie de progresser de substrats finis à d'autres. Si l'expérience de la totalité de la nature est donc fondée dans l'expérience chronologiquement première des corps singuliers, seul le monde est véritablement substrat, c'est-à-dire absolument indépendant (*Expérience et jugement*, § 29).

Au total, Aristote invite à distinguer deux sens logiques de l'être : comme essence, c'est-à-dire principe d'intelligibilité et comme substance, c'est-à-dire principe d'inhérence. Et d'emblée, cette conception est problématique. Si une substance est un principe logique de rassemblement, elle ne saurait correspondre à rien d'existant : l'espèce, ainsi, rassemble des individus mais n'est pas un individu.

Il semble donc qu'il faut distinguer des substances idéelles les substances réelles, c'est-à-dire les êtres qui existent par eux-mêmes. Mais rien n'existe et ne trouve ses déterminations par lui-même : j'existe certes mais en tant qu'homme et cette dernière dénomination générale est la première source de mes déterminations. Dès lors, pourquoi ma singularité devrait-elle être considérée comme un fait plus fondamental et déterminant, plus réel, que mon humanité ? L'affirmer définit un point de vue particulier : le nominalisme.

* *

B) Le nominalisme

2. 1. 19.

Selon George Berkeley, les choses perçues, nos sensations, ne sont que des idées qui n'ont aucun sens à être dites exister hors de l'esprit (*Traité concernant les principes de la connaissance humaine*, 1710 & 1734³). Je vois cette table et je dis qu'elle existe. Si je suis hors de mon bureau, je dis encore qu'elle existe parce que je conçois que si je me transporte dans mon bureau je la percevrai ou bien qu'une autre intelligence peut la percevoir. Je conçois cela et rien de plus, souligne Berkeley. L'existence *absolue* des choses est parfaitement inintelligible. *Esse est percipi* : être, c'est être perçu et c'est seulement par pure abstraction que l'on peut distinguer l'existence des objets sensibles du fait qu'ils sont perçus. Il est impossible de concevoir une chose sensible ou un objet distinct de la perception que nous pouvons en prendre. Au vu de telles déclarations, on fait généralement de Berkeley le plus clair représentant de l'idéalisme (*i.e.* : le monde est ce que j'en perçois, parce que je le perçois). On se trompe cependant.

On dénonce couramment l'idéalisme mais quel philosophe au juste a jamais affirmé ce qu'on entend ainsi par idéalisme ? On a attribué à Dietrich von Freiberg, dans un traité *De origine rerum praedicamentaliu*m (composé vers 1286) l'affirmation que l'intellect humain possède la faculté de constituer le réel et on a vu en lui un précurseur de Kant à ce titre⁴. Ce qui revient à prêter un idéalisme très contestable aussi bien à Dietrich von Freiberg qu'à Kant⁵.

Le réalisme de Berkeley.

Car Berkeley met en doute la correspondance que nous pouvons être enclins à supposer entre nos idées et les réalités extérieures, entre nos mots et les choses. Les choses dont nous avons l'idée sont-elles perceptibles ? Si oui, nos idées en sont les représentations. Si non, elles n'ont aucun sens et sont autant de mots vides.

Qu'est-ce en effet qu'une couleur sinon la couleur perçue ? Est-ce une couleur invisible ? Parce que nos sens nous illusionnent parfois, nous concevons que nos idées sont plus assurées que les objets extérieurs. Mais cela montre simplement que nos sens ne suffisent pas seuls à la connaissance et doivent être corrigés par la réflexion. Mais si elles ne sont perçues -

³ trad. fr. Paris, Garnier Flammarion, 1991.

⁴ Voir C. König-Pralong « Kurt Flasch sur les traces de Dietrich von Freiberg » *Les études philosophiques* 2009 2 n°89, pp. 275-287.

⁵ Voir V. Decaix *Constituer le réel : noétique et métaphysique chez Dietrich de Freiberg*, Paris, Vrin, 2021.

sans l'esprit qui perçoit, dit Berkeley - les choses n'ont pas de sens : pas de qualités, pas de rapports, donc pas de substance. *La* substance n'existe pas.

Ces formules semblent claires : elles plaident pour l'idéalisme absolu. Mais ces formules sont extrêmement trompeuses. Car ce n'est pas que les choses ne sont que *par* l'esprit. *C'est qu'elles ne sont en rien distinctes des sensations que nous en avons.* Si les choses ne sont que pour l'esprit, c'est dans la mesure où il les perçoit et nullement au sens où il pourrait se contenter de penser. Les choses sont comme nous les percevons, voilà ce qu'il faudrait dire. Il ne saurait donc y avoir d'être concevable qui, comme une substance au sens précédemment donné, serait comme au-delà de ses caractères. Ce que Berkeley réfute ainsi avec l'idée de substance, c'est en fait qu'une idée qui ne peut faire l'objet d'une sensation puisse correspondre à une réalité. Je vois du rouge ou du vert. Je ne vois pas *la* couleur. Celle-ci n'a pas de réalité.

*

La critique de Berkeley tire toutes les conséquences du fait que la substance est avant tout un élément de sens, une exigence de signification puisqu'elle remplit une fonction d'attribution, d'identité. De là, il faudrait selon lui d'abord reconnaître qu'elle n'est rien hors de l'esprit qui la pense et ensuite que cette fonction qu'elle remplit ne la fait pas plus connaître pour autant. De sorte que si on la *réalise*, si on la chosifie, on en fait forcément un double mystérieux et inconnaissable qui serait la chose en soi de la chose perçue, c'est-à-dire rien de perceptible, donc rien en soi. D'où cette affirmation qui fait traditionnellement considérer Berkeley comme le chantre de l'idéalisme : nos sens ne peuvent logiquement nous informer quant à de mystérieuses choses au-delà d'eux et hors de l'esprit. On en déduit que selon Berkeley il ne peut donc exister quelque chose comme un objet extérieur à nous.

Berkeley s'est cependant défendu souvent et longuement de poser un solipsisme extrême revenant à affirmer que nos perceptions créent les choses qu'elles perçoivent et qu'il n'existe rien hors de ce que nous considérons ponctuellement. Il affirme ne pas vouloir transformer les choses en idées mais les idées en choses - et cette formule condense en effet toute sa doctrine, nous allons le voir.

Nous *percevons* des idées. Nous n'en sommes pas les auteurs mais bien, affirme Berkeley, une intelligence suprême, en laquelle nous vivons, nous mouvons et avons notre être. Un "Dieu tout voyant" qui soutient toutes choses par le Verbe et dont nous sommes ainsi comme le rêve. Les *Dialogues entre Hylas et Philonous* (1713⁶) accentueront ce théocentrisme. Et en 1744, dans la *Siris*⁷, l'entendement divin sera non seulement la cause mais encore le siège même des idées.

*

Immatérialisme.

La réflexion de Berkeley est contournée. Pour la comprendre, il faut partir de l'idée que Berkeley veut défendre : les choses sont telles que nous les percevons (*i.e.* : telles que notre perception, corrigée par la réflexion, nous les donne. Il ne s'agit pas de défendre un réalisme entièrement naïf). Les choses que nous percevons sont donc bien extérieures à nous, au sens où elles ne sont pas engendrées par notre esprit lui-même. Mais elles sont *immatérielles*. Pourquoi ? Non parce qu'elles n'ont pas d'existence réelle, comme on le comprend immédiatement mais parce que la matière est un concept qu'apporte l'entendement (la matière est ce dont sont faites les choses en deçà de toutes leurs qualités) et qui ne peut être perçu. La matière n'est qu'une idée. De sorte que, pour Berkeley, les choses n'ont pas une matière radicalement opposée à l'esprit, posant le problème de leur ajustement à la connaissance. Plus qu'idéaliste, la doctrine de Berkeley peut ainsi être qualifiée "d'immatérialiste", au sens où elle récusé l'idée de substance matérielle. Mais c'est toute idée de substance que récusé aussi bien Berkeley : l'espace, le temps, le mouvement, au sens où Newton les concevait comme absolus (voir 2. 2. 14.). L'âme, aussi bien, n'est rien de substantiel au-delà de ses pensées, selon Berkeley.

On ne conçoit donc rien qu'on ne puisse percevoir. Mieux : rien n'est vrai que ce qui peut être perçu. L'immatérialisme de Berkeley est un sensualisme. Être, c'est percevoir et c'est être perçu (*esse est percipi aut percipere*). Il n'y a rien de pensable au-delà. Rien ne se laisse deviner derrière les idées, qui serait ce que la réflexion apporte de plus à la perception dans la

⁶ trad. fr. Paris, Alcan, 1925.

⁷ *Œuvres*, trad. fr. en 3 volumes, Paris, PUF, 1985-1992.

découverte de la réalité. De sorte que les idées coexistent aussi ponctuellement que les choses, puisqu'elles se ramènent en définitive à elles ; sans qu'il y ait d'ailleurs causalité entre elles mais seulement connexion, soutient Berkeley : le feu n'est pas la cause d'une douleur mais seulement la marque qui en prévient. C'est que nous ne percevons pas une cause en tant que telle mais seulement une connexion régulière entre deux sensations. La causalité comme influence d'une substance sur une autre n'est qu'une abstraction impensable. Nos sensations ponctuelles ne nous permettent pas de remonter à quelque idée abstraite permettant de les penser.

Ainsi, parce qu'il ne veut plus avoir recours à l'idée de substance, même à propos de l'âme, Berkeley pulvérise l'univers mental en une poussière de sensations particulières. Il revient dans une certaine mesure au réalisme vulgaire : les choses perçues sont les choses réelles et nous pouvons rester "assez simple pour croire à nos sens et laisser les choses comme on les trouve". Celles-ci sont bien réelles : elles sont, en dernier ressort, perçues par Dieu.

On a non seulement constamment fait de Berkeley un idéaliste mais, en ceci, on l'a rapproché de Malebranche et de sa théorie de la vision en Dieu (voir 2. 7. 2.)⁸. Or cette dernière théorie n'a non seulement rien à voir avec Berkeley (lequel le signalera lui-même) mais est de plus tout le contraire d'un idéalisme.

Contre la tradition, il faut donc dire que Berkeley n'est pas allé jusqu'à l'idéalisme. Le regard de Dieu lui permet de maintenir l'idée naïve d'objet en soi et empêche les choses de se dissoudre dans les visions perspectives qu'on en prend. Pour lui, la réalité n'est pas l'ensemble des perceptions actuelles et possibles d'une chose⁹. Berkeley ne réduit pas l'objet à des acquisitions multiples de sens - ce qui est le propre de l'idéalisme. Quand plusieurs personnes voient un même objet, affirme Bertrand Russell, le véritable objet est la collection de toutes ces visions. Un objet est la collection de toutes ses apparences actuelles et possibles. Le mode physique est une construction, plus qu'une inférence (*La méthode scientifique en philosophie*, 1914 & 1925, 4^e conférence¹⁰ & *Analyse de la matière*, 1927¹¹).

"Ainsi c'était cela le phare ? lit-on dans *La promenade au phare* de Virginia Woolf (1927¹²). Non, l'autre vision était, elle aussi, le phare. Car rien n'est simplement quelque chose. L'autre phare était bien aussi le

⁸ Voir par exemple G. Lyon *L'idéalisme en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle*, 1888, Paris, L'Harmattan, 2007.

⁹ Voir G. Brykman *Berkeley. Philosophie et apologétique*, 2 volumes, Paris, Vrin, 1984, p. 352.

¹⁰ trad. fr. Paris, Payot & Rivages, 2002.

¹¹ trad. fr. Paris, Payot, 1965.

¹² *Œuvres romanesques*, trad. fr. Paris, Stock, 1973.

phare". Tout s'entremêle ainsi. Il n'y a plus d'entités fixes, closes. « Je m'étends comme de la brume entre les personnes que je connais le mieux », dit Clarissa Dalloway (*Mrs Dalloway*, 1925, p. 20¹³).

*

Berkeley refuse l'idée de substance mais ne peut le faire que parce qu'il postule et se donne des objets fixes et certains (garantis par Dieu). Il développe, en fait, un réalisme selon lequel il y a bien des objets extérieurs mais qui ne sont nullement distincts des perceptions qu'on est à même d'en prendre¹⁴.

Cette position réaliste de Berkeley tiendrait en fait à une certaine incohérence de sa pensée, si l'on suit les analyses de Martial Guérault. "Berkeley échoue dans sa tentative, faute de pouvoir satisfaire à la fois à deux exigences inconciliables : prouver que les choses se réduisent à des affections du moi pour établir qu'elles n'ont point d'être hors de toute intelligence ; prouver que les idées ne sont point des modifications de mon intelligence, car autrement, elles ne sauraient m'apparaître comme des choses hors de moi" (p. 85). Berkeley, conclut Guérault, est bien parvenu à transformer les choses en idées mais non pas les idées en choses (*Berkeley*, 1956, I¹⁵).

Au total, *toute la démonstration de Berkeley n'est qu'une pétition de principe*. Elle affirme les choses suivantes :

- une substance est un terme sous lequel nous rassemblons les différentes perceptions d'une même chose ;
- puisqu'elle est ainsi au-delà de nos perceptions, une substance ne peut être perçue ;
- donc nous ne pouvons rien concevoir non plus de distinct par ce terme ;
- donc une substance n'est rien.

Toute cette démonstration repose sur un présupposé qui reste informulé : on ne conçoit vraiment que ce qu'on peut percevoir. D'où il paraît clair que tout terme abstrait ne correspond à aucune réalité : je peux voir *un* triangle, je ne peux voir *le* triangle, etc.

Dans la tradition philosophique, se rattache au nominalisme l'exploitation de ce paralogisme assez grossier - qu'on réfute facilement en observant que sans le principe de substance il n'y a pas non plus de perception de *choses* et qu'on ne perçoit certes pas *la*

¹³ trad. fr. Paris, Stock, 1961.

¹⁴ Voir P. Engel « Un réalisme introuvable » *Critique*, janvier-février 1986, pp. 150-172.

¹⁵ Paris, Aubier, 1956.

couleur mais également rien de coloré, par exemple et qu'il n'est alors pas même possible de compter, tant ce qu'il y a de commun entre 5 doigts et 5% d'augmentation ne relève en rien de la perception. Pour une perception sans concepts – notamment celui de substance – il n'y a pas de choses, comme entités distinctes. Sauf à faire intervenir, comme Berkeley, Dieu comme garant des choses.

L'idéalisme de Berkeley n'est qu'un nominalisme, souligne Bergson. Même si ce nominalisme est singulier, qui aboutit à ériger bon nombre d'idées générales en essences éternelles, immanentes à l'Intelligence divine (*La pensée et le mouvant*, 1934¹⁶). Nous verrons que, chez les nominalistes, ce genre de solution n'est pas propre à Berkeley seulement.

*

L'idée de substance ne repose que sur une simple convention verbale, affirme Bertrand Russell. En réalité, il n'est pas de sujet distinct de ses propriétés et des événements qui l'affectent. La France, ainsi, n'existe pas au-delà des parties qui la constituent et Socrate est un nom collectif (*Histoire de la philosophie occidentale*, 1952, chap. XII¹⁷). Or c'est évidemment faux ! Sans substance, pas de sujet donc pas de propriétés non plus ni d'événements affectant quelque chose. Pas de nom, individuel ou collectif. Dans un monde sans substances, il n'y aurait rien de vrai ni de faux car rien ne s'y passerait. De sorte que lorsque Russell affirme que l'idée de substance représente une "erreur métaphysique" et que c'est perdre son temps que d'apprendre la logique d'Aristote qui est fondée sur elle, il est permis d'être dubitatif...

On imagine trop facilement que l'accès à la réalité en ce qu'elle a d'individuel est la base de l'expérience humaine, note Jean-Claude Pariente. Et si l'on échoue à rendre compte des individualités, on incrimine nos concepts. Sans eux, cependant, il n'est pas de perception de l'individuel possible mais celle d'une diversité confuse d'objets qui ne méritent même pas ce nom, qu'on peut pointer du doigt mais dont on ne peut rien dire (*Le langage et l'individuel*, 1973¹⁸).

¹⁶ in *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 1351 et sq.

¹⁷ trad. fr. Paris, Gallimard, 1952.

¹⁸ Paris, A. Colin, 1973.

*

2. 1. 20.

Constance du nominalisme.

Le nominalisme représente l'une des attitudes les plus populaires et les plus constantes de toute l'histoire de la philosophie - dont le succès, encore de nos jours, ne se dément pas.

Nous allons en brosser rapidement l'histoire. Ce faisant, nous allons voir inlassablement répétée pratiquement la même démonstration qu'aucune réalité ponctuelle, qu'aucune réalité de chose ne correspond aux idées générales ; de sorte que ces dernières paraissent vides de contenu. D'autres possèdent peut-être cette faculté d'abstraire leurs idées, déclare Berkeley. Pour ma part, poursuit-il, j'ai certes une faculté d'imaginer les idées des choses particulières que j'ai perçues mais cette main que j'imagine doit avoir quelque forme ou couleur particulière. L'idée d'homme doit être celle d'un homme blanc, noir ou basané. On en tire que l'Homme en général n'existe pas puisqu'on ne saurait le rencontrer en tant que tel.

D'emblée, un certain nombre d'éléments fort différents semblent devoir être invoqués pour rendre compte de la pérennité d'un tel argument.

- 1) il traduit d'abord une découverte qui marque souvent l'entrée dans la réflexion philosophique : nous employons tous les mêmes mots mais rien ne nous assure que nous parlons ainsi des mêmes choses. Je dis "rouge" et vous paraissez me comprendre. Mais qu'est-ce qui nous assure que nous désignons effectivement la même chose ? De là, la conviction que l'une des principales tâches de la philosophie, comme l'exprime Bertrand Russell, est de montrer qu'il y a des choses que nous pensions savoir, alors que nous ne les savons pas (*Ma conception du monde*, 1962, p. 9¹⁹). De là, encore, l'adoption possible d'une véritable "pose" philosophique, le philosophe étant d'abord celui dont les incessantes et faussement naïves questions dérangent les certitudes établies. Ludwig Wittgenstein en fournit un assez bon exemple.
- 2) le nominalisme est ensuite l'éternel argument que l'on peut opposer aux spéculations abstraites. Et ceci, selon de très différents attendus.
 - c'est une arme contre les dogmes, les formules obscures et les vérités toutes faites. Un besoin de voir clair et une manière de ramener à terre les songes

creux de la métaphysique et les certitudes religieuses. Au Moyen Age, le nominalisme fut ainsi un instrument critique déterminant, plus encore que contre les dogmes religieux, contre le réalisme naïf des qualités, pour lequel le poids et la chaleur, par exemple, n'étaient pas des relatifs mais des attributs immédiats - les choses étant d'une lourdeur ou d'une chaleur en soi, absolues. Ce réalisme naïf qui retient la pensée d'Aristote, juge un auteur, au niveau intellectuel d'un enfant de neuf ans²⁰. A cet égard, le nominalisme a incontestablement sa place dans la naissance de la pensée moderne. Et cette dimension critique lui est comme un titre de gloire.

- Or, le nominalisme entre aussi bien en coïncidence avec l'opinion selon laquelle le réel, dans ses nuances et sa richesse, est inévitablement écrasé, détruit sous la lourdeur des concepts et des mots ; de sorte que toute restitution intellectualiste en représente inévitablement la déformation. En ce sens, le nominalisme est un lieu commun des poètes – dont certains, régulièrement, sont tentés de croire que le verbe poétique est à même ou se devrait de revenir à la nomination adamique des choses ; ainsi Johann Georg Hamann (1730-1788)²¹. On retrouve ici le Dieu de Berkeley.
- Derrière le nominalisme se laisse aussi bien deviner l'appel rassurant au concret, à l'exemple, de celui qui hait les développements d'idées, parce qu'il les maîtrise et les comprend mal. C'est la revanche de l'imbécile qui, face à une idée qu'il n'attendait pas ou appréhende difficilement, demande un peu à voir ; qui face à une pensée réclame une image, un fait auxquels se raccrocher. Avec le recours aux faits, notait Theodor Adorno, l'intelligence devient naïveté et l'imbécile en prend bonne note. Le consensus en faveur du positif tire tout vers le bas (*Minimia Moralia*, 1951, 118²²).
- C'est enfin le credo d'un certain puritanisme intellectuel, soucieux de protéger par avance la pensée de tout débordement et qui peut également servir à masquer une certaine médiocrité et paresse de réflexion. En posant que toute

¹⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.

²⁰ Voir L. Brunschvicg *Les âges de l'intelligence*, 1934, Paris, PUF, 1947, p. 62.

²¹ Voir W. Benjamin *Sur le langage en général et sur le langage humain* (1916), trad. fr. in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.

vérité d'un énoncé se trouve dans la correspondance de ce dernier avec quelque entité réelle, le nominalisme est une censure exercée a priori sur les développements d'idées.

Réapparu au Moyen-Age à Paris et dans ses environs, le nominalisme est une tradition particulièrement développée depuis lors dans la pensée anglo-saxonne. Sa diffusion à partir de Hobbes au XVII^e siècle peut se comprendre comme un impératif salutaire de retour aux faits face aux disputes religieuses et sectaires qui déchiraient le pays. Il serait intéressant d'interroger les raisons de son maintien depuis.

Sur le nominalisme de Hobbes, voir son *Léviathan* (1651²³), Première partie, chap. I : l'origine de toutes nos pensées est la sensation ; chap. IV : il n'est rien d'universel, hormis les dénominations ; chap. VII : les seuls discours valables sont analytiquement tirés de définitions de choses.

Sur les débats actuels, incroyablement figés par rapport à la thématique classique, on peut se reporter en français à E. Garcia & F. Nef (ed.) *Métaphysique contemporaine* (2007²⁴) et en particulier aux textes de David Armstrong (*Les universaux en tant qu'attributs*, 1989) et de David K. Lewis (*Contre les universaux structurels*, 1986).

Le nominalisme obéit ainsi à des motifs très différents. De sorte que toutes les philosophies qui se rallient à lui ne se ressemblent pas, loin s'en faut ! On s'est interrogé sur l'existence d'un lien direct entre le nominalisme antique et le nominalisme moderne²⁵. En des pages très éclairantes, Alain de Libéra – qui situe par ailleurs la naissance de la problématique dans le *Ménon* de Platon – indique ainsi que le nominalisme d'Occam n'est pas une anticipation de l'empirisme moderne (*La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Age*, 1996, p. 17 et sq.²⁶).

Tout le problème des universaux, des espèces naturelles, est en effet clairement posé par Platon, dont le *Sophiste* (vers 365 av. JC²⁷), notamment, développe une méthode pour découper la nature “selon ses articulations”.

Soulignons donc qu'en parlant du nominalisme, nous ne voulons que rendre saillante, à travers différentes philosophies qui ne se ressemblent pas, la constance d'un parti pris pour

²² trad. fr. Paris, Payot, 1991.

²³ trad. fr. Paris, Sirey, 1971.

²⁴ Paris, Vrin, 2007.

²⁵ Voir J. Largeault *Enquête sur le nominalisme*, Paris, Nauwelaerts, 1971.

²⁶ Paris, Seuil, 1996.

lequel, comme le traduit un auteur, tout ce qui peut être construit logiquement n'est pas réel ; le réel étant cela même qui résiste à l'analyse logique. De sorte qu'on peut admettre qu'une phrase exprime un sens mais non qu'elle atteste par elle-même d'une chose²⁸. On aboutit ainsi à un réalisme irréalisable par principe.

*

2. 1. 21.

Au départ, nous avons vu Aristote désigner les substances premières, véritables, comme individuelles et les espèces et genres comme substances seulement secondes. Quel est le statut de ces dernières dès lors ? Existente-elles véritablement ou ne représentent-elles que de pures idées ? C'est la question que pose Porphyre au début de son *Isagoge* (vers 267-270²⁹). Question à laquelle, au VI^e siècle, Boèce répondra dans un *Commentaire*³⁰, en affirmant que les catégories d'Aristote ont affaire non aux choses mais aux mots en tant qu'ils signifient les choses. Elles ne désignent donc rien d'existant en particulier. Beaucoup font ainsi de Boèce l'initiateur du nominalisme. Et d'autres, à cet emploi, proposent plutôt Jean Scot Origène. Quoi qu'il en soit, Boèce ne reprend jamais que l'argument d'Aristote contre les Idées de Platon : dès lors qu'une catégorie abstraite comme l'espèce existe en plusieurs individus, il n'y a pas de sens à affirmer qu'elle existe en elle-même. Et quant à la question de Porphyre, elle semble être intervenue bien antérieurement : Stoïciens et Epicuriens, souligne Emile Bréhier, l'avaient déjà largement tranchée, voyant dans les corps les seules réalités (*La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, 1962³¹).

Le nominalisme est d'une rare pérennité. Et il dit toujours la même chose : seules sont réelles les substances particulières. Importent donc surtout ce contre quoi il s'exprime et le moment particulier où il s'exprime. Au XIV^e siècle, ainsi, il paraît avoir traduit un esprit nouveau face aux dogmes et aux vérités reçues, qu'il voulut passer au crible de l'expérience - considérant volontiers les vérités de la foi comme inaccessibles à la raison. Cette attitude favorisera par ailleurs le développement d'une approche nouvelle des questions de la

²⁷ *Œuvres complètes II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

²⁸ Voir P. Gochet *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*, Paris, A. Colin, 1972, p. 11.

²⁹ trad. fr. Paris, Vrin, 1998.

³⁰ in *Opera logica*, J-P. Migne *Patrologia latina*, T. 64. Sur Boèce, voir A. de Libéra *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, pp. 267-269.

³¹ Paris, Vrin, 1962.

mécanique³². Et cette nouvelle expression du nominalisme se développa à partir de ce qu'on nomme la querelle des universaux : si les mots désignent des choses, quelles choses signifient les mots universaux qui énoncent les genres et les espèces ?

*

La querelle des universaux.

Au XII^e siècle, la question avait déjà été soulevée par ceux qu'on nommait alors les “nominaux” (*nominales*), dont le plus célèbre fut Abélard. Son maître, Guillaume de Champeaux (1070-1121), affirmait que le mot “homme” désigne la même réalité en chaque homme. Les hommes diffèrent ainsi non par essence - ils sont tous les mêmes en tant qu'homme - mais par leurs accidents individuels. Devant les critiques d'Abélard, Guillaume corrigea cependant sa thèse, admettant que l'universel est le même seulement par absence de différence, puis qu'il n'y a pas identité entre l'humanité de Socrate et de Platon mais seulement similitude.

Dans son *Metalogicon* (vers 1160, Livre II, chap. XVII³³), Jean de Salisbury passe en revue les différentes théories de l'universel de cette époque.

Abélard conserve ainsi l'idée d'essences universelles, auxquelles il prête bien un sens réel. Mais il reconnaît qu'elles ne désignent pas des choses réelles, ponctuelles. Les hommes ne sont pas, par essence, un seul homme. L'humanité est réelle mais non comme une substance, un sujet qui serait spécifié par les traits particuliers des individus humains. Ces derniers sont plutôt comme autant de substances qui reçoivent l'humanité comme un attribut.

On a dit qu'Abélard demeurerait platonicien. Son point de vue paraît en fait avoir été très proche de celui d'Aristote, quand ce dernier souligne que les substances individuelles sont irréductibles à leurs attributs et qu'aucun particulier ne peut être épuisé, quant à sa réalité, par des prédicats universaux. Quoi qu'il en soit, Abélard n'en vint pas au strict nominalisme de Garland le copiste ou de Roscelin de Compiègne.

³² Pour ce qui concerne le nominalisme médiéval, l'*Histoire de la philosophie* d'Emile Bréhier (1931 & 1981, 3 volumes, Paris, PUF, I) représente une bonne introduction.

³³ trad. fr. Paris, Vrin, 2009.

Nous ne connaissons ce dernier que par de rares extraits cités par ses contradicteurs saint Anselme et Abélard. La seule distinction fondée en réalité est celle des substances individuelles, semble-t-il affirmer. La couleur, ainsi, n'est autre chose qu'un corps coloré. Anselme le fit condamner en 1092 par le Concile de Soissons à abjurer son opinion sur la Trinité : selon ses principes, Roscelin ne pouvait voir en elle que trois personnes tout à fait distinctes.

Au XIV^e siècle, ces idées reviendront avec les "terministes", qu'on nommera au XV^e siècle *nominalistae*. Pour Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux (mort en 1334), rien n'existe que d'individuel, qui est le premier objet de notre connaissance. Et pour Pierre Auriol (mort en 1322), protégé du pape Jean XXII, les universaux ne sont que le pâle reflet dans l'esprit des impressions qu'y provoquent les choses sensibles. De sorte que la connaissance par genre est plus imparfaite et indistincte que la connaissance selon l'espèce et de même celle-ci par rapport à la connaissance de l'individuel. Du singulier à l'universel, la connaissance va du clair au confus. En 1346, Nicolas d'Autrecourt s'en prit à l'idée de substance, montrant qu'elle n'est connue ni intuitivement, ni même par un raisonnement déductif : puisqu'elle ne saurait être tirée des choses ; puisqu'elle désigne la perception de ces dernières comme une simple apparence.

Mais le plus connu des nominalistes du XIV^e siècle est Guillaume d'Occam (*Somme de logique*, posthume 1488, 1^{ère} partie³⁴).

*

Le rasoir d'Occam.

Occam rejette non seulement la réalité des universaux (genres et espèces) mais celle même des idées singulières - c'est-à-dire l'idée même de substance. Avec lui, le nominalisme devient une critique du langage. Pour dire que les mots ne donnent pas l'essence des choses mais n'ont de sens qu'en rapport direct avec les choses. Toute connaissance, en d'autres termes, implique un jugement d'existence. Elle ne peut se passer d'une intuition confirmant directement le jugement formulé - en quoi il est d'ailleurs pour Occam une expérience interne

³⁴ trad. fr. Mauvezin, TER, 1988. Deux ouvrages sont particulièrement à recommander pour connaître la pensée d'Occam : C. Michon *Nominalisme* (Paris, Vrin, 1994) & C. Panaccio *Les mots, les concepts et les choses* (Paris,

qui nous donne l'intuition de certaines vérités qui ne tombent pas sous nos sens. L'existence de Dieu ne saurait relever d'aucune intuition cependant (ceci contre l'argument ontologique d'Anselme, voir 4. 1. 18.). Et la Trinité est un pur article de foi.

Les espèces intelligibles que Thomas d'Aquin situait, comme Aristote, entre choses et pensée ne sont donc rien de réel. Mieux vaut en faire l'économie et ne pas les multiplier sans nécessité. C'est le fameux "rasoir" d'Occam ou loi de parcimonie : *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité. Ceux de notre monde immédiat doivent nous suffire.

Et ils le peuvent ! Car Occam conserve l'idée de substance, qu'il loge simplement au niveau individuel. Il n'y a donc pas le blanc pour lui mais la blancheur de ce cheval. Pour autant, certaines propriétés sont bien essentielles – substantielles. Elles sont seulement individuelles. Socrate, ainsi, ne peut exister qu'humain. Mais l'humanité de Socrate ressemble seulement à celle de Platon. Elle ne lui est pas identique. Et Occam de limiter les essences générales, les genres et espèces mais de multiplier les essences individuelles – certes en respectant la règle qu'il a posé (il ne multiplie pas les êtres). Toutes ces essences nous sont connues à travers une connaissance intuitive des individus, saisissant chacun dans son originalité radicale, ainsi qu'à travers une connaissance abstractive, qui procède aux comparaisons. Il y a donc bien des substances et nous les connaissons. Elles sont seulement individuelles. Qu'y gagne-t-on ? Une reconnaissance de la toute-puissance divine au niveau de chaque être. Si l'universel est un et le même en tous les individus, ceux-ci ne peuvent pas faire proprement chacun l'objet d'une création ou d'une annihilation. N'étant pas reconnus dans leur contingence, c'est comme s'ils échappaient à Dieu³⁵. Alors que dans le système d'Occam, chaque être a dû faire l'objet d'un acte de création particulier.

Berkeley ne raisonnera pas autrement : on refuse d'admettre que nos concepts puissent nous faire découvrir la nature des choses que nous percevons parce qu'on conçoit que nous percevons des choses qui, en elles-mêmes, ont déjà tout ce qu'on doit penser d'elles ; ce dont Dieu est le garant.

*

Vrin, 1992), qui fait nombre de rapprochements avec la pensée contemporaine.

³⁵ Voir P. Vignaux *Nominalisme au XIV^e siècle*, 1948, Paris, Vrin, 1982, p. 88 et sq.

2. 1. 22.

La fausse modernité du nominalisme et sa distinction du réalisme.

Parce qu'Occam marquait une nette distance par rapport aux dogmes religieux. Parce que ses thèses furent de la sorte interdites - notamment à Paris, en 1339-1349 - on situe souvent le nominalisme à la naissance de la rationalité moderne³⁶. Une telle appréciation ne peut cependant être prise sans de fortes réserves. Parce que l'anti-intellectualisme et le positivisme n'ont jamais été d'une grande fécondité, ni en sciences, ni en philosophie - la naissance de l'atomisme chimique, rapportée dans la section précédente, en fournit un exemple parmi beaucoup d'autres. Parce que, tant le renversement copernicien que la naissance de la mécanique moderne - qu'on situe faussement dans le sillage d'Occam (voir 3. 3. 6.) - ne furent permis que parce qu'on osa dépasser l'intuition et l'observation. Parce qu'on crut au pouvoir de l'intelligence et de la déduction, tout à rebours des principes nominalistes. La pensée moderne est née de ce qu'on ne craignit pas de réfléchir un cran plus loin que nos seules sensations ! Parce que le nominalisme d'Occam est trompeur, enfin, comme celui de Berkeley.

Le « Statut » de 1340 portant interdiction des doctrines d'Occam fut publié alors que Jean Buridan, lui-même nominaliste, était recteur de la Faculté des Arts libéraux de Paris. Il s'agissait donc peut-être d'un stratagème pour mieux protéger les idées nominalistes³⁷. Quoi qu'il en soit, en 1473, un édit de Louis XI interdira l'enseignement du nominalisme en France et obligera les maîtres de l'université à s'engager par serment à enseigner le réalisme³⁸. C'est que le nominalisme est bien antiréaliste, en ce qu'il affirme que ce qu'on pense n'existe pas. Mieux même : que les noms généraux que nous donnons aux choses ne correspondent à rien de réel au-delà de nous. Et c'est ainsi, à s'en tenir à ce seul énoncé, que Berkeley, nous l'avons vu, passe le plus fréquemment pour le chantre de l'idéalisme, parce qu'on croit trop rapidement qu'il affirme qu'il n'existe rien au-delà de nous.

Par réaction, le nominalisme contemporain a suscité un réalisme tout aussi sommaire que lui, qui s'efforce de poser que les propriétés générales existent à l'instar des entités singulières. Voir notamment G.

³⁶ Voir par exemple G. de Lagarde *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, Louvain, Nauwelaerts, 1962-1963, T. VI & V.

³⁷ Voir R. Paqué *Le statut parisien des nominalistes*, Paris, PUF, 1985.

³⁸ Plusieurs professeurs de l'Université de Paris firent en réponse une apologie du nominalisme dans une lettre au roi qu'on lira en traduction anglaise in L. Thorndike *University Records & Life in the Middle Ages*, New York, 1944.

Bergmann *Logic & reality* (1964³⁹) ou H. Hochberg *Logic, ontology and Language* (1984⁴⁰). Voir également Donald Williams, qui nomme “tropes” les qualités abstraites d’êtres particuliers (*Des éléments de l’être*, 1953).

Anti-intellectualisme, le nominalisme est pourtant tout le contraire de l’idéalisme. Il parie sur une connaissance immédiate et sans intermédiaire des objets - et peut se débarrasser d’autant plus de l’idée de substance qu’il l’a totalement investie dans les objets eux-mêmes. Toute connaissance peut bien alors venir du monde : le nominalisme l’y a comme par avance placée. Il peut donc se donner pour une règle de compréhension par assignation. Il rejoint l’empirisme ainsi⁴¹. Toute connaissance, pour lui, vient de l’expérience. Pas d’idées, sinon dans les choses. Cette formule du poète William Carlos Williams est comme le mot d’ordre du nominalisme.

Il faut donc souligner que l’empirisme n’est pas forcément réaliste, au sens où il considérerait que l’image que la science donne du monde est vraie. Une théorie peut seulement rendre compte des phénomènes observables et être empiriquement adéquate sans forcément décrire le monde tel qu’il est véritablement⁴². On peut admettre en ce sens que la science approche de la réalité plus par son ingénierie - par le fait que ses procédés “marchent” - que par ses théories⁴³. Le nominalisme a pu se désigner comme *critical realism*⁴⁴ ou même comme scepticisme, avec David Hume. C’est avec ce dernier que, loin des ambiguïtés des textes de Berkeley, le nominalisme sera exposé de la manière sans doute la plus claire (*Traité de la nature humaine*, 1740⁴⁵). De là, son succès et le fait que les idées de Hume aient pu passer pour radicalement originales – ce qu’elles ne sont pas du tout !

*

Sans surprise, Hume s’en prend à l’idée de substance, dont il souligne qu’elle ne correspond à aucune qualité sensible des objets de nos sens. D’elle, nous n’avons donc aucune

³⁹ Madison, University of Wisconsin Press, 1964.

⁴⁰ Munich, Philosophia Verlag, 1984.

⁴¹ Sur ce thème, voir J. Largeault *Intuition et intuitionnisme*, Paris, Vrin, 1993.

⁴² Voir B. Van Fraassen *The empirical stance*, New Haven, Yale University Press, 2002.

⁴³ Voir I. Hacking *Concevoir et représenter*, 1983, trad. fr. Paris, Bourgeois, 1989.

⁴⁴ Voir par exemple C. D. Broad *Scientific Thought* (1923, London, Routledge & Kegan, 1952) ou H. H. Price *Perception* (1932, Wesport Conn., Greenwood Press, 1981).

⁴⁵ trad. fr. Paris, Aubier, 1983.

impression de sensation. Et pas davantage de ce que Hume nomme des impressions de réflexion, qui correspondent à nos passions et à nos émotions (Livre I, I^o partie, section VI). Or nos idées ne sont que les copies et représentations d'impressions, sans la force ni la vivacité de ces dernières (Sections I & VII). Nous n'avons donc aucune idée de substance distincte de celle d'une collection de qualités particulières. Toutes nos idées générales, au demeurant, ne sont jamais que des idées particulières jointes à un certain mot qui leur donne une signification plus étendue et leur fait nous rappeler à l'occasion d'autres idées singulières semblables.

Un mot, en d'autres termes, ne peut faire surgir qu'une idée individuelle car tout dans la nature est individuel : il n'est pas de triangle dont les angles et les côtés n'ait pas de proportions précises. Il n'est pas de triangle en soi. Une idée générale n'est qu'un mot auquel la coutume a associé plusieurs idées individuelles distinctes. On ne peut donc comprendre parfaitement une idée si on ne remonte pas à son origine - c'est-à-dire si on n'examine pas l'impression primitive dont elle naît (III^o partie, section II). En toute rigueur, nos idées devraient être aussi claires et précises que nos impressions (III, section I). Je dis que j'ai vu Paris. En ai-je vraiment une idée claire ?

Finalement une idée ne se comprend vraiment qu'à la condition qu'on puisse lui associer une image précise qui la résume. Toutes les idées générales que Hume rejette comme infondées - ainsi notamment à travers ses fameuses critiques de la causalité ou de l'âme - sont hors de portée de l'expérience, déclare-t-il. Ce sont surtout des idées sans images : impossible de se figurer une cause agissante ainsi. On ne *voit* qu'une connexion entre des objets. Occam avait déjà énoncé cette critique⁴⁶.

*

Après Hume, ainsi, le nominalisme cessera de s'en prendre de manière explicite aux idées générales pour affirmer, de manière plus large, que nos processus cognitifs ne représentent que la manipulation de signes qui ne signifient rien hors de leur contexte linguistique et ne nous donnent pas les choses telles qu'elles sont. Toute vérité renvoie ainsi à la réussite empirique : le comportement des choses peut s'ajuster à nos prévisions. Cela ne

⁴⁶ Voir J. Biard *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris, PUF, 1997, p. 110 et sq.

signifie pas que nous saisissons les choses en elles-mêmes. Il est donc impossible de concevoir des faits *purs*, c'est-à-dire indépendants de leur conceptualisation. C'est là une thèse dite "de Duhem-Quine" (voir 1. 6. 29.), qui sonne encore une fois assez idéaliste - et qui reprend d'ailleurs exactement un argument de Berkeley que nous avons déjà rencontré. Alors qu'au sens de Quine, il convient de l'entendre de manière radicalement contraire.

En un sens plus précis, la thèse de Duhem-Quine affirme qu'on ne peut soumettre à l'expérience le contrôle d'une hypothèse isolée mais tout un ensemble d'hypothèses, solidaires de l'ensemble de la science d'une époque (voir 1. 6. 29.).

*

Le nominalisme de Willard Van Orman Quine.

Dans un pays étranger, un observateur entend un indigène prononcer le mot "gavagai" devant un lapin qui défile. L'observateur se met donc à prononcer le même mot face aux autres lapins qu'ils rencontrent et l'indigène approuve. Il désapprouve si l'observateur use d'un autre terme. Pourtant, *gavagai* veut-il vraiment dire lapin ?, demande Quine (*Le mot et la chose*, 1960, chap. II⁴⁷). Et Quine d'observer qu'on ne peut assurer avec certitude que *gavagai* est équivalent à "lapin". La langue indigène, après tout, peut découper le monde d'une autre manière que la nôtre, sans que cela saute particulièrement aux yeux. Peut-être *gavagai* désigne-t-il un morceau de l'animal seulement ou l'ensemble des lapins. Pour le savoir, il faudrait connaître les mécanismes de référencement de la langue indigène - il nous faudrait la connaître tout simplement ! A défaut, la signification réelle de *gavagai* ne peut que nous échapper. Quine en tire que, de manière générale, aucun critère décisif ne permet jamais de dire à quoi un mot fait référence, sinon de manière purement pragmatique : tant que les indigènes l'approuvent, la traduction de *gavagai* par lapin est valide. Ce n'est donc pas que traduire soit impossible. C'est qu'on ne peut pleinement fonder un choix de traduction.

La démonstration est, encore une fois, celle du nominalisme : la signification des mots dépend uniquement de ce qu'ils désignent de fait. De sorte que pour être sûr de comprendre véritablement le sens d'un mot, il faudrait se mettre exactement à la place de celui qui l'exprime. A défaut, même si nos mots sont les mêmes, rien ne nous assure que nous parlons

⁴⁷ trad. fr. Paris, Flammarion, 1977. Quine avait donné une première formulation du problème dans un article (*Le*

des mêmes choses – peut-être voyons-nous des choses assez différentes quand nous usons du même mot « rouge ». Comme le reconnaît Quine dans un article, deux principes fondamentaux sont à cet égard sans contestation possible : 1) toute preuve qu’il peut y avoir pour la science est d’ordre sensoriel et 2) toute injection de signification dans les mots doit reposer sur des preuves sensorielles (*L’épistémologie naturalisée*, 1969⁴⁸).

Le nominalisme de Quine n’est cependant « pas trop strict » a-t-on souligné, car Quine déconstruit par ailleurs la notion d’individu⁴⁹.

Le langage, en d’autres termes, ne peut rien seul. Il ne dit pas le monde. Il n’y a pas d’énoncés “analytiques” qui seraient vrais en vertu de leur signification et par là distincts d’autres, “synthétiques”, tirés de l’expérience. Tous nous renvoient nécessairement à l’expérience.

Ceci vise le positivisme logique de Rudolf Carnap, comme le marque l’article de Quine *Deux dogmes de l’empirisme* (1951⁵⁰). Nous ne pouvons le développer ici (voir 1. 6. 29.). Disons très succinctement que, pour le positivisme logique, une expression a un sens si elle peut être déduite logiquement (jugement analytique) ou vérifiée par les sens (jugement synthétique). Toute affirmation au sujet de Dieu, de l’absolu ou du néant n’a donc, selon Carnap, aucune signification puisqu’elles ne se contentent pas de déduire logiquement des conséquences mais posent des réalités qui ne peuvent faire l’objet d’expérience⁵¹. En regard, le nominalisme quinién, comme le nominalisme en général, ne garde que le dernier des deux critères de signification.

*

Misère du nominalisme.

Plus de six siècles après Guillaume d’Occam, il est très étonnant non tant que cette démonstration de Quine ait pu assez généralement s’imposer mais qu’elle ait pu paraître significativement nouvelle. Il est en effet assez fréquent de nos jours de lire ici ou là que Quine a montré la vacuité de la distinction entre jugements analytiques et synthétiques. Qu’il a “découvert que la référenciation dépendait de la présence dans le langage d’éléments

problème de la signification en linguistique, trad. fr. in *D’un point de vue logique*, Paris, Vrin, 2003).

⁴⁸ trad. fr. in S. Laugier & P. Wagner (eds) *Philosophie des sciences. Naturalismes et réalismes*, Paris, Vrin, 2004.

⁴⁹ Voir S. Plaud « Quelle place pour l’individu dans l’ontologie de W. V. O. Quine ? » in O. Tinland (dir) *L’individu*, Paris, Vrin, 1988.

⁵⁰ trad. fr. in *D’un point de vue logique*, Paris, Vrin, 2003.

⁵¹ Voir A. J. Ayer *Langage, vérité et logique*, 1936, trad. fr. Paris, Flammarion, 1956.

généraux d'un type particulier", etc. Cela est étonnant car, bien sûr, Quine n'a pas découvert grand-chose.

Un argument d'autorité a certainement beaucoup contribué à imposer de tels jugements. On n'ose pas facilement s'en prendre à un professeur de Harvard, volontiers présenté comme l'un des premiers logiciens contemporains et l'un des plus importants philosophes américains. Un auteur dont, technique, l'expression n'est par ailleurs guère aisée. On se dit qu'il doit y avoir autre chose ; qu'on ne doit pas comprendre. On se fie aux commentaires ; lesquels en traitent effectivement avec la plus grande importance. Quoique ! Il faut voir chez un commentateur éclairé, au fil d'une scrupuleuse étude, le soupçon poindre - un instant seulement - que tout ce qu'affirme Quine est quand même assez trivial...⁵². Quine a toutefois reçu d'importantes critiques, celle de Noam Chomsky notamment (*Langage et interprétation : réflexions philosophiques et recherches empiriques*, 1992⁵³).

D'abord, pourquoi cet exemple du lapin ? Qui plus est interminablement développé - car le plus grand logicien contemporain n'a guère abusé ici de ses capacités de synthèse. La situation que décrit Quine est des plus banales et intervient au sein de chaque langue, sans qu'il soit besoin de se référer à une situation de traduction. Cela, d'ailleurs, Quine le reconnaît. Trop tard ! Car, à courir après son lapin et se perdant dans les incidentes de sa démonstration, Quine prend pour un problème de traduction la banale difficulté d'interprétation que pose l'ambiguïté du langage : encore une fois, rien ne nous assure pleinement que nous visons tous exactement la même chose quand nous disons "rouge"⁵⁴. Comme le notait Gottlob Frege, l'art est impossible sans quelque affinité entre les représentations humaines mais il est impossible de savoir dans quelle exacte mesure on répond aux intentions du poète (*Sens et dénotation*, 1892⁵⁵). Et comme le soulignait Wittgenstein, faire comprendre un langage suppose un autre langage. On ne peut sortir du langage avec le langage (*Remarques philosophiques*, 1930, I, 6⁵⁶).

Cela n'est dommageable que si l'on postule une obligatoire correspondance terme à terme des mots et des choses. Toutefois, de ce qu'indique Quine, que la signification des mots ne repose pas sur quelque invariant capable de fonder leur traduction, que nos mots n'ont pas de référence absolue puisqu'ils n'ont pas de signification fixe par eux-mêmes, de cela on peut

⁵² Voir S. Laugier-Rabaté *L'anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin, 1992, p. 108.

⁵³ in *Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit*, 2000, trad. fr. Paris, Stock, 2005.

⁵⁴ Voir T. Kuhn *Commensurabilité, comparabilité, communicabilité*, 1982, trad. fr. in S. Laugier & P. Wagner (eds) *op. cit.*

⁵⁵ *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. fr. Paris, Seuil, 1971.

⁵⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1975.

tirer que le problème de la compréhension entre les hommes ne s'épuise pas là mais y naît. Que le langage, effectivement, n'est pas le miroir fidèle du monde et pas même le miroir fidèle de ce qui se passe dans notre pensée. Qu'il est un fait social avant tout, qui ne permet d'exprimer que ce qui est accessible aux autres sans certitude quant à ce qu'ils en comprennent⁵⁷ et, mieux même, sans assurance que notre propre compréhension de ce que nous disons demeurera la même. Cela est explicite chez Hilary Putnam, qui recourt à un exemple extravagant pour dire à peu près la même chose que Quine (mais les commentateurs nous assurent que Putnam a développé une analyse renouvelée des notions de référence et de vérité...).

Et Putnam n'est pas le seul - il faudrait encore citer Arthur Fine (*Shaky game*, 1986⁵⁸) et bien d'autres⁵⁹. Autour de raisonnements assez sommaires, toute une scolastique s'est de fait développée avec la philosophie analytique, qui reproduit inlassablement les mêmes démonstrations nominalistes. En français, l'ouvrage de Frédéric Nef *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (2004⁶⁰) en fournit un long exposé et en représente lui-même une bonne illustration. Au début, l'auteur cite l'absurde et hilarante logique Shadock. Dans le même genre, quoique résolument sérieux, nombre de développements contenus dans l'ouvrage ne sont pas mal non plus. Voir notamment sur les « particuliers minces et épais » (p. 702 et sq.).

Imaginons, invite Putnam, une autre planète "Terre-jumelle" où tout est apparemment comme sur la Terre. Deux individus, un terrien et un terre-jumellien, dont les états psychologiques sont fonctionnellement identiques, pourraient se retrouver à utiliser le même mot "eau" pour désigner une substance ayant les mêmes propriétés observables sur les deux planètes mais représentant deux corps différents quant à leur composition (*La signification de la signification*⁶¹). Putnam en tire qu'on peut se référer à quelque chose tout en formulant une description erronée de cette chose. Nous parlons et comprenons autrui, en d'autres termes, au bénéfice du doute quant à ce qui est réellement désigné. Nos idées ne recèlent aucune omniscience factuelle. Les choses n'ont pas une essence individuelle mais une essence contextuelle. En bon nominaliste, Putnam en tire que l'abstrait n'a pas de vérité car rien n'est vrai sans référence à un contexte – on ne peut guère se hisser hors du particulier. Putnam définit ainsi un néo-réalisme minimal - limité à l'entente requise sur les choses que réclament

⁵⁷ Voir G. Mounin *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963.

⁵⁸ Chicago University Press, 1996.

⁵⁹ Voir notamment J. Leplin (ed) *Scientific Realism*, Berkeley, University of California Press, 1984.

⁶⁰ Paris, Gallimard, 2004.

⁶¹ trad. fr. in D. Fisette & P. Poirier (eds) *Philosophie de l'esprit II*, Paris, Vrin, 2003.

le monde commun et la science (*Le réalisme à visage humain*, 1990⁶²). En quoi éclate bien *l'anti-intellectualisme du nominalisme : tout ce qu'affirme la pensée abstraite ne vaut rien s'il s'écarte du sens immédiatement ou communément reconnu aux mots qu'elle emploie !* C'est là l'expression d'un véritable puritanisme philosophique, offusqué par la prolifération, l'enchevêtrement des mots et qui rêve d'une langue simple et claire qui attacherait chaque mot à une entité discernable. Car les mots une fois bien définis, expliquait Helvétius, une question est résolue presque aussitôt que proposée et tous les esprits sont justes. La diversité des opinions ne tient jamais en effet qu'à l'incertitude des mots et à l'abus qu'on fait d'eux, juge Helvétius (*De l'homme*, posthume 1771, I, chap. 18⁶³).

Seulement, pour se déprendre de risque évident de prendre de simples mots pour des choses, que d'un point de vue nominaliste John Locke a particulièrement souligné (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1689, III, X, § 14⁶⁴), la seule manière serait d'achever la pensée une bonne fois pour toutes ! En attendant, il ne reste qu'à verser dans le scepticisme ou constater, avec Quine et Putnam que la pensée se construit au sein du langage. Pauvre découverte ! Qui n'oblige pas à confondre, avec Quine, vérité logique et vérité de fait, pour douter qu'on puisse déduire ou calculer à bon droit parce que, de ce qu'on pense une chose, on ne saurait assurer qu'elle existe. C'est là le point de vue de *l'anti-intellectualisme le plus vulgaire et le plus brutal* ! Il est assez étonnant d'en trouver une formulation savante chez un logicien. Il est assez inquiétant de voir combien une telle affirmation peut être reçue de nos jours sans critique et comme une nouveauté parmi les philosophes.

Relativité de l'ontologie ?

Selon les principes nominalistes, l'adéquation du langage au monde est une question creuse : il n'y a pas d'essences générales, donc les mots ne représentent pas la vérité des choses mais renvoient simplement à la pratique que nous en avons⁶⁵. Cela invite à prononcer la relativité de toute ontologie : les êtres, tels que nommés par les différents langages ou les différentes personnes usant d'un même langage ne peuvent désigner exactement les mêmes choses puisque toute généralité est relative et n'est rien de réel en soi. Rien ne peut assurer

⁶² trad. fr. Paris, Seuil, 1994.

⁶³ 2 volumes, Paris, Corpus Fayard, 1989.

⁶⁴ trad. fr. (1700), Paris, LGF/Livre de poche, 2009. Locke examine particulièrement le mot "matière".

⁶⁵ Voir S. Laugier *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin, 1999.

que « lapin » et « rabbit » désignent un même être. Mieux même, rien n'assure que deux « lapins » soient vraiment semblables, pas davantage qu'un unique « lapin » considéré à deux moments différents. Toute réalité se réduit ainsi aux sensations que chacun a du monde, sachant qu'il ne peut y avoir aucune manière fiable de comparer ces sensations, entre nous comme en nous-mêmes.

Il en va de même si l'on ne veut plus connaître de substances mais seulement des événements. Si, comme le soutient Gilles Deleuze, nous ne sommes confrontés, en matière de signification, qu'à des effets de sens qui sont définis comme événements (*Logique du sens*, 1969⁶⁶), alors toute signification dépend totalement de nous, puisqu'il n'y a d'événements que pour nous.

Arrivé là, le nominalisme devient ce qu'on nomme parfois un "nomisme", affirmant qu'il n'est rien de commun entre les choses que nous dénommons de la même manière sinon le nom. C'est là sans doute une tentation pour tous les étudiants en deuxième année de philosophie, note un auteur mais il est douteux que quiconque ait jamais soutenu une pareille thèse⁶⁷ - il n'y a aucune généralité qui ne soit dérivée et aucun mot qui ne soit infidèle aux réalités premières, écrit néanmoins George F. Stout. Chaque boule a sa propre rondeur (*La nature des universaux et des propositions*, 1921⁶⁸).

De telles propositions, néanmoins, sont absurdes car enfermés dans la singularité des êtres, nous serions incapables non seulement de nommer mais même de désigner quoi que ce soit. Face à nous, il n'y aurait proprement rien.

Le mot n'est pas la chose. Dans le *Cratyle* (vers 385 av. JC⁶⁹), Platon le marquait déjà : savoir les mots ne revient pas à savoir les choses, dont les mots seraient ainsi comme la copie. Les mots renvoient à une convention à travers laquelle la connaissance des choses peut être poursuivie et transmise. Quine a raison : rien n'assure que « *gavagai* » et « lapin » désignent exactement la même chose. Mais peu importe ! Cette traduction n'est qu'une étape avant de déterminer si effectivement les deux appellations coïncident. Friedrich Schleiermacher le

⁶⁶ Paris, Minuit, 1969.

⁶⁷ Voir I. Hacking *Le plus pur nominalisme*, 1993, trad. fr. Combas, L'Eclat, 1993, p. 41.

⁶⁸ trad. fr. in E. Garcia & F. Nef (éd.) *Métaphysique contemporaine*, Paris, Vrin, 2007.

⁶⁹ *Œuvres complètes I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

soulignait déjà : traduire, c'est comprendre. Cela requiert un jugement. On ne traduit pas des mots mais des pensées (*Des différentes méthodes de traduire*, 1813⁷⁰).

Le problème de la signification des mots pose celui de la possibilité d'une compréhension commune de la réalité. De Hume, on peut certainement retenir que l'on ne peut faire dériver aucune généralité et donc aucune théorie des faits. Mais non pour en conclure que toute théorie est vaine mais qu'aucune théorie ne dérive purement de l'observation – en quoi, d'ailleurs toute la philosophie de Hume s'écroule ! *De ce que nous ne pouvons être certains que les mots que nous employons désignent une même réalité d'un interlocuteur à l'autre, on peut conclure non que toute compréhension est impossible mais qu'elle naît de l'usage du langage lui-même et non de la référence à quelque perception individuelle*. Comme le marque Hans-Georg Gadamer, comprendre ce que quelqu'un dit, c'est s'entendre avec lui sur la chose et non revivre ce qu'il a vécu. Car si les mots sont inséparables d'un contenu de perception précis, non seulement toute traduction est impossible entre deux langues mais toute communication réelle au sein d'une même langue (*Vérité et méthode*, 1960, III⁷¹). Et même pour un seul individu : tous les êtres que j'appelle "lapins" ne sont pas strictement identiques. *Une langue*, souligne Gadamer, *ne s'enrichit pas en s'élargissant mais en se rétrécissant*. On rapporte que telle langue possède 200 mots pour désigner le chameau, selon les différents rapports sous lesquels il peut être appréhendé. Une telle profusion serait pratiquement impossible à traduire dans les autres langues et, quant à l'intelligence du monde, une telle langue multipliant les termes serait d'une grande pauvreté, obligée de toujours recompter ses innombrables termes avant de pouvoir se décider à nommer. Un peu comme si notre système monétaire ne connaissait que des pièces de 1 euro, nous obligeant à en transporter des sacs entiers pour effectuer nos paiements importants. Dans un tel cadre, cependant, l'invention des billets, des chèques et des virements trouverait sans doute à être critiquée pour son caractère abstrait, d'aucuns estimant que la manipulation de pièces, seule, nous permet vraiment de réaliser ce que valent les choses... Comme si elles le valaient en soi. *Si les mots ne servent qu'à désigner les choses*, notait très bien Jonathan Swift, *mieux vaudrait transporter sur soi toutes les choses dont on a l'intention de parler*

⁷⁰ trad. fr. Paris, Seuil, 1999.

⁷¹ trad. fr. partielle Paris, Seuil, 1976.

(*Gulliver*, 1726, *Voyage à Balnibardi*, p. 194⁷²). C'est pourtant là un point sur lequel le nominalisme ne voudra pas transiger, notamment dans son refus des définitions réelles.

Définitions réelles et nominales.

Pour Aristote, ou bien une définition indique l'essence d'une chose, en donnant son genre (l'homme est un animal) et sa différence spécifique, ce qui le distingue au sein de son genre (l'homme est un animal raisonnable). Ou bien elle donne seulement le sens d'un mot (*Seconds Analytiques*, II, 7⁷³). Les scolastiques parleront ainsi de définition réelles (*quid rei* : indiquant ce qu'est une chose) et de définitions nominales (*quid nominis* : indiquant ce que signifie un mot). Dans leur *Logique ou l'art de penser* (1662, I, chap. XII à XIV & II, chap. XVI⁷⁴), Arnauld et Nicole entendent par définitions réelles, celles qui indiquent la cause d'une chose et par définitions nominales, celles désignant des choses tirées de l'expérience dont on ne saurait rendre compte de la possibilité – dont on ne saisit pas l'essence, ainsi. Des définitions correspondant à celles admises par le nominalisme.

Si tout se tire de l'expérience ou de la sensation, toute définition ne peut en effet que désigner un être et non une essence. Il ne peut y avoir de définitions réelles, diront Hobbes, Locke (*Essai*, Livre III, chap. 3, 4 & 6). Ce point est critiqué par Leibniz dans ses *Nouveaux Essais*, posth. 1745, Livre III, chap. III⁷⁵).

La connaissance n'est pas faite de choses mais de relations et elle use à cet égard de principes et de catégories. Le nominalisme ne fait pas autrement. C'est là sa limite – qu'il ne peut guère parvenir à reculer, aussi loin tente-t-il de repousser toute idée de substance.

L'éradication des substances.

L'atomisme logique.

Un nominalisme conséquent ne devrait plus concevoir des choses – toute idée d'entité, de référent fixe est par trop proche de celle de substance – mais seulement des faits ; des états de choses, les faits représentant l'existence d'états de choses indépendants les uns des autres⁷⁶. Les

⁷² *Œuvres*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1965.

⁷³ trad. fr. Paris, Vrin, 2000.

⁷⁴ Paris, Flammarion, 1970.

⁷⁵ Paris, Garnier Flammarion, 1966.

⁷⁶ Etat de choses : *Sachverhalt*, traduit en anglais par “*atomic facts*”. Le terme a néanmoins été entendu en des sens très différents, désignant notamment une entité purement mentale pour C. Stumpf qui l'introduisit (1888). Voir J-L. Gardies *Esquisse d'une grammaire pure*, Paris, Vrin, 1975, p. 222 et sq.

Stoïciens, ainsi, se refusaient à formuler aucune consécution logique marquant une liaison de concepts mais seulement de faits. Ils ne disaient pas : “parce qu’il fait jour, il fait clair” mais : “s’il est jour, il est clair”. Leur logique s’efforçait de lier non des états mais des événements : ils identifiaient la substance et l’attribut (non pas le ciel est bleu mais le ciel bleuit).

A l’époque moderne, Bertrand Russell (*La philosophie de l’atomisme logique*, 1918⁷⁷) et le Ludwig Wittgenstein du *Tractatus logico-philosophicus* (1921⁷⁸) ont été semblablement tentés par un atomisme logique, selon lequel le monde est un ensemble de faits et non de choses ; de faits simples, logiquement indépendants les uns des autres et qui renvoient à des sensations, non à des entités.

Une fois défini, cependant, un tel atomisme logique ne peut qu’être rapidement abandonné – ce qui arriva. Car qu’est-ce qu’un fait ? S’il s’agit d’un pur événement, aucun langage ne peut en rendre compte ni permettre de l’écrire : il faudrait un terme de chose pour le nommer. Il ne peut même pas être un objet d’observation, souligne John Dewey (*Logique*, 1938, chap. VIII – III⁷⁹). On peut le montrer mais on ne peut pas même le compter : il y a dans l’idée de nombre celle d’unité, celle de chose et de substance en un mot. La deuxième phrase du *Tractatus* de Wittgenstein : “le monde est l’ensemble des faits, non pas des choses” est ainsi un bel exemple de phrase ne voulant rien dire. Une telle formule, en effet, ne désigne aucun fait et qu’on puisse la comprendre en contredit l’affirmation, puisque c’est une sorte de chose qu’on désigne par “fait” en l’occurrence et non directement tel fait ! D’ailleurs, tout le projet du *Tractatus* est quelque peu absurde : si le monde est un ensemble de faits, il est impossible à dire puisqu’on ne peut généraliser. Aucun changement ne peut non plus y être décrit ; rien qui parlerait d’un avant ou d’un après des faits. C’est une question que Russell posa à Wittgenstein : existe-t-il des faits négatifs (« le chat n’est pas sur le tapis ») ? Bien sûr que non, répondit Wittgenstein. Chaque chose est un ensemble de qualités, ainsi qu’une série déterminée d’aspects. Ne connaître que des faits, ce serait désigner comme une chose chacun de ces aspects et chacune de ces qualités. On ne pourrait pas même ranger les faits par classes mais seulement, à la limite, par agrégats (ce que certains auteurs contemporains nomment des “totalités méréologiques”), strictement définis par leurs constituants individuels plutôt que définissant ceux-ci. Autant dire qu’on ne trouve aucun sens dans de simples faits. C’est encore ce que montrent les noms propres, dont la réduction est une autre gageure du nominalisme.

*

La logique des noms propres.

⁷⁷ in *Ecrits de logique philosophique*, trad. fr. Paris, PUF, 1992.

⁷⁸ trad. fr. Paris, Gallimard, 1961.

⁷⁹ trad. fr. Paris, PUF, 2006.

Dans les noms propres, le langage colle aux choses dans toute leur individualité : chacune a son nom. Pour le nominalisme, il est tentant de croire qu'il atteint là la réalité et qu'un nom propre, ainsi, ne signifie rien (rien de général). C'est notamment ce qu'ont soutenu John Stuart Mill et, plus proche de nous, Saul Kripke (*La logique des noms propres*, 1972⁸⁰). Le nom propre est le mot parfait. Il possède une dénotation (il désigne un objet du monde) mais pas de connotation (il n'apprend rien sur cet objet). Il a une référence mais pas de signification ; une valeur de vérité (l'objet est effectivement celui désigné ou non) mais pas de valeur de connaissance. Il dévoile ainsi ce que valent tous les mots – Cratyle voulait que les noms communs soient en fait des noms propres, exprimant la nature des choses individuelles (383a).

Au sens nominaliste, un terme général ne saurait rien individuer puisqu'il se tire, tout au contraire, d'êtres individuels distincts. Une notion ne donne pas un être mais le contraire⁸¹. Seulement, si les noms propres n'ont aucune connotation, note John Dewey, ils sont également privés de toute possibilité de dénotation (*Logique*, chap. XVIII, p. 450). Ce que désigne un nom propre, en effet, est encore une substance ! Si je dis "Jules César", souligne Russell, cette appellation englobe toute une série d'apparences et de mouvements plus élémentaires ; un être en soi que la perception seule ne me donne pas. "Jules César" n'est donc pas un nom propre ! juge Russell, qui finira par n'accepter comme tels que "ceci" et "je", pour abandonner bientôt "je" ; remplaçant "je suis souffrant" par "la biographie à laquelle ceci appartient est souffrant"⁸². Il est difficile d'admettre, cependant, qu'affirmant ceci je ne désigne pas plus que ce que j'expérimente actuellement. Encore une fois, il n'est pas de langage d'un événement en tant que tel.

Peut-on cependant se rabattre sur la position précédente, celle de Kripke, pour dire comme Willard Quine que, désignant les êtres individuels, un nom propre est un terme qui ne peut contenir de variable libre (il ne peut être dit de différents objets) ? Qu'il est un prédicat qui ne s'applique qu'à un seul objet et qu'il est l'abréviation d'une description ainsi ("Socrate" = "l'objet x qui socratise") ?

C'est dire que les êtres ne sont pas individualisés par leurs propriétés mais en eux-mêmes. C'est en faire autant de substances ! C'est *tout le problème du nominalisme, qui rejette l'idée de substance mais ne connaît finalement rien d'autre*. Kripke reconnaît d'ailleurs en ce sens que les mondes possibles concevables sont contraints par l'essence des objets : il n'est pas de monde possible où Richard Nixon (*ie* : c'était alors le président des Etats-Unis) est un martien.

*

⁸⁰ trad. fr. Paris, Minuit, 1982.

⁸¹ Voir D. Wiggins *Sameness and substance*, Oxford, Blackwell, 1980.

⁸² Voir J. Vuillemin *La logique et le monde sensible*, Paris, Flammarion, 1971.

A rebours d'un tel problématique point de vue, Gottlob Frege soutenait qu'un nom propre est bien une description abrégée ou déguisée (*Sens et dénotation*, 1892⁸³). Non en lui-même, comme si le mot avait été tiré de la chose à travers une mystérieuse correspondance entre les lettres et les êtres mais tout simplement dans ce qu'il désigne dans le contexte de la proposition où il est employé – comme sujet d'attribution par exemple. Si je dis seulement "Jules César", je n'apprends rien. Mais cela n'a pas de sens. Je n'emploie jamais un tel terme que pour montrer ("voilà César"), dénombrer ("César compte parmi les grands conquérants"), juger ("César était un tyran"), etc. Et le sens du nom est exactement celui que lui donne la phrase. Ce sens précède la référence du nom propre : des noms divers et des désignations opposées peuvent avoir une même référence. Il y a même des noms, que Frege nomme "pseudo-noms propres", qui ont un sens mais pas de référence au sens strict (la "voix du peuple" ainsi)⁸⁴.

Au gré des énoncés, le sens d'un même objet peut changer du tout au tout. L'essence des êtres est contextuelle, ce qui se marque par la nécessité d'avoir recours à des "opérateurs", tels que les indicateurs (je, ici, maintenant, tu, ceci) ou les noms propres, pour appréhender l'individuel. C'est la pensée qui forme l'individuel, loin d'être soumise à lui.

La question du statut des noms propres montre que *l'idée de substance ne recouvre pas tant la généralisation de caractères communs à différents individus que le discernement auquel la pensée peut légitimement tendre ; la capacité de penser à part ce qui n'est pas donné comme tel dans la représentation* (la couleur sans la chose colorée par exemple). La catégorie de substance repose davantage sur une extraction que sur une abstraction, souligne Jean Laporte (*Le problème de l'abstraction*, 1940⁸⁵).

On ne peut guère penser sans l'idée de substance et de cela le nominalisme doit trouver à s'arranger. Quine admet ainsi que les hommes forment une classe mais il refuse l'idée d'humanité. C'est là en effet, nous l'avons déjà vu, l'issue la plus fréquente du nominalisme : loger les essences au niveau des individus permet de croire qu'elles n'ont pas de réalité générale. Rien ne l'illustre mieux que la célèbre formule de Joseph de Maistre : j'ai rencontré des Français, des Italiens, des Russes mais je n'ai jamais rencontré l'Homme (voir 4. 1. 27.). Pourtant, s'il n'y a pas d'Homme, comment peut-il y avoir des Français !? Comment peut-il même y avoir *un* individu ? Au bout de ses principes, le nominalisme se contredit lui-même.

⁸³ in *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. fr. Paris, Seuil, 1971.

⁸⁴ Voir P. Engel *Identité et différence*, Paris, Presses de l'ENS, 1985.

⁸⁵ Paris, Alcan, 1940.

Pour résoudre cette contradiction, il faut postuler que ces essences existent. Qu'elles peuvent donc être, en tant qu'objets sensibles, directement intuitionnées. Ainsi, pour Jean Duns Scot, l'universel représentait une nature commune existant dans les êtres singuliers. Alors que pour Thomas d'Aquin seule la matière individualise, l'humanité, selon Duns Scot ou Robert Grosseteste, s'individue par l'effet d'un principe individuant, l'*haecceitas*⁸⁶.

Pour Duns Scot, il n'est rien chez un individu qui ne soit individué (*Le principe d'individuation*⁸⁷). Or rien, ni matière, ni nombre, ni temps, ni lieu ne peuvent expliquer cette singularité que Duns Scot nomme « heccéité », la cause par quoi toute nature est individuelle, d'une individualité non compréhensible en son fonds. Ainsi espèces et individu font l'objet de la part de Dieu de deux actes de création différents. Or, pour Duns Scot (comme déjà pour Aristote, nous l'avons vu), l'individu prime sur l'espèce, dont l'unité est moindre. La foi nous invite à considérer que l'individu est celui qui répond le plus à l'intention divine – qu'il est le moyen d'une fin qui le dépasse. Toutefois, pour que les individus soient et qu'ils diffèrent les uns des autres, il faut que l'espèce existe, sans quoi chaque individu serait comme une espèce, souligne Duns Scot. L'individualité ne se dégage que dans une multiplicité.

Au total, si une science du particulier est possible, c'est seulement parce que l'objet ainsi individué dispense du travail intellectuel : on admet que nous saisissons tout de lui par la sensation que nous en avons. C'est ce que Jean Cavaillès nomme le “préjugé réaliste”, qui reporte la question du fondement logique de la pensée sur une actualisation psychologique liée à la sensation (*Méthode axiomatique et formalisme*, 1937, chap. II⁸⁸).

Locke déclare vide l'idée de substance mais il admet que nos sens puissent nous donner la « solidité » des choses (*Essai*, II, chap. XXIII, §32). Or ce n'est pas là seulement pour lui une apparence mais une qualité des choses, bien que rien dans son système ne permette de passer de l'une à l'autre⁸⁹, sauf à reconnaître des capacités de connaissance aux opérations propres de l'âme que Locke liste lui-même (composer des idées, les comparer, abstraire), ce qui infirme largement ses critiques de l'idée de substance. Un Leibniz, un Kant ne manqueront pas de le souligner : Locke croit pouvoir tirer de la seule expérience des connaissances qui la dépassent largement. Il verse dans un empirisme dogmatique, dira Kant.

⁸⁶ Voir L. Cesalli *Le réalisme propositionnel*, Paris, Vrin, 2007.

⁸⁷ trad. fr. Paris, Vrin, 2005.

⁸⁸ Paris, Hermann, 1981.

⁸⁹ Voir M. Ayers *Locke*, 1997, trad. fr. paris, Seuil, 2000.

De fait, le nominalisme verse inévitablement dans une étrange sorte de réalisme naïf que l'on peut nommer "sensualisme" et qui revient à dire que les objets tels que nous les connaissons directement contiennent tout ce qu'il faut penser d'eux.

*

2. 1. 23.

Le sensualisme.

Le sensualisme est la doctrine qui affirme que toute connaissance repose sur une sensation. Il n'est aucune opération de l'âme, écrit ainsi Condillac, qui ne soit une sensation transformée (*Traité des sensations*, 1754⁹⁰). La vraie science ne peut donc être qu'une langue bien faite qui, "collant" en quelque sorte à nos sensations, relierait chacun de ses termes à un fait sensible ou à une opération concrète. On pourrait parler de "substance", ainsi, si l'on pouvait renvoyer à quelque chose qui se tient effectivement en-dessous des phénomènes et que nous pourrions percevoir de quelque façon (*Logique*, posthume 1780, II, chap. IV⁹¹). A contrario, le vice de toute pensée, poursuit Condillac, repose sur la croyance qu'on peut affirmer d'une chose ce que l'on saisit simplement d'elle dans son idée. Le sensualisme est donc un nominalisme (il n'y a d'essences qu'individuelles) assorti d'une théorie de la connaissance (celle-ci repose sur la sensation).

Toute connaissance, affirmait déjà John Locke tout au long de son *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, doit reposer sur la perception d'une convenance ou d'une disconvenance entre des idées, à travers la perception immédiate d'une réalité (le rouge n'est pas le jaune) ou de ce qui est réductible à une perception immédiate. Mais Locke n'avait pas pleinement expliqué l'origine des facultés de l'âme (sensation, imagination, mémoire, jugement, ...). Condillac voudra montrer qu'elles naissent toutes de nos sensations. Ayant recours à un exemple assez commun en son temps⁹², il imagine une statue s'éveillant à la vie et douée progressivement des différents sens, en commençant par l'odorat. La voilà tout accaparée par une odeur de rose. C'est l'attention. Elle continue comme à la sentir alors que l'odeur s'est effacée. C'est la mémoire. Voici une nouvelle odeur, qu'elle

⁹⁰ Paris, Corpus Fayard, 1984.

⁹¹ Paris, Vrin, 2002.

⁹² Voir notamment A-F. Boureau-Deslandes *Pygmalion ou la Statue animée*, Londres, S. Harding, 1741. L'exemple de la statue apparaît également chez Buffon et Diderot.

compare avec l'ancienne, c'est le jugement, etc. Nos cinq sens ensemble et chacun d'eux séparément, développent toutes les facultés de l'esprit.

Nous avons donc ici les principes nominalistes, soutenus par l'affirmation selon laquelle tout ce que l'on peut savoir vient de l'expérience des choses. Toute connaissance repose en définitive ainsi pour Locke sur des idées simples : des idées qui ne peuvent être communiquées si nous ne les tenons pas de l'expérience. L'idée du froid, ainsi, qui serait incompréhensible à qui ne pourrait pas la sentir.

Le sensualisme est un fidéisme. Voir 1. 6. 14.

Avec le sensualisme, le nominalisme verse pleinement dans le réalisme : nous saisissons bien les choses telles qu'elles sont – leur réalité évite la « monstruosité » du solipsisme, comme si nous étions la mesure de toute chose, estime Ernst Mach (*L'analyse des sensations*, 1886⁹³). La raison ne peut rien ajouter quant à la nature de ce que nous découvrons par sensation et par réflexion à partir de nos sensations. Toute idée est représentative et nous n'apprenons que par l'expérience car, comme le résume Helvétius, toutes nos idées viennent des sens ; toutes les opérations de l'esprit se réduisent à sentir et l'esprit n'est que le résultat de nos sensations comparées (*De l'homme*, *op. cit.* I, section II, chap. I).

A l'époque contemporaine, le sensualisme a été particulièrement développé par un auteur qu'on ne rattache cependant jamais à ce courant : Rudolf Carnap.

*

La construction logique du monde de Rudolf Carnap.

L'enjeu de *La construction logique du monde* (1928 & 1961⁹⁴) est d'appliquer la rigueur scientifique en philosophie, en fondant cette dernière, comme la physique, sur des éléments purement empiriques et rationnels, tout en en bannissant la métaphysique⁹⁵. A cet effet, Carnap se lance dans l'élaboration d'un système de "constitution", c'est-à-dire un système retraçant l'exact enchaînement logique des objets et des concepts dont use la philosophie – et dont Carnap ne fait surtout pas des objets à part de ceux des sciences ; tous

⁹³ trad. fr. Nîmes, J. Chambon, 1996.

⁹⁴ trad. fr. Paris, Vrin, 2002.

⁹⁵ Voir S. Laugier (ed.) *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001.

les objets, matériels ou spirituels forment un seul et même domaine, affirme-t-il (§ 180). C'est pourquoi la même rigueur doit être trouvée dans les sciences comme en philosophie, ce qui interdit que la métaphysique puisse traiter d'objets qui, comme "Dieu" ou "l'absolu", ne sont pas susceptibles de vérification scientifique. Cela interdit que la philosophie ait ses propres méthodes : compréhension, intuition, empathie, ... Toutes les idées philosophiques, en d'autres termes, doivent être "constituées", c'est-à-dire dérivées par degrés de certains concepts fondamentaux et il s'agit donc au total de savoir comment nos concepts peuvent à bon droit être construits.

Carnap veut parvenir à une reconstruction logique et ordonnée – dont l'ouvrage ne trace à vrai dire que le programme et l'ébauche – de toutes nos connaissances et l'on souligne volontiers le caractère leibnizien de la démarche. En même temps, l'entreprise se présente comme une méthode pour détecter les fausses connaissances et cela explique son influence sur la philosophie analytique moderne (Carnap fut le maître de Quine). Par son sensualisme, Carnap est cependant tout à fait éloigné de Leibniz. Par réalité, en effet, Carnap n'entend que le donné. Il développe un sensualisme que l'on peut juger assez plat en regard de Locke ou de Condillac.

Rien n'est plus vague que l'idée d'un objet. La même chose peut définir une multitude d'objets différents selon la perspective sous laquelle on la considère. Quels objets faut-il donc exactement retenir pour notre projet de constitution ? Sous quelle nature exacte faut-il donc les considérer pour décider de leur réductibilité à d'autres plus élémentaires qu'eux ? Il faudrait, reconnaît Carnap, étudier le nombre, incalculable, des états de choses possibles dans lesquels un même objet peut se trouver impliquer. On peut néanmoins montrer, ajoute-t-il immédiatement, qu'il existe pour chaque objet un état de choses fondamental qu'un indice est à même de nous donner : si le baromètre est haut, la pression atmosphérique est élevée. Un état de chose fondamental m'est révélé. Cela revient à dire que toute connaissance se fonde sur la perception d'indices (§ 57). Sous quel état de choses fondamental existe le psychisme d'autrui, ainsi ? Sur les indices qui m'en sont donnés (expressions, réactions corporelles) – sur les perceptions que j'ai de lui. Est-ce bien là le psychisme d'autrui ? Cette approche (toute béhavioriste) ne passe-t-elle pas à côté de son objet ? Cela est possible, reconnaît Carnap. Mais sans indice, un objet n'est pas vérifiable. On verse dans la métaphysique (§ 52). Certes mais si l'on juge des choses uniquement sur la base des indices que nous avons d'elles, nous

sommes la mesure de toute chose. L'objet ne peut que changer en nature avec les indices qu'on lui trouve et le projet de constitution s'effondre à peine ébauché, faute de pouvoir considérer des objets bien définis – existants de soi. Or, cela, Carnap ne s'en soucie pas puisqu'il réduit toute connaissance à la représentation la plus stable, c'est-à-dire la plus commune, d'un objet. De sorte que toutes les connaissances n'ont plus qu'à être rangées le long d'une « constitution logique » qui, fondamentalement, n'a rien à apprendre (Carnap reconnaît d'ailleurs que la déduction des objets n'a pas forcément de valeur cognitive et est, à la limite, purement tautologique).

Pour s'assurer de l'essence des choses, Berkeley devait invoquer le regard de Dieu et Occam parler d'une intuition directe de la substantialité des individus. Carnap se fie lui à la perception. C'est là son sensualisme. Au total, la philosophie n'a donc qu'à tenir l'inventaire logique – c'est-à-dire assez platement par ordre de succession – des objets que la science découvre à travers les différents indices qui lui servent à les identifier et à les caractériser. Et quant aux objets les plus élémentaires, il faut partir des vécus, pris comme ils se donnent (§ 64). Des vécus élémentaires qui, dans leur totalité et dans leur unité achevée, écrit Carnap, sont d'abord les miens (§§ 67 & 140).

Carnap se défend pourtant de verser dans le sensualisme (§ 60). C'est que les vécus élémentaires ne renvoient pas prioritairement à un moi. Ils ne sont pas propres à une subjectivité et ne sont pas exactement “donnés” ainsi (§ 65). Plutôt que de “vécus”, il faudrait en fait parler de “données sensibles concrètes” (Préface de la seconde édition), car le moi n'est pas un donné originel. Il ne faut pas dire “je pense” d'abord mais cela pense en moi (§ 163). Il y a donc bien des objets en soi (§ 177), bien qu'ils ne soient pas indépendants de la connaissance (§ 176). Et ceci, comme chez Berkeley, parce que la connaissance a lieu directement dans l'objet, dans sa perception. Si l'on admet, comme Condillac, que l'on peut sentir deux odeurs nettement distinctes, on peut facilement accepter que le jugement est issu de la sensation puisqu'on l'a en fait déjà logé tout entier en elle, la question de savoir comment deux sensations peuvent être jugées distinctes demeurant entière.

*

Un important mirage de la réflexion philosophique.

C'est sans doute l'un des principaux mirages de la réflexion philosophique – que l'on retrouve de manière incroyablement identique chez Condillac, Mach, Carnap et bien d'autres – qui veut croire que tout sera clair si l'on retourne à l'immédiat de toute pensée, à ses éléments premiers et originaires. Et tout paraît simple, en effet, si tout ce qu'il faut comprendre est finalement donné. Si l'on se donne ce qu'il faudrait expliquer.

Toute vérité vient des sens, posent Mach comme Condillac et, sensualiste conséquent, Mach affirme que l'apparence est la réalité. Plongé dans l'eau, un bâton, effectivement, ne demeure pas droit. Il crée un environnement optique qui est celui d'une ligne brisée (*L'analyse des sensations*, pp. 14-15). Et tant que nous sommes guidés par notre rapport naturel aux choses, c'est-à-dire mus par nos besoins de première nécessité, explique Condillac, nous sommes dans le vrai. C'est donc la nature qui nous instruit. L'enfant a d'abord l'idée de l'arbre. Peu à peu, il apprend à distinguer le cerisier, le poirier, etc. Nulle intelligence en ceci : les choses se distinguent et, nous allons le voir, se nomment pratiquement elles-mêmes – l'attention que nous donnons à un objet n'est autre que la sensation même que cet objet fait sur nous, écrit Condillac (*Logique*, I, chap. VII). Tout vient de l'expérience et cela, Condillac n'hésitera pas à l'affirmer contre une expérience célèbre.

Que voient les aveugles ?

William Molyneux, un ami de Locke, posa à ce dernier une question que Locke retranscrit dans son *Essai* (II^e partie, IX, § 8) : un aveugle de naissance a appris à distinguer par attouchement un cube d'un globe de même métal et grosseur. Il recouvre brusquement la vue. Sans les toucher, pourra-t-il savoir lequel des deux objets est le globe et lequel le cube ? Pour Locke, la réponse est non, l'aveugle ne distinguera rien du tout. Ses différents sens ne lui apprendront d'abord rien de commun. Et Molyneux est du même avis (*Dioptrica nuova*, 1692⁹⁶).

Berkeley estime également que l'aveugle ne verra d'abord rien. Il devra apprendre à coordonner ses sens (*Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, 1721⁹⁷). Or, en 1728, le médecin Cheselden opéra de la cataracte un aveugle de naissance et observa ses premières sensations visuelles, lesquelles confirmaient tout à fait, jugea-t-il, ce qu'annonçait Berkeley. Voltaire fit connaître l'expérience en France.

⁹⁶ London, printed for B. Tooke, 1709.

⁹⁷ *Œuvres choisies*, trad. fr. Paris, Alcan, 1895.

La connaissance n'est donc pas dans les sensations. Nos sens ne nous donnent rien sans le jugement qui les guide. L'hypothèse d'un monde matériel existant en lui-même est contradictoire et impossible, conclut Jules Lachelier d'une expérience semblable conduite par le médecin Ernst Platner sur un aveuglé-né (*L'observation de Platner*, 1903⁹⁸).

Cela, bien entendu, ruine le sensualisme et Condillac ne pourra l'accepter. Dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746, I, 6⁹⁹), il discute l'interprétation de l'expérience de Cheselden. Si l'aveugle ne saisit d'abord rien, c'est que sa vue n'est pas assez exercée. Pour autant, il n'aura besoin que de la sensation pour apprendre peu à peu la correspondance des objets de sa vue et de son toucher. La Mettrie l'avait déjà suggéré (*Traité de l'âme*, 1745¹⁰⁰) et c'est également ce que redira Diderot : l'expérience seule nous apprend à comparer les sensations avec ce qui les occasionne (*Lettre sur les aveugles*, 1749, p. 135¹⁰¹).

Dans sa Lettre, Diderot s'intéresse particulièrement à l'arithmétique tactile du mathématicien aveugle Nicholas Saunderson (*Elémens d'algèbre*, 1740¹⁰²). Diderot analyse ainsi des sensations toutes guidées par la réflexion et en tire que nos idées dépendent de nos sens ! Les aveugles craignent par-dessus tout le vol, auquel ils sont si facilement exposés, note-t-il. Il en conclut que toutes nos vertus dépendent de nos manières de sentir et du degré auquel les choses extérieures nous affectent¹⁰³.

La nature nous guide, selon Condillac. Le monde est devant nous et nous quittons la vérité dès lors que nous ne sommes plus guidés par notre nature, c'est-à-dire dès lors que nous nous soucions d'autre chose que de notre utilité. L'anti-intellectualisme le plus lourd n'a rien d'autre à dire !

Nous multiplions alors indûment les genres, les espèces des choses et nous finissons par croire que les mots généraux sous lesquels nous rangeons les choses individuelles existent – Mach dira exactement la même chose (*La connaissance et l'erreur*, 1908, chap. III¹⁰⁴). Réfléchir nous ôte donc la vérité et il n'y a pas à réfléchir. Il ne faut qu'analyser : suivre l'ordre apparent, naturel des choses. Les objets se distinguent d'eux-mêmes et nos idées ne doivent être que les images de nos sensations. Raisonner, c'est donc analyser et c'est ainsi

⁹⁸ in *Etudes sur le syllogisme*, Paris, Alcan, 1907.

⁹⁹ Paris, Vrin, 1981.

¹⁰⁰ *Œuvres philosophiques*, 2 volumes, Corpus Fayard, 1987.

¹⁰¹ *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1964.

¹⁰² trad. fr., Amsterdam & Leipzig, Arkstée & Merkus, 1756.

¹⁰³ Jean Bernard Mérian, à l'Académie de Berlin, a particulièrement discuté les différents points de vue exprimés à partir de l'observation de Molyneux, en tenant notamment compte de la manière dont elle fut réalisée (*Sur le problème de Molyneux*, 1770-1779, Paris, Flammarion, 1984).

¹⁰⁴ trad. fr. Paris, 1908.

seulement observer ; décomposer les choses, jusqu'à pouvoir les recomposer – on retrouvera cette idée parmi celles du Cercle de Vienne, qui l'empruntera à Wittgenstein. Une idée dont l'origine pourrait bien être la 6^e des *Règles pour la direction de l'esprit* (écrites avant 1629 et inachevées¹⁰⁵) de Descartes.

Retrouver le monde réel tel qu'il apparaît spontanément à la conscience avant tout travail subjectif de pensée et qui représente ainsi le point de vue absolu, tel est l'objet de Richard Avenarius dans sa *Kritik der reinen Erfahrung* (« Critique de l'expérience pure », 1890¹⁰⁶).

Toute l'intelligence que nous sommes susceptibles d'avoir du monde est dans les choses, palpable. Ainsi, les mots généraux n'ayant aucune réalité, faut-il dire que la moralité n'existe pas ? Pas du tout, la vraie moralité se voit, dit Condillac (I, chap. VI). Composer un catéchisme de morale fut l'ambition ultime de D'Alembert, sur le modèle du *Catéchisme historique* (1703¹⁰⁷) de Claude Fleury. La morale doit se fonder sur des faits réels, dit finalement Mach, comme la morale chinoise (*sic*, p. 111). On n'apprendra que par l'exemple, sans devoir réfléchir à ce que la moralité peut être en soi. Condillac se bat contre les principes : les connaissances générales ne conduisent à aucune connaissance particulière. On peut apprendre tous les principes de l'art militaire. Ils ne suffisent pas pour être un Turenne (*Traité des systèmes*, 1769¹⁰⁸). Condillac : toute découverte est interdite au-delà de la sphère des sensations (*Logique*, II, chap. I). Mach : « le pays du transcendant m'est fermé ». De là ce scepticisme caractéristique des Lumières, que l'on trouve patent chez D'Alembert par exemple – moins sage que Locke et Newton, écrit-il, Leibniz ne s'est pas contenté de former des doutes sur les questions métaphysiques.

Les Lumières – cela est peu souligné, tant cela va à l'encontre de l'image que nous avons d'elles - ont été marquées par une véritable défiance vis-à-vis de l'intelligence. De l'intelligence théorique et abstraite, voudra-t-on sans doute immédiatement ajouter. Il est permis d'en douter car, très loin de l'attitude encyclopédique d'un Leibniz, avide de connaître et de comprendre toutes les pensées, toutes les sciences et ne songeant qu'à inventer, les Hume, Condillac et bien d'autres n'inventent rien, ne découvrent rien. D'Alembert veut

¹⁰⁵ *Œuvres philosophiques I*, 3 volumes, Paris, Garnier, 1988.

¹⁰⁶ 2 volumes, Leipzig, O. R. Reisland, 1888-1890. Pour une introduction en français, voir F. Van Cauwelaert « L'empirio-criticisme de Richard Avenarius » *Revue néoscholastique*, 14^e année, n° 53, 1907, pp. 50-64.

¹⁰⁷ Paris, Emery, 1703.

¹⁰⁸ La Vergue, Keesinger Publishing's Legacy Reprint, 2009.

mettre les mathématiques (voir 2. 3. 8.) et la mécanique (voir 3. 3. 9.) bien en ordre – son attitude, comme celle d'un Condillac, est d'abord celle d'un censeur. Si ce dernier s'intéresse à d'autres philosophes, en effet, c'est d'abord pour expliquer qu'ils se sont lourdement égarés, au nom d'un sensualisme dont il n'aperçoit pourtant pas les évidentes limites. D'Alembert, ainsi, ne sent pas la contradiction qu'il encourt à écrire : « rien n'est plus incontestable que l'existence de nos sensations ; ainsi, pour prouver qu'elles sont le principe de toutes nos connaissances, il suffit de démontrer qu'elles peuvent l'être... nous n'avons besoin... que de réfléchir sur nos sensations ». Cette réflexion ne relevant guère d'une sensation, D'Alembert pose ainsi un système de connaissance incapable de se fonder lui-même et il ne paraît pas même sentir cette difficulté (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, 1751 & 1763, p. 15¹⁰⁹).

Si toute compréhension vraie est de nature, encadrée par nos besoins, l'intelligence conduit directement à l'ignorance : sur la nature de l'homme – un mystère impénétrable – les plus grands génies, à force de réflexions, ne parviennent que trop souvent à en savoir un peu moins que le reste des hommes, écrit d'Alembert.

Quoi qu'il en soit, si les choses nous disent d'elles-mêmes tout ce que nous devons savoir, un savoir absolu est à notre usage. Mais comment l'exprimer ? C'est là une vraie difficulté car, si tout vient des sens, comment être sûr que nous parlons tous des mêmes choses ? Il faut croire que les mots nous sont donnés avec les choses ! Condillac parle d'un « langage d'action » inné en nous. Ainsi, il n'est aucune idée innée puisque toutes les idées ne sont que les images de nos sensations en nous. Mais il est des mots innés. Enfin, ce n'est pas très clair. Condillac dit qu'il fallait « que les éléments d'un langage quelconque, préparés d'avance, précédassent nos idées ». Sans quoi, nous ne pourrions analyser ces dernières (II, chap. II). Sans quoi, surtout, le sensualisme en viendrait à dire le contraire de ce qu'il affirme !

Cette idée que nos sens nous « disent » quelque chose et peuvent ainsi nous servir de preuve ou d'évidence, a été particulièrement prise à partie par John Austin (*Le langage de la perception*, 1962¹¹⁰).

Tout vient des sens mais il nous faut parler. Or nous n'avons pas un mot pour chaque sensation. Nous ne désignons pas une même chose par des mots différents en fonction du moment où nous la voyons. Nous avons donc bien de nombreux termes généraux qui

¹⁰⁹ Paris, Colin, 1894.

désignent autant de réalités. Comment lever cette contradiction ? En assurant que les mots des choses ne sont pas forgés par nous mais nous sont donnés. Ils sont le langage de la nature. Il est un langage qui nous est originaire et présent avant même la langue. Dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac s'intéresse ainsi à la prosodie, au langage des gestes, à la musique – il prêterait même un langage d'action aux animaux (voir 3. 2. 27.). A ce compte – très problématique ! – Condillac estime que la science n'est qu'une langue bien faite, portée par une « évidence de raison » (*Logique* II, chap. IX). Et Mach, aussi bien, que la science a pour objet de mettre de l'ordre dans le sensible, en soulignant ses vraies relations et dépendances. Cette langue bien faite ne dirait rien des choses mais les décrirait juste pour Condillac, qui dans les sciences ne veut pas de définitions réelles, expliquant ce que sont les choses mais des définitions nominales, les désignant seulement (*Logique*, II, chap. VI ; *Essai*, V, §8. Voir ci-dessus).

Finalement, le monde que nous percevons est tel que nous le percevons. Berkeley a raison de dire qu'*esse est percipi* mais il n'est pas besoin qu'une chose soit perçue pour qu'elle existe, écrit Alfred Ayer (*Langage, vérité et logique*, 1936, pp.199-200¹¹¹) – qui oublie que les choses sont perçues par Dieu pour Berkeley, ce qui revient au même et assure de l'existence des choses hors de notre perception.

*

Au total, cette philosophie sensualiste qu'il est permis de juger aussi prétentieuse – si certaine de dire enfin ce qui est, elle ne cesse de souligner l'ignorance de ses prédécesseurs – qu'intellectuellement indigente, cette philosophie fut celle de tout un siècle¹¹². Dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795¹¹³), Condorcet en reprend les principaux éléments non seulement sans les discuter mais pour considérer qu'ils ont seuls permis l'émancipation de la raison et le progrès véritable des sciences.

Carnap relie de même sa démarche à une attitude plus générale qui, à l'époque où il écrivait, réclamait rationalité et clarté dans tous les domaines (il cite l'art et l'architecture).

¹¹⁰ trad. fr. Paris, Vrin, 2007.

¹¹¹ trad. fr. Paris, Flammarion, 1956.

¹¹² Voir A. Charrak *Empirisme et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2009.

¹¹³ Paris, GF Flammarion, 1988.

Pour autant, alors même que la Relativité s'était imposée et que la Mécanique quantique était en passe de le faire, il est assez incroyable qu'on ait pu développer avec succès une vision aussi frustrée de la science !

Carnap néglige une chose assez essentielle, en effet, c'est que pour passer de données à une théorie, il faut un travail d'imagination rationnelle qui ne laissera pas tels qu'ils étaient donnés les objets sur lesquels il porte. Comme le note Carl Hempel, les hypothèses et théories scientifiques ne sont pas dérivées des faits mais précisément inventées pour en rendre raison (*Eléments d'épistémologie*, 1966, pp. 22-23¹¹⁴) – et surtout pour les trouver faudrait-il ajouter, car l'expérimentation est rarement en elle-même un procédé de découverte mais plutôt de confirmation et d'exploration. Tout tient à l'idée que l'on met à l'épreuve de l'expérimentation. L'exemple le plus frappant en science en est fourni par la mécanique, qui ne prit son essor qu'en cessant d'être guidée par l'observation (voir 3. 3. I.).

Lorsqu'Ernst Mach, dont Carnap s'inspire beaucoup, déclare que la science cherche à donner une description économe et parcimonieuse du monde, cela suppose qu'on ait simplement le choix entre différentes descriptions d'un seul et même ensemble de faits intangibles (Hempel, p. 66). Mais les faits collent aux théories et changent avec elles. Chacune a les siens. Mach estimait que la théorie atomique était une description commode mais refusait d'admettre la réalité des atomes, lesquels ont bien été "trouvés" finalement, leur réalité ayant beaucoup changé ce faisant, par rapport à ce qu'on imaginait.

*

Du nominalisme, *on peut finalement retenir qu'il est sans doute toujours utile d'en appeler à la réalité, aux êtres concrets, pour corriger nos jugements mais sans que cet appel puisse prétendre être fait au nom d'une vérité des choses ou de la nature.* Il n'y a pas de faits indépendants qui permettraient de juger la vérité des différentes théories scientifiques car les choses ne parlent pas ! Les théories sont prises en défaut lorsqu'elles rencontrent des faits *que leurs propres principes* ne prévoyaient pas, ce qui revient à dire qu'il n'y a jamais de faits qu'en regard d'une théorie, comme il n'y a pas de sensation en soi, hors des sens. Comme le notait Aristote, il n'y a ni blanc ni noir hors de la vue. Ce sont là des termes qui n'existent pas

¹¹⁴ trad. fr. Paris, Colin, 1972.

en puissance, quoiqu'on soit toujours tentés de leur donner un sens absolu (*De l'âme*, III, 2, 426a¹¹⁵).

En ce sens, le scepticisme n'est pas plus recevable s'il consiste à considérer que nos théories ne sont qu'autant d'artifices qui ne nous donnent pas les choses telles qu'elles sont réellement, que nous ne pouvons penser sans substantialiser les choses mais que cette opération n'est qu'un artifice qui ne recouvre pas leur vraie réalité. Les sensations et les couleurs sont les symboles de rapports qui subsistent dans la réalité. Ils nous signalent des différences entre des objets mais ils ne leur ressemblent pas plus que les noms aux individus qu'ils désignent, pose ainsi Hermann Von Helmholtz (*Sur la nature des impressions sensibles de l'homme*, 1852¹¹⁶). Chez Mach, de même, la sensation représente l'horizon ultime en même temps qu'insondable de toutes nos connaissances. Et Henri Poincaré : la science ne peut atteindre les choses elles-mêmes mais seulement les rapports entre les choses. Hors d'eux, la réalité n'est pas connaissable (*La science et l'hypothèse*, 1902, introduction¹¹⁷).

Rien ne permet de fonder positivement un tel réalisme du monde caché. Sauf à verser dans un substantialisme extrême et quelque peu paradoxal, puisqu'il se prononce sur la nature de substances qu'il estime par nature inconnaissables !

*

Comme si, au fond, le nominalisme était né d'une maladresse d'Aristote, lequel désignait les universaux comme "substances" secondes - comme autant de moindres êtres ainsi, fut-on enclin à entendre. Il faut en fait distinguer deux *esse* différents des choses, dira le thomisme : une existence propre et une existence qui leur survient dans la connaissance, comme l'explique Jacques Maritain. Ce sont là deux vies très différentes : dans l'une le lion dévore l'antilope et dans l'autre, il est carnivore (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1964, p. 166 et sq.¹¹⁸). Mais Maritain ne se contente pas ainsi de distinguer deux types d'abstraction, l'une qui distingue les essences (*abstractio formalis*) et l'autre qui remonte au genre (*abstractio totalis*), il défend le principe *adaequatio rei et intellectus*, d'une coïncidence

¹¹⁵ trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

¹¹⁶ *Philosophie* n°33, 1992, pp. 16-32.

¹¹⁷ Paris, Flammarion, 1968.

¹¹⁸ Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

des mots aux choses comme principe de tout savoir, de sorte que la connaissance des essences doit effectivement rencontrer un objet intelligible extra-mental (p. 259) – une essence existant en soi. Cela, le nominalisme refusera de l'accepter, posant, nous l'avons vu et revu, qu'il n'est que des réalités individuelles et des termes généraux qui ne peuvent servir qu'à regrouper ces dernières en classes de réalités comparables et qui ne peuvent passer pour désigner des réalités supérieures. Fort bien. Mais pour que ces termes généraux aient un sens, il faut que les réalités singulières qu'ils rassemblent soient strictement identiques. Sinon, s'ils réunissent des individus significativement différents, ils ont en eux-mêmes une réalité que n'ont pas seuls les individus. Un homme peut être blanc ou bien jaune ou bien noir ou bien métisse. L'Homme est blanc, jaune, noir ou métisse. L'Homme désigne une réalité qui n'est pas celle des individus. Si on ne l'admet pas – si l'on n'admet pas que mon espèce me définit dans mes traits (je ressemble quand même plus à un autre homme qu'à une tortue !) au moins autant que je la définis – il faut dire que les hommes, dès qu'ils diffèrent entre eux, ne sont pas de la même espèce. Au point qu'il n'y a plus d'espèce du tout – chacun étant, dans son originalité, seul membre de son espèce.

Dira-t-on que l'espèce, en l'occurrence, est mon patrimoine génétique, que je n'exprimerai jamais en entier ? Ce serait vouloir rattacher un concept à une chose et la question n'est pas là car *individuelle ou universelle, une substance n'a pas à exister comme un objet. Elle n'existe pas !* Il n'existe effectivement pas de moi-même qui serait le support de tout ce que je suis en quelque sorte en deçà ou au-delà de tout ce que je suis. Issue d'un jugement, écrit John Dewey, la notion de substance représente une détermination logique et non ontologique qui introduit une cohérence utilisable comme signe et preuve de quelque chose de certain (*Logique. La théorie de l'enquête*, 1938, chap. VII – III¹⁹). La substance est un principe d'inhérence et d'identité, indiquait Kant. Un principe, non une chose en soi.

* *

C) La chose en soi

2. 1. 24.

Kant. Les noumènes.

Emmanuel Kant inscrit la substance dans une logique de la relation. La substance désigne un fait pour nous : la permanence d'un objet, qui rend possible sa connaissance et sa détermination comme phénomène mais qui ne peut être confondue avec ce qui, au-delà de ce qui nous le donne comme phénomène, représenterait ce que l'objet est véritablement – ce qu'il est sans nous pourrait-on dire. Un tel au-delà n'est plus désigné et considéré par Kant, à titre problématique, que comme *noumène* ou chose en soi (*Critique de la raison pure*, 1787, Analytique transcendantale, Livre II, chap. II, 1^o analogie de l'expérience¹²⁰).

Pour Platon, les *noomēna* étaient les Idées que l'intelligence saisit directement, tandis que nos sens sont riviés aux choses visibles (*oromēna*). Au sens courant, on parle parfois de chose en soi pour distinguer, dans un objet, ce qui est accidentel ou simple apparence pour nos sens, de ce qui lui est inhérent, en soi. L'arc-en-ciel, dira-t-on ainsi, n'est qu'un phénomène et la réfraction de la lumière qui le provoque est la chose en soi. Cette distinction de deux réalités empiriques ne recouvre pas du tout la chose en soi kantienne, laquelle correspond précisément à la distinction du phénomène empirique et de ce qu'il est au-delà de la connaissance que nous en avons (*CRP*, Esthétique transcendantale, § 8). Kant ne revient donc pas du tout non plus à Platon. Il ne fait pas du sensible la caverne de l'âme plongée dans l'ignorance.

Par ailleurs, Kant tantôt identifie et tantôt distingue noumène et chose en soi. Dans ce dernier cas, le mot "noumène" marque alors le caractère intelligible de la chose en soi. Dans le domaine moral, le sujet pour soi, ainsi, sera un noumène. Enfin, la chose humaine ne doit pas être confondu avec l'objet transcendantal = X, qui chez Kant est l'objet en général, l'objet considéré sous l'angle des catégories et principes de l'entendement.

La substance correspond à la représentation permanente d'une chose dans le temps. L'idée de substance est celle d'un rapport, d'une permanence à travers laquelle sont possibles les rapports de temps par lesquels l'existence d'un objet reçoit une durée. Mais Kant a retenu la leçon du nominalisme humien (voir ci-dessus) : au-delà de ce rapport, nous n'avons aucune intuition de ce que l'objet est en soi – c'est-à-dire de ce qu'il est en tant que substance, selon le sens le plus commun de ce mot. En d'autres termes, qu'il y ait quelque objet en soi et non pour nous, cela doit nous demeurer problématique. Du nominalisme, Kant retient que les caractères généraux sous lesquels nous rangeons les choses ne définissent pas ce qu'elles sont en soi. Mais, contre le nominalisme, il ne dit pas que les essences des choses sont individuelles car cela reviendrait à identifier ce que les choses sont en soi et leur apparence – donc ce qu'elles sont pour nous. Kant prend acte que notre saisie du monde est toute

¹¹⁹ trad. fr. Paris, PUF, 2006.

¹²⁰ *Œuvres philosophiques*, trad. fr. en 3 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1980.

empreinte d'une intelligence qui n'est pas dans les choses mais qui détermine pourtant l'intuition que nous avons d'elles. Pour autant, Kant n'expliquera jamais d'où peut venir cette intelligence, ni comment elle peut se former¹²¹. Il restera au plan « transcendantal », c'est-à-dire au plan où il s'agit de se prononcer sur ce qui rend toute connaissance possible.

Dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786, III, théorème 2), Kant fait encore de la substance quelque chose d'essentiellement matériel et mesurable, c'est-à-dire une réalité physique. Le sujet dernier des changements de l'état de mouvement des corps, en effet, paraît être la masse, le "quantum qui n'augmente ni ne diminue". L'idée de substance est ainsi identifiée au principe de conservation de la masse de Lavoisier (voir 2. 4. 15.). Mais l'invariant de masse des corps est relatif à la mesure des corps entre eux et, en toute rigueur, précise Kant, la substance devrait dès lors s'entendre de la quantité de matière totale du monde. Par substance, Kant désigne alors la matière ; tout comme Descartes, nous allons le voir, désignait l'étendue.

La substance ne correspond pas à une réalité empirique constatable. C'est un *principe* qui permet d'organiser le divers et d'envisager le changement d'un même objet. *C'est une condition de notre expérience du monde, loin que l'expérience nous conduise à en formuler la notion*. On ne rencontre rien qui soit une substance au titre d'une chose réelle et la substance n'a pas de preuve concrète. Mais à tout ce qui nous paraît avoir une extension et une durée nous sommes obligés de reconnaître le caractère d'être une substance.

Ce n'est pourtant pas ainsi que sera comprise la démarche kantienne - de fait, le thème de la chose en soi ne survivra guère à son auteur. C'est qu'il sera tentant d'entendre par chose en soi à peu près ce qu'on veut, puisqu'il est affranchi des lois des phénomènes et échappe à notre perception : la Volonté de Schopenhauer, ainsi, qui est "parce qu'elle veut et veut parce qu'elle est", est étrangère au principe de raison suffisante (*Parerga et Paralipomena*, 1851, *Quelques considérations sur l'opposition de la chose en soi et du phénomène*, p. 483 et sq.¹²²).

*

Une conception relationnelle de la substance.

En fait de substance, nous sommes inévitablement amenés à supposer - mais à tort, souligne Kant (contrairement à ce qu'il soutenait dans ses *Premiers principes*, nous venons de

¹²¹ Voir P. Lachière-Rey *L'idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1950, p. 227.

¹²² trad. fr. ss lieu, Coda, 2005.

le voir) - une *donnée* qualitative permanente, quelque objet durable, que ne nous livre en fait jamais l'expérience. En ceci, Kant associe Hume et Descartes.

Descartes. Le morceau de cire.

Même approchée de la flamme et coulant, la substance d'un morceau de cire demeure, souligne Descartes dans la Deuxième de ses *Méditations métaphysiques* (1641, IX, 23-25¹²³). La substance est ce qui demeure sous l'apparence des qualités instables. Et cette cire-là, qui brûle, coule ou se fige, Descartes souligne qu'elle ne peut être immédiatement connue par elle-même : immédiatement elle paraît un être différent. Elle ne peut être conçue que par l'esprit, en rapportant ces trois différents états à un même objet.

Rapportons à présent tous les objets du monde à une même réalité, leur substance sera la pure et simple étendue. Tous les êtres forment un continuum : le monde de Descartes n'admet pas le vide (voir 2. 4. 19.). Une telle substance ne peut être connue qu'à travers une aperception intellectuelle, puisqu'elle est commune à tous les objets particuliers de nos sens et comme au-delà d'eux – une dimension ontologique, métaphysique que le nominaliste Hobbes disputera d'ailleurs à Descartes (*Troisièmes observations*, objection neuvième).

L'être ultime, la véritable chair du monde, relève-t-il d'une connaissance intellectuelle ou sensible ? Descartes reconnaît plus d'être à l'étendue qu'à ses modes particuliers, sous lesquels nous la saisissons comme réalité sensible, puisqu'elle est le genre dont dépendent toutes les espèces d'êtres particuliers. Mais pour Hobbes, sans représentation, c'est-à-dire sans ancrage sensible possible, l'idée d'étendue est vide. Nous n'en avons aucune idée précisément - c'est là l'éternel argument du nominalisme, nous l'avons vu.

Kant retient l'idée de Descartes et la critique de Hobbes : la substance n'est qu'une idée mais celle-ci n'est pas vide. Elle est directement en prise sur notre expérience du monde. Elle n'est pas une chose, un substrat réel néanmoins mais un principe directeur qui organise notre expérience.

Nous rencontrons donc bien concrètement des substances. Mais cela ne tient pas à l'intuition de quelque objet qui serait la substance en soi mais à la forme que notre entendement donne à toute expérience d'un objet. La tentation est ainsi inévitable de séparer ce qui change de ses changements et de concevoir, en deçà de ces derniers, un être substantiel qui se maintient à titre permanent – ce que dénonce le nominalisme. Tout ce qui varie, en effet, appelle un permanent comme son support nécessaire pour être pensé et, réciproquement,

¹²³ *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, Paris, Garnier, 1967.

tout perdurable appelle des déterminations variables. La pensée nous force à concevoir un être réel, que l'expérience ne saurait pourtant nous donner puisque, comme le soulignait Descartes, seul un acte de pensée permet de rattacher à un même être ses différentes manifestations, tandis que l'expérience ne nous livre que différents phénomènes qui, immédiatement, ne sauraient pas même être reconnus comme les changements d'une même chose. En quoi il est clair que, principe de permanence d'un être, la substance ne se définit finalement que par les changements qui affectent cet être. De sorte que *la substance doit être conçue comme la condition de rapports et non pas comme une chose soumise à différents changements*. Le changement ne signale pas une substance, il est la substance même puisque c'est à travers lui que se conçoit ce qui subsiste.

*

Philosophiquement, cette conception kantienne est d'une immense portée. Comme le note Jules Vuillemin, la nouveauté radicale est de lier la notion de substance à celles de relation, de temps et de phénomène (*Physique et métaphysique kantienne*, 1955, p. 283¹²⁴).

Traditionnellement, en effet, la substance était pensée comme une chose essentiellement simple, comme un être distinct et sa permanence était comme le premier effet de cette qualité métaphysique. "Kant rend physique la substance métaphysique". *Seule une substance peut changer*, soutient-il ainsi. Le pur variable ne change pas puisqu'il n'y a changement que par référence à une continuité d'existence. *La substance n'est que l'ensemble de rapports permanents qui nous donnent un objet particulier. C'est l'ensemble d'un système de phénomènes rapportés à une conscience qui les unifie dans le temps. Il n'y a donc pas de sens à opposer substrat et accidents* – à condition toutefois de ne pas faire de la substance autre chose qu'un principe. Car il est un « substantialisme » qui a tendance à croire que chaque propriété d'un objet, chaque rapport qui le lie à d'autres objets, définit la substance même de cet objet. Un substantialisme qui aura tendance à croire que la moindre apparence, même la plus accidentelle, « dit tout » de l'objet. C'est là le registre métonymique de notre perception la plus courante sans doute : on n'aime pas tel endroit parce que lorsque nous nous

¹²⁴ Paris, PUF, 1955. Voir aussi G. Martin *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris, PUF, 1963, notamment p. 96 et sq.

y sommes rendus, il y faisait mauvais. L'apparence la plus immédiate, la plus accidentelle, définit la chose. Nous pensons ainsi saisir la personnalité de quelqu'un en observant la manière dont il s'habille, se comporte – or cette attitude se retrouve aussi bien dans les sciences, souligne Gaston Bachelard.

*

Bachelard : les écueils de la pensée substantialiste.

Le réalisme, écrit Gaston Bachelard, est un véritable instinct. Il n'a pas à être enseigné. Il est, en quelque sorte, la seule philosophie innée : derrière l'apparence, trouver la réalité. Nulle surprise alors s'il agrège toutes sortes d'images immédiates, d'intuitions affectives et non-réfléchies qui peuvent former autant d'*obstacles* à l'apparition d'une pensée véritablement scientifique (*La formation de l'esprit scientifique*, 1938¹²⁵).

Bachelard en tire la nécessité de commencer toute culture scientifique par une "catharsis intellectuelle et affective" relevant d'une véritable "psychanalyse de la raison", apte à débusquer les obstacles épistémologiques qui forment autant de "contre-pensées" dans la construction rationnelle.

L'idée de substance, selon Bachelard, est le type même de ce genre d'obstacle épistémologique (chapitre VI). Par une tendance quasi naturelle, en effet, l'esprit préscientifique rapporte, à titre de "qualités", à un même objet et pêle-mêle, toutes les connaissances où cet objet joue un rôle. La substance rassemble ainsi sans discernement des déterminations diverses et même contradictoires. Elle est infiniment tolérante et vague. Le soufre doré, lit-on dans l'article "Antimoine" de l'*Encyclopédie*, est "emménagogue, hépatique, mésentérique, béchique, fébrifuge, céphalique, diaphorétique et alexipharmaque". Tout est dit ! (cité p. 112). Cela peut faire sourire mais notre compréhension des phénomènes scientifiques, aujourd'hui encore, en est-elle si éloignée ? On dit souvent, notait Louis de Broglie, que l'aspect granulaire et l'aspect ondulatoire des corpuscules sont des aspects complémentaires de la réalité alors qu'il vaudrait mieux se contenter de dire qu'il nous est nécessaire de faire intervenir ces deux aspects pour interpréter l'ensemble des propriétés observables des corpuscules, ce qui ne constitue nullement une explication et désigne les

¹²⁵ Paris, Vrin, 1986.

extrapolations qu'on a cherché à faire de cette notion de complémentarité hors du domaine de la microphysique comme tout à fait périlleuses (*Certitudes et incertitudes de la science*, 1966, p. 31¹²⁶).

Un substantialisme de l'occulte.

Dans l'idée de substance, tout un "substantialisme de l'occulte" cherche à percer l'intimité des choses. Fasciné par l'idée de centre, de foyer des forces, vertus et puissances, il veut atteindre le "cœur" de la réalité ; là où les qualités profondes des choses sont comme enfermées. La substance est un intérieur et la pensée alchimique, note Bachelard, a souvent été dominée par la tâche d'*ouvrir* les substances. L'idée de substance correspond ainsi à un véritable "complexe d'Harpagon", écrit-il, qui cherche à retenir et à enclorre les vertus de chaque chose dans une réalité discernable, plutôt que de penser seulement ces qualités dans le rapport des choses entre elles (tel fut, nous l'avons vu, le débat concernant les affinités chimiques, voir ci-dessus 2. 1. 13.). Tout phénomène immédiat, ainsi, sera pris comme signe d'une propriété substantielle et l'enquête scientifique n'ira pas plus loin : les poussières collent à une paroi électrisée, donc l'électricité, dira-t-on à l'âge classique, est une colle. Faux problème qui va susciter toutes sortes d'expériences inutiles.

Toute qualité appelle sa substance. Boerhaave attribuait ainsi à l'eau comme qualité première la douceur. A la fin du XVIII^e siècle, note Bachelard, on cherchera une substance pour rendre compte de la sécheresse de l'air. On concevra encore qu'un fluide électrique s'imprègne de la saveur des substances qu'il traverse. On le goûtera donc du bout de la langue après l'avoir fait passer dans différents liquides, comme si c'était là le moyen de saisir la nature de l'électricité (Giovanni Aldini *Essai théorique et expérimental sur le galvanisme*, 1804¹²⁷, cité p. 104).

A notre époque, l'une des meilleures illustrations d'un tel substantialisme est sans doute fournit par les tests d'intelligence, lesquels sont totalement incapables de définir cette dernière – et ne s'y essaient d'ailleurs même pas – mais pensent la saisir à travers une série d'épreuves dont il est dès lors impossible de déterminer en quoi elles caractérisent ou non l'intelligence ! Cela ne compromet pas cependant l'impact populaire de ces tests ; lesquels,

¹²⁶ Paris, A. Michel, 1966.

¹²⁷ 2 volumes, Paris, Imprimerie de Fourier fils, 1804.

compte tenu de leur absence de fondement, font finalement l'objet de bien peu de critiques (voir 3. 3. I. A).

Le progrès scientifique, souligne Bachelard, est avant tout le résultat d'une soustraction, d'une réduction. Il s'agit de "négliger le négligeable". *Partir de l'objet, dès lors, c'est justement manquer le problème.* Car l'objectivité scientifique est au bout d'un procès d'objectivation expérimentale. Elle n'est pas soumission à l'objet. Le réel n'est pas immédiat. Le comprendre marque toute la différence entre le réalisme scientifique et le réalisme naïf ou phénoménisme qui identifie les choses à leur propriétés apparentes – sachant que la limite entre les deux est parfois poreuse (bien des débats actuels sur le rôle des gènes l'illustrent, voir 3. 1. II).

*

De Kant, on pourrait ainsi retenir qu'une substance n'est rien de sensible, puisqu'elle est ce qui permet d'organiser nos impressions sensibles à un même objet. Elle est la continuité avec laquelle passent de l'un à l'autre les différents profils sous lesquels une chose est perçue, dit Husserl (*Idées directrices pour une phénoménologie*, 1913, § 41¹²⁸). En regard, nous venons de le voir, l'illusion est alors de chercher un tel objet de manière sensible.

Si nous comprenons cela, *la problématique du réalisme est totalement inversée ! L'objet n'a pas à être découvert mais à être compris.* Cela ne signifie pas que l'on peut se passer de l'expérience, au contraire mais qu'on ne peut attendre que l'observation seule nous permette de comprendre. Le réalisme se renverse ici en un idéalisme dialectique. Bachelard suggère à cet égard qu'on pourrait parler "d'ex-stance", plutôt que de substance, pour dire qu'un objet scientifique se définit par la cohérence des principes qui servent à coordonner ses caractères. Il est défini par des déterminations externes et non en considération de ce qu'il doit receler en son fonds. Sous ce jour, l'atome est exactement la somme des critiques auxquelles a été soumise son image première. Il est un "sur-objet", le résultat d'une objectivation critique, écrit Bachelard (*La philosophie du non*, 1940, p. 78¹²⁹).

Pourtant, s'il invite à penser cela, Kant demeure réaliste. Il fait sa place à une chose en soi (*Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, Livre II, chap. III).

¹²⁸ trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.

¹²⁹ Paris, PUF, 1988.

*

La chose en soi est. Elle n'existe pas.

La chose en soi, c'est la chose telle qu'elle est en elle-même hors de toute relation à la connaissance donc à la sensibilité, à l'expérience. Elle ne peut donc être ni dans l'espace ni dans le temps. Puisque, selon Kant, seule une intuition peut nous donner connaissance d'une existence, il faudrait une "intuition intellectuelle" pour avoir l'intuition de l'existence d'une réalité non sensible comme la chose en soi.

La chose en soi *est* - et son être est pensé nécessairement - mais elle *n'existe* pas, car elle n'est pas réelle au sens où elle pourrait faire partie du monde de notre expérience. Il en résulte que ce que nous savons mais ne connaissons pas (puisqu'il échappe à toute expérience) fonde ce que nous connaissons (les phénomènes à travers l'expérience) mais ne comprenons pas (puisque sa réalité en soi nous échappe)¹³⁰. Un être peut être manifeste sans être en soi connu.

Contrepartie inévitable du caractère sensible de notre connaissance, la chose en soi est comme un rappel des légitimes conditions empiriques de notre savoir, pour marquer que toute connaissance se limite à ce que l'expérience est à même de nous livrer. L'idée de chose en soi est un "concept limitatif", écrit Kant, dont il faut user contre "l'enthousiasme extravagant" dans le domaine spéculatif ; celui qui s'attache, par exemple, à penser l'au-delà, à le caractériser, comme si nous pouvions le connaître. Ce que nous allons nous attarder à examiner.

Les représentations concrètes de l'au-delà

Kant et Swedenborg.

Dans les *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* (1766), Kant examine les affirmations du visionnaire suédois Emmanuel Swedenborg. L'ouvrage est assez piquant, en ceci que Kant y confesse benoîtement un réel intérêt pour ce genre d'élucubrations, qu'il tente d'interpréter et donc, dans une certaine mesure, de justifier, bien plus qu'il ne les rejette purement

¹³⁰ Voir E. Weil *Pensée et connaissance, la foi et la chose en soi* in *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1982.

et simplement, malgré quelques formules abruptes (voir sa *Lettre à Moïse Mendelssohn* du 8 avril 1766). Le livre fut publié anonymement. Kant craignait sans doute le ridicule.

Swedenborg affirme être depuis plus de vingt ans en communication étroite avec des âmes défuntes (*Arcanes célestes*, 1747-1758¹³¹ ; *Les merveilles du ciel et de l'enfer*, 1786¹³²). Un 13 décembre, vers 20 heures, il parle avec Louis XIV (*Du dernier jugement et de la Babylone détruite*, 1758, p. 113¹³³). Il voyage hors de son corps et parle en esprit avec des habitants de Saturne. Il a vu le ciel et l'enfer (*Du commerce de l'âme et du corps*, 1785, p. 23¹³⁴). Et, loin de le conditionner à quelque initiation, au percement de quelques mystères, Swedenborg affirme que cet état de communication, qu'on dit tenir du rêve, de l'extase et de la catalepsie, est accessible à tous les hommes - ce qui le fit souvent mal voir des occultistes¹³⁵ mais lui assura une large influence tout au long du XIX^e siècle, par exemple chez Balzac (*Louis Lambert*, 1832 ; *Séraphîta*, 1835¹³⁶).

Il n'y a là que divagations spéculatives d'une raison fonctionnant de travers, estime Kant, qui admet néanmoins que, s'il met en doute chacune de ces histoires en particulier, il n'en accorde pas moins quelque crédit à l'entreprise dans son ensemble¹³⁷. C'est qu'au fond, Swedenborg prétend atteindre justement ce que Kant a renoncé à saisir mais dont il conserve l'idée : l'expérience extra-sensible. Sous ce registre, Kant veut bien admettre beaucoup de choses : que l'âme, par exemple, comme l'explique Swedenborg, est attachée à deux mondes à la fois, même si elle n'a la perception que d'un seul. Il se demande si l'imagination ne peut recevoir de véritable influence spirituelle et considère que les esprits et âmes de morts peuvent bien agir en ce sens sur l'esprit de l'homme, qui appartient avec eux, dans un autre monde, à une grande république, etc. Pour Swedenborg, le monde spirituel influence en effet le monde naturel en chacune de ses parties - il produit même directement la végétation. Aller dans l'autre monde, dès lors, c'est peut-être rester dans ce monde-ci mais en acquérir une intuition spirituelle. L'homme juste serait ainsi déjà en communauté avec les âmes justes mais sans s'en apercevoir¹³⁸.

Mieux vaut néanmoins se dispenser de toute recherche vaine, estime Kant, sur des questions dont les données se rencontrent dans l'autre monde. Car les objets spirituels dont Swedenborg nous entretient n'ont pas de matière. Ils n'occupent pas d'espace. Ils n'offrent pas de *résistance*. On peut les penser mais non en faire l'expérience et donc en avoir la moindre connaissance. *Ils sont dénués de toute réalité, de tout relief, car la réalité est avant tout dans la possibilité de spatialiser la*

¹³¹ Londinii, Swedenborg Society, 1971.

¹³² trad. fr. en 2 volumes, Berlin, G. J. Decker, 1786. Voir C. McDannell & B. Lang *Heaven. A History*, Yale University Press, 1988.

¹³³ trad. fr. Paris, Treuttel & Würtz, 1824.

¹³⁴ trad. fr. Paris, Imprimerie P. Dupont, 1843.

¹³⁵ Voir par exemple E. Lévi *Histoire de la magie*, 1860, Paris, Trédaniel, 2008, VI, I.

¹³⁶ Lausanne, Rencontre, 1961. Voir L. R. Wilkinson *The dream of an absolute language. Swedenborg and French Literary Culture*, Albany, State University of New York, 1996. Balzac cependant n'a peut-être jamais lu Swedenborg et semble avoir surtout suivi un *Abrégé* de ses écrits, paru anonymement en 1788.

¹³⁷ Voir H. Delacroix « Kant et Swedenborg » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, pp. 559-578.

¹³⁸ Voir J-L. Bruch *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 120.

pensée, c'est-à-dire de la mettre en rapport avec une extériorité, un centre de déterminations sans lequel nous ne pouvons pas même nous représenter la possibilité d'une existence. On prête souvent au principe de réalité une fonction de déception ou d'appauvrissement. Pour la pensée, la réalité, chez Kant, est toujours synonyme de richesse par rapport à la vacuité des songes creux.

On a pu souligner qu'aucun philosophe n'avait encore, avant Kant, soutenu pareille thèse. Même pour les empiristes, le sensible était le lieu des conjectures plus que des connaissances¹³⁹. Tout ce qui est réel est dépendant et contraint, note Kant. Il doit avoir une situation, il doit être conditionné. A l'oublier, la pensée fonctionne à vide. *Elle reste essentiellement pauvre et indéterminée*. Rien ne l'illustre mieux que les conceptions de l'au-delà. Tant que les hommes y crurent fermement, en effet, ils ne purent s'empêcher de se représenter très concrètement l'au-delà, qu'ils firent, de fait, exister ici-bas. Et ce qui frappe dans ces représentations est leur difficulté à imaginer autre chose dans l'au-delà que ce qui existe ici-bas. Dès lors que l'au-delà se réfugia loin dans le Ciel, on ne sut plus penser ses attributs, sinon symboliquement – sachant que ce n'est qu'avec les grandes religions monothéistes que les croyances en l'au-delà devinrent inséparables des idées religieuses, le culte des défunts et celui des dieux pouvant, avant ou à part d'elles, être tout à fait distincts. L'imagination fut libre de concevoir bien des choses alors mais elle peina aussi bien à se les représenter¹⁴⁰. A ce titre, *La divine comédie* (1472¹⁴¹) de Dante marque sans doute le moment précis où la représentation de l'au-delà, de réelle, est devenue allégorique dans la culture occidentale.

*

Dante. La divine comédie.

L'œuvre est une immense métaphore de la vie de l'âme, a-t-on dit. La transposition d'un itinéraire moral qui, à travers l'amour, conduit jusqu'à la connaissance de Dieu. On y trouve néanmoins, nombre de représentations pittoresques des Enfers (un gouffre qui plonge au centre de la Terre ; où la pluie coule à flots "froide, lourde, maudite", *Enfer*, VI) et du Purgatoire (une haute montagne sur le sommet de laquelle, aux antipodes de Jérusalem, est le Paradis terrestre). Dans un étrange texte, Galilée s'appliquera à explorer la topographie de cet Enfer, calculant que, selon les indications du Dante, Lucifer doit être grand de 1 200 mètres et démontrant que, tel que décrit, le couvercle de l'Enfer devrait s'écrouler (*Leçons sur l'Enfer de Dante*, 1587¹⁴²). Plus tard, un certain Tobias Swinden trouvera que la Terre, évidée par l'Enfer, verrait son centre déplacé et tournerait sur elle-même comme une toupie, de sorte que l'Enfer aurait mieux sa place dans le Soleil (*Recherches sur la nature du feu de l'Enfer et du lieu où il est situé*, 1727¹⁴³).

¹³⁹ Voir A. Philonenko *L'œuvre de Kant*, 2 volumes, Paris, Vrin, 1969, I, p. 74.

¹⁴⁰ Voir, pour les différentes religions, P. A. Bernheim & G. Stavridès *Histoire des paradis*, Paris, Perrin, 2011.

¹⁴¹ trad. fr. Paris, Garnier/Bordas, 1989.

¹⁴² trad. fr. Paris, Fayard, 2008.

¹⁴³ trad. fr. Amsterdam, Les Westeins & Smith, 1728.

De fait, toute l'œuvre est souvent détournée par le poids d'effets de réel insistants, "dantesques" et qui, quoique inhérents à la description, paraissent involontaires dans la mesure où ils infirment l'intention symbolique. Ainsi des supplices de l'Enfer. Ils symbolisent les mille pièges dans lesquels sombre l'âme pécheresse. Néanmoins, en bien des endroits, la représentation concrète de ces supplices appelle la compassion de Dante, particulièrement à travers la figure de Francesca de Rimini (*Enfer*, V). Une compassion "sublime", puisqu'elle va à l'encontre de l'ordre divin, que Tchaïkovski s'attachera à traduire dans son poème symphonique *Francesca da Rimini* (1877)¹⁴⁴. Francesca est toujours amoureuse de Paolo - le repentir ne peut être autorisé en enfer, en effet. Il faut au contraire que les péchés s'y éternisent et acquièrent ainsi une importance proportionnée aux peines éternelles qui les punissent. Si les damnés éprouvaient du repentir, l'Enfer serait injuste. Mais s'ils n'en éprouvent pas, aussi bien, l'enfer ne sert à rien ! Il est une punition inefficace et, en son sein, les damnés paraissent presque héroïques, à maintenir leur détermination mauvaise dans les supplices¹⁴⁵. Ainsi, malgré l'intention dominante du texte, la justice divine semble rencontrer un évident écueil dans la tragique réalité de ces damnés auxquels aucun espoir ne peut permettre de reprendre courage et qui ne peuvent attendre nul repos, nul adoucissement de leurs maux. Au Chant 20, Virgile doit ainsi rappeler à Dante que nul ne peut être plus impie que celui qui s'attendrirait contre le jugement de Dieu. De fait, cette gêne vis-à-vis du sort des damnés était commune dans les descriptions de l'au-delà chrétien depuis l'*Apocalypse de Pierre* (début du II^e siècle), qui fut très populaire. Dans l'*Apocalypse de Paul* (fin II^e-début du III^e siècle ?¹⁴⁶), Paul et l'Archange Michel joignent leurs prières à celles des damnés pour supplier le Christ d'accorder un répit à ces derniers. On trouve des réflexions semblables dans la pensée musulmane. Ayant eu la vision du Jugement dernier en 1190 à Séville, Ibn Arabi interroge Dieu pour savoir ce que cela lui apporte de demander des comptes aux créatures. Non sans scandale par rapport aux docteurs de la foi, Ibn Arabi refuse l'idée d'un châtement éternel pour les réprouvés pour lesquels, au bout de leur peine, le feu deviendra félicité¹⁴⁷.

Toute la richesse proprement littéraire de *La divine Comédie* tient à cet écart entre les symboles religieux et la vie qui s'anime sous la plume. Les damnés, les pénitents, Dante les a faits de chair et de sang. Il les a faits *réels*. Il se demande d'ailleurs à un moment comment les âmes peuvent sentir la maigreur et la faim. Et Stace de lui exposer une théorie de l'âme végétative, selon laquelle celle-ci emporte dans la mort un simulacre du corps qu'elle animait, dont elle reforme les sens. Les âmes, ainsi, peuvent rire et gémir (*Purgatoire*, 23).

¹⁴⁴ Voir particulièrement le développement de la partie centrale, énoncé d'abord à la clarinette. La figure des damnés séduisait les Romantiques, comme Keats (*Un rêve*, 1817). Tchaïkovski copie d'assez près la *Dante-Symphonie* de Liszt (1856). Francesca inspirera encore d'autres musiciens comme Rachmaninov (*Francesca da Rimini*, 1905) ou Richard Zandonai (*Francesca da Rimini*, 1914).

¹⁴⁵ Voir J. L. Borgès *Conférences*, 1980, trad. fr. Paris, Gallimard, 1985, *La Divine Comédie*.

¹⁴⁶ Ce texte et le précédent in *Ecrits apocryphes chrétiens I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1997.

¹⁴⁷ Voir C. Addas *Ibn Arabi*, Paris, Gallimard, 1989, p. 109 & pp. 188-189.

Sans doute est-ce pourquoi Dante a surchargé son texte de symboles. Comme s'il s'efforçait ainsi de s'affranchir, sans totalement y parvenir, des représentations concrètes de l'au-delà qui, jusqu'à lui, étaient de mise et dont il ne parvient pas lui-même à se déprendre et qui font de la *Divine comédie* comme un de ces « Livre des morts », qu'on rencontre en plusieurs civilisations, notamment l'Égypte¹⁴⁸.

*

Le monde des morts des Égyptiens.

Les Égyptiens conçurent tout d'abord la vie après la mort comme une vie absolument matérielle et humaine. Ainsi, chez eux, la peur de la mort était significativement liée à la décomposition du corps, susceptible d'empêcher le souffle de vie de reprendre possession du corps du défunt (d'où la momification et les rites magiques d'ouverture de la bouche). En Égypte, comme ailleurs, l'immortalité fut d'abord et longtemps conçue très concrètement, hors de toute idée morale de sanction ou de récompense. Et, au fur et à mesure que ces dernières idées apparurent, la spatialité - c'est-à-dire la réalité - de l'au-delà devint peu à peu inconcevable.

Les plus anciens *Livres des morts* promettaient à chacun la vie d'un dieu aux Champs d'Ialou, lesquels n'étaient qu'une campagne égyptienne transportée au ciel. Mais il y avait aussi le Paradis du Douaït, où pénétrait la barque solaire et qui devint un lieu d'épouvante et de mystère de plus en plus irréprésentable. Finalement, un long travail de conscience de 4 000 ans conduisit à concevoir un paradis totalement différent de la vie terrestre dont les attributs ne pouvaient plus être que symboliques ; séjour du *Ba*, de l'âme spirituelle représentée comme une âme-oiseau dans les pyramides royales de la V^e dynastie et qui s'étendra peu à peu au commun des mortels alors que son concept devenait de plus en plus riche en même temps que flou¹⁴⁹. L'idée d'une survie de tous se développa parallèlement à travers l'identification au destin d'Osiris¹⁵⁰.

Géographie de l'au-delà.

Dans la représentation de l'au-delà, la première tendance est de localiser, de spatialiser. La géographie de l'au-delà égyptien fut si poussée qu'on a trouvé sur certains sarcophages des cartes de l'autre monde.

Longtemps, l'au-delà fit partie du monde. Ulysse visite les Enfers au cours de son périple (*Odyssée*, chant XI¹⁵¹), tout de même qu'Enée y retrouve son père Anchise (*Enéide*, VI¹⁵²). A la fin

¹⁴⁸ L'islam fournit également une vision détaillée du Paradis et de l'Enfer, voir S. El-Saleh *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1971.

¹⁴⁹ Voir A. Moret *L'immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Égypte ancienne*, Paris, Leroux, 1908.

¹⁵⁰ Voir A. Erman & H. Ranke *La civilisation égyptienne*, trad. fr. Paris, Payot, 1963, chap. XIII.

¹⁵¹ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1953.

¹⁵² trad. fr. Paris, Gallimard, 1974.

du XVII^e siècle, encore, Pierre-Daniel Huet localisait l'Eden le long du fleuve que produit la jonction du Tigre et de l'Euphrate (*Traité de la situation du paradis terrestre*, 1691¹⁵³). Cette localisation avait une longue tradition, bien que les Pères de l'Eglise, comme Origène ou Grégoire de Nysse, aient prévenu qu'il ne convenait pas de prendre au sens littéral les descriptions données par la *Genèse*.

Jusqu'au VI^e siècle, au moins, le Paradis ne désignait que le jardin d'Eden. Un lieu terrestre donc et beaucoup de voyageurs égarés crurent être arrivés à ses portes. Sur les cartes médiévales, il apparaît à l'Extrême-Orient, au-delà des peuples inquiétants de Gog et Magog. L'Enfer, lui, était souterrain et, après Virgile, on localisait ses bouches entre le Vésuve et l'Etna. Les Grecs les plaçaient à Ténare, un promontoire du Péloponnèse. Lorsque l'idée du Purgatoire apparut à la fin du XII^e siècle, celui-ci fut décrit en détail dans *Le purgatoire de Saint Patrick* et on le situa en Irlande¹⁵⁴.

Les sociétés traditionnelles ont généralement cru que les morts restent soumis aux mêmes nécessités que les vivants et continuent à vivre auprès d'eux. On égorgeait ainsi les esclaves, le chien et le cheval d'un défunt sur sa tombe pour lui assurer serviteurs, compagnon et monture dans l'au-delà. On se livrait à des sacrifices sur les tombes pour fournir aux morts le sang chaud susceptible de revigorer leur âme. Un historien des conceptions de l'au-delà dans l'Antiquité, Franz Cumont, voit même là l'origine des combats de gladiateurs chez les Etrusques (*Lux perpetua*, 1949, p. 61¹⁵⁵) et note qu'Auguste, après la prise de Pérouse, fit encore massacrer trois cents notables sur l'autel de César aux Ides de mars, pour l'anniversaire de son assassinat (p. 31). Dans toute l'Antiquité, écrit Cumont, ni les différentes religions, ni même les philosophes - jusqu'à Plotin, qui le premier fit de Dieu un être radicalement transcendant, distinct du monde et de toute matière - n'ont, en définissant la condition posthume de l'âme, regardé celle-ci comme purement spirituelle.

L'âme était un souffle qui se confondait avec les vents. C'était un *eidôlon* ou simulacre (voir 2. 4. 9.), une ombre impalpable mais visible. Jamais, elle ne fut pensée comme un pur esprit échappant à la limitation de l'espace. Après la mort, elle se transportait dans une région déterminée de l'univers : au-delà de l'Océan, aux Iles fortunées ; aux Enfers, dans l'Hémisphère austral ou sur la lune, dans le ciel (les âmes furent parfois conçues comme autant d'étoiles, regroupées dans la Voie lactée).

Pour les Grecs et les Romains, des eaux chaudes et des volcans montaient les vapeurs de l'Hadès. Entre les vivants et les morts, le lien était direct. Selon une tradition que les Romains empruntèrent

¹⁵³ Paris, chez J. Anisson, 1691. Voir J. Delumeau *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, p. 284 et sq.

¹⁵⁴ Voir J. Le Goff *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981. Sur l'idée du Purgatoire, qui fut populaire au XIX^e siècle mais à largement disparu dans le second XX^e siècle, voir G. Cuchet *Le crépuscule du Purgatoire*, Paris, Colin, 2006.

¹⁵⁵ Paris, Librairie orientale P. Geuthner, 1949. Sur l'histoire des visions de l'au-delà, voir également J. Casey *After lives*, Oxford University Press, 2010.

aux Etrusques, rapporte Cumont, lorsqu'on fondait une ville, on creusait en son centre une fosse (*mundus*) qui devait servir à établir la communication avec les morts. On y jetait des offrandes et un peu de la terre de l'ancienne patrie afin d'établir le contact avec les Mânes, les âmes des ancêtres. La pierre qui scellait le caveau était soulevée trois fois l'an pour donner libre accès aux esprits (pp. 59-60). Mais comment les offrandes disposées sur les tombes pouvaient-elles ainsi réconforter des morts établis au-delà du Styx ? Deux traditions ancestrales se télescopaient ici : le tombeau est la demeure du mort mais, par ailleurs, les morts vivent rassemblés dans un lointain empire souterrain. Les Grecs, de même, envoyaient leurs morts dans l'Hadès tout en concevant qu'une sorte d'âme demeurait près de son ancienne famille. Et quant aux Egyptiens, ils concevaient tout à la fois une "âme", le *Ba*, qui émigrerait dans l'autre monde, tandis que le *Ka*, sorte de double spirituel, demeurait dans le tombeau.

Jusqu'à la fin de l'Antiquité, note Cumont, on a cru à ce miracle sans essayer de le justifier. Puis le caractère symbolique de ce genre de pratiques s'affirma, pour résoudre les contradictions entre les différentes croyances. L'interprétation symbolique d'une croyance, en effet, est souvent un moyen qui permet de ne pas renoncer à une idée dont on ne peut plus concevoir la réalité. *L'ambiguïté du symbolisme est précisément là : on y pressent une abondance de sens, alors qu'il n'est souvent qu'un artifice masquant l'impossibilité à concevoir pleinement une pensée, c'est-à-dire à en saisir la réalité.*

*

Peut-on survivre à la mort sans corps ?

Le symbolisme de l'au-delà, cependant, ne s'imposa pas sans mal. Au XII^e siècle, l'Irlandais Honorius Augustodunensis, disciple sans doute de Jean Scot Erigène, soutenait que les lieux de l'au-delà n'existent pas matériellement mais sont des lieux spirituels. Son maître présumé, déjà, au siècle précédent, assurait que les âmes n'ont pas de corps et ne peuvent donc se trouver dans un lieu. Une controverse en naquit ; certains voulant prouver que l'existence dans l'au-delà est bien corporelle, comme Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis christianae fidei*, 1140, II, 16^e partie, chap. III¹⁵⁶). En suivirent les premières représentations littéraires concrètes de l'au-delà, comme *La vision de Tnugdál* (1149¹⁵⁷).

Au XIII^e siècle, on exposait encore couramment l'idée selon laquelle le péché ne peut être remis sans une peine *réelle*, c'est-à-dire *corporelle*. Spirituel ne voulait donc pas dire désincarné. Dans l'Hadès homérique, déjà, force avait été d'accorder à Prométhée (dont le corps était incessamment

¹⁵⁶ Argentinae, 1485.

¹⁵⁷ trad. anglaise *The vision of Tundale*, Heidelberg, C. Winter, 1985. Voir C. Carozzi *Structure et fonction de la Vision de Tnugdál* in A. Vauchez (Dir.) *Faire croire*, Ecole Française de Rome, 1981. J. Le Goff considère qu'il est un peu excessif de parler de controverse. Les idées de Jean Scot Erigène n'eurent, selon lui, pratiquement pas d'écho (*La naissance du purgatoire*, p. 185, note 1).

rongé par des vautours), à Tantale et à Sisyphe, une vitalité qui manquait aux autres morts, afin qu'ils puissent souffrir leurs supplices éternels. Saint Augustin expliquera de même qu'au Ciel la chair est spiritualisée mais reste chair et ne devient pas totalement esprit (*La Cité de Dieu*, 410-426, XXII¹⁵⁸). Le christianisme promet la résurrection de la chair et, à ses débuts, cette idée paraissait particulièrement insensée. Comment les corps morts et décomposés pourraient-ils être recomposés ? Par ailleurs, la chair n'était-elle pas la cause de tous les péchés ? Les premiers penseurs chrétiens, comme Justin de Naplouse (II^e siècle), souvent considéré comme le premier théologien de l'Eglise, durent argumenter que la chair est digne de résurrection¹⁵⁹.

Mais sous quelle exacte forme corporelle les corps devraient-ils ressusciter ? se demandait-on. A quoi pourraient servir dans l'au-delà intestins et organes génitaux ? Comment pourrions-nous y voir ?¹⁶⁰ Ces questions préoccupèrent encore Malebranche, qui s'efforcera d'imaginer de manière concrète le destin *post-mortem* de nos corps (« nous volerons pour ainsi dire... ») dans son *Troisième entretien sur la mort* (1696¹⁶¹).

L'éviternité.

Une chose n'est réelle et donc pensable que pour autant qu'elle est inscrite dans la durée, comme dans l'espace. Comment se représenter, dès lors, l'idée d'une peine éternelle ou infinie ? Les scolastiques conçurent, distincte de l'éternité immobile et hors du temps, l'*évitérnité*, qu'ils appliquèrent aux anges, aux âmes, aux peines de l'enfer et à la vision béatifique des bienheureux. L'éviternité est un mode de l'éternité qui permet à celle-ci de connaître l'action ; soit, à ce qui est immuable, de changer et de durer¹⁶². L'avant et l'après n'appartiennent donc pas à l'éviternité mais peuvent lui être joints accidentellement. C'est ainsi qu'on peut s'attacher librement à Dieu ou pécher, entrer dans la béatitude ou être précipité en enfer. L'éviternité est la *coexistence* d'actes successifs, sans succession continue, laquelle est la marque du temps. Les âmes des damnés verront ainsi, dit Thomas d'Aquin, à leur évitérnité se joindre une *durée interminable* d'instantanés continus de souffrance et d'angoisse car l'éternité des Enfers n'est pas celle de Dieu. C'est une durée indéfinie pour laquelle les scolastiques créèrent le mot *aevum*¹⁶³.

Que peut-on faire au Paradis ?

Concevoir les félicités éternelles des élus suscitait encore plus d'embarras. L'absence de toute jouissance charnelle limitait en effet considérablement les possibilités – le paradis musulman passe pour accorder des satisfactions plus corporelles mais il s'agit de plaisirs sensuels plus que

¹⁵⁸ trad. fr. Paris, Garnier, 1957.

¹⁵⁹ in *Premiers écrits chrétiens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2016.

¹⁶⁰ Voir M. Fumaroli *L'école du silence* (1994, Paris, Flammarion, 1998), qui cite p. 399 et sq. le traité *Des délices sensibles du Paradis*, de Bartolomeo Rimberty.

¹⁶¹ *Œuvres II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1992.

¹⁶² Voir F. Chenet *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, Paris, A. Colin, 2000, p. 185.

matériels, fait-on remarquer¹⁶⁴. Il a toujours été plus facile d'imaginer les supplices de l'enfer que les voluptés du ciel, note Emile Mâle (*L'art religieux de la fin du Moyen-Age en France*, 1922¹⁶⁵). Les monstres infernaux devaient ne ressembler à rien de ce qui fut créé sur Terre, exacerbant l'absence de Dieu aux enfers. De là un grotesque offrant comme un espace de jeu à l'imagination des artistes, que la figure des anges, elle, était loin de fournir. L'idée d'un bonheur sans fin peut à peine être conçue. Comment la représenter ? Pour Thomas d'Aquin, force est ainsi d'indiquer que les âmes, après la mort, ne sont pas dans le lieu selon le mode normal mais d'une manière spéciale dont il nous est impossible d'avoir une connaissance parfaite - seule la musique et la lumière pouvant nous faire pressentir leur béatitude. Ce qu'Olivier Messiaen a voulu musicalement rendre (!) dans la II^e partie de son diptyque pour orgue *Essai sur la vie terrestre et l'éternité bienheureuse* (1930).

Dans l'art, la représentation des délices des élus donnera le plus souvent une impression d'ennui mortel, faute de pouvoir être *réalisée*¹⁶⁶. Alors qu'il visite le Paradis, ainsi, Dante n'a plus grand chose à décrire, sinon les bataillons ailés des âmes et des anges volant "entre la rose et la béatitude" (*Paradis*, 31). Il prévient d'emblée que ce sont là des choses que, sur Terre, on ne sait plus redire (1). Mais, de fait, au Paradis, Dante passe son temps à discuter ; avec Thomas d'Aquin, Bonaventure, Bernard... Ainsi le Paradis et l'Enfer étaient-ils représentés en peinture, par exemple avec Giovanni da Modena.



*

¹⁶³ Voir A. Michel *Les fins dernières*, Paris, Bloud & Gay, 1929.

¹⁶⁴ Voir A. Bouhdiba *La sexualité en Islam*, 1975, trad. fr. Paris, PUF, 1998, p. 92 et sq.

¹⁶⁵ Paris, A. Colin, 1922.

¹⁶⁶ Voir G. Minois *Histoire de l'enfer*, Paris, QSJ PUF, 1994.

L'au-delà sans espace et sans représentation.

Ce qui est frappant, c'est que ce genre de justification et d'explication n'intervient généralement que très tardivement. Comme si la pensée ne mettait que fort longtemps à apercevoir ses propres contradictions, quelles que soient, rétrospectivement, l'évidence et le caractère gênant de celles-ci. Toute une *histoire du réel* serait ainsi à écrire, quant à ces changements lents du sens de la réalité. Que les représentations fixent souvent plus directement que les réflexions. Ainsi, à l'âge moderne, il devint impossible de représenter directement l'au-delà, comme au Moyen-Age. Dans son extraordinaire fresque, au plafond de Saint-Ignace, à Rome, Andrea Pozzo n'en donne à voir que l'entrée (1694).



L'Eglise admet aujourd'hui que ni l'Ecriture, ni la théologie ne nous fournissent de lumières suffisantes pour nous représenter l'au-delà et l'enfer - depuis la fin du XVIII^e siècle, note un historien, l'au-delà est devenu infigurable¹⁶⁷. Sans doute est-ce pourquoi, dans la littérature et le cinéma, l'au-delà est souvent donné de nos jours pour une sur-réalité parallèle, à peine distincte du

¹⁶⁷ Voir J. Delumeau *Que reste-t-il du Paradis ?*, Paris, Fayard, 2000.

monde présent. Ainsi dans les *Voyages aux Enfers du siècle* de Dino Buzzati (1966¹⁶⁸), *Ainsi vivent les morts* de Will Self (2000¹⁶⁹), dans l'*Orphée* de Jean Cocteau (1949) ou l'*Orfeu Negro* d'Albert Camus (1959), ainsi que dans le très étrange film de Michael Powell *Une question de vie ou de mort* (1946)¹⁷⁰.

Cela témoigne d'une impossibilité à se représenter un "au-delà", dès lors que la science, de nos jours, a colonisé tout l'espace. De là, la question serait de savoir s'il est encore possible de croire vraiment à l'au-delà ? De fait, des études montrent qu'il s'agit là d'une croyance de plus en plus déconnectée de la foi en Dieu¹⁷¹. Sans doute parce que les religions instituées ne délivrent plus guère d'éléments pour s'en faire une image. Nous retrouverons ailleurs cette question (voir 3. 3. 41.).

*

L'être n'est pas limité à son apparence.

La chose en soi kantienne renvoie le sujet connaissant à sa propre finitude sensible. De sorte que l'être ne peut être identifié à son apparition. Il est autre que la totalité de son apparaître, lequel ne prend sens que par rapport à nous, à travers les catégories avec lesquelles nous construisons notre expérience. Cela ne veut pourtant pas dire qu'un monde intelligible double le monde sensible. Mais, comme l'a écrit un auteur, cela témoigne d'un sentiment profond et peu remarqué chez Kant et qui est pourtant la clé de toute son œuvre : l'humilité face au réel¹⁷². La preuve de la réalité du monde se tire de l'impossibilité d'imaginer le contenu de l'expérience ou de le construire a priori et telle est bien ce que signifie négativement, comme limite, la chose en soi. La réalité est *effective*. *Elle n'est pas une chose au-delà ou en dessous d'un phénomène. Elle est le phénomène dans toute sa réalité*. Et si la chose en soi n'a aucun caractère, c'est qu'il n'est pas de connaissance qui puisse s'échapper du sensible. En ceci, on peut souscrire à la remarque de Schopenhauer selon laquelle la chose en soi n'a

¹⁶⁸ in *Le K*, 1966, trad. fr. Paris, Robert Laffont Le livre de poche, 1967. Sur l'imaginaire contemporain du purgatoire, voir R. Caillois « Métamorphoses de l'Enfer » *Diogène*, N° 85, 1974 & M. Vovelle *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*, Paris, Gallimard, 1996.

¹⁶⁹ trad. fr. Paris, Seuil, 2001.

¹⁷⁰ Voir R. Caillois *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris, Perrin, 1951, I La représentation de la mort dans le cinéma américain.

¹⁷¹ Voir notamment J. Stoetzel *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne* (Paris, PUF, 1983). L'enquête comptait 75% de croyants en Dieu dans 9 pays d'Europe en 1981 et seulement 43% de personnes croyant en une vie après la mort (52% chez les catholiques).

¹⁷² Voir J. Lacroix *Kant et le kantisme*, Paris, QSJ PUF, 1966.

jamais été chez Kant l'objet d'une déduction régulière mais est un présupposé indispensable de sa doctrine¹⁷³. Ce présupposé reste cependant tout à fait paradoxal – Salomon Maïmon sera le premier à le souligner (*Essai sur la philosophie transcendante*, 1790¹⁷⁴). Pour fonder la réalité du réel, en effet, Kant pose une chose en soi qui, au vu de ses propres principes, n'a aucune réalité ! Elle n'a même pas d'extériorité spatiale, sans quoi elle serait une représentation.

Maïmon en tire, un peu à la manière de Hume, que le réel n'est qu'une synthèse de la représentation et ne tient donc qu'à la force d'une perception. On ne peut ainsi même pas assurer que le réel est possible car nous ne saisissons pas, dans les choses, leur mode de genèse. Dès lors, nous ne pouvons nous prononcer non plus fermement sur ce qui est irréel mais seulement qualifier tel ce qui a une moindre force de représentation. Dans une lettre, Kant a accordé à Maïmon d'être un bon interprète de sa pensée et beaucoup de commentateurs en tirent que ses critiques sont pleinement fondées. Pourtant, Maïmon, à travers un argumentaire peu explicite, en vient à identifier choses et réalités, ce que Kant ne fait plus, notamment à travers sa théorie du schématisme, nous allons le voir ci-après.

La réalité est un ensemble de rapports, c'est-à-dire la différenciation progressive de contenus d'expérience dont la chose en soi forme le noyau à titre d'horizon. La connaissance détache ainsi l'objet du simple donné immédiat en lui conférant, notamment avec la catégorie de substance, une constance et une certaine nécessité logique. En ceci, la substance n'est pas une autre réalité que les rapports à partir desquels elle se dégage - au titre d'un principe et non d'une chose. Comme l'indique Ernst Cassirer, *l'objet de la connaissance est toujours un projet d'objectivité prenant corps au cours du progrès de l'expérience (Substance et fonction, 1910, chap. 6¹⁷⁵)*. Or, sous ce jour, la mécanique quantique ne paraît plus si étrange.

*

2. 1. 25.

Retour sur la mécanique quantique.

Nous l'avons vu, la mécanique quantique met à mal l'idée de substance. En même temps, quitte à en marquer l'inadéquation, elle interprète presque inévitablement ses propres résultats en regard de cette idée - de là ses conclusions toutes paradoxales.

¹⁷³ Voir V. Delbos *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.

¹⁷⁴ trad. fr. Paris, Vrin, 1989.

¹⁷⁵ trad. fr. Paris, Minuit, 1977.

En fait, comme l'écrivait Grete Hermann, « les concepts fondamentaux qui médiatisent le passage de la perception à la connaissance de la nature ne sont pas remis en cause par la mécanique quantique malgré les bouleversements qu'elle a provoqué » (*Les fondements philosophiques de la mécanique quantique*, 1934¹⁷⁶). La mécanique quantique a sans doute davantage renversé les concepts classiques, en effet, qu'elle n'a promu de concepts nouveaux. Mais, d'une certaine façon, la réflexion philosophique avait déjà fait une semblable démarche.

Pour la mécanique quantique, nous l'avons vu, la réalité atomique n'est plus chose, elle ne renvoie plus à une réalité ponctuelle. Mais l'idée de corpuscule demeure, à titre d'analogie, pour penser l'expérience. Cela, soulignait G. Hermann, est tout à fait kantien. La substantification n'intervient ici qu'au titre d'un principe de l'expérience, tandis que l'essence de l'objet est sa caractérisation empirique même – alors même que celle-ci mobilise de manière “complémentaire” ou plutôt contradictoire les concepts d'onde en même temps que de corpuscule. Il n'y a en fait de substance ici qu'une structure de relations et si l'on considère avec Kant que l'idée de substance n'intervient finalement jamais qu'à ce titre, cela nous dispense de croire qu'un objet quantique “réel” demeurerait en soi caché. Kant, même si cela est finalement resté assez inaperçu, nous donne *la possibilité de penser une chose en nous dispensant de l'obligation de considérer que sa réalité de chose nous échappe tant que nous ne l'avons pas saisie en soi*.

Pour Grete Hermann, dès lors, la mécanique quantique inviterait à radicaliser cette conception, tout en la complétant. Ce qui compte seul finalement est qu'on puisse toujours reconstituer a posteriori, de manière complète, l'enchaînement ayant conduit à l'observation enregistrée, quitte à devoir admettre des concepts comme ceux d'onde et de corpuscule, qui s'appliquent l'un et l'autre d'une manière à la fois limitée et exclusive, à la réalité. Cela invite ainsi à considérer que l'impossibilité à produire un objet discernable, une substance identifiable, n'est pas une objection contre la mécanique quantique. Mais que cela ne lève pas son incompréhensibilité et qu'il est permis simplement d'attendre à cet égard que la science se précise. Cela est même obligé si l'on admet que la science n'est pas la pure description d'un objet. *On peut comprendre l'idéalisme de la mécanique quantique s'il souligne qu'il n'y a d'objet que relativement à un cadre d'observation sans avoir à poser que notre observation crée en quelque sorte l'objet. On peut en revanche ne pas admettre son positivisme s'il*

¹⁷⁶ trad. fr. Paris, Vrin, 1996.

consiste à soutenir - considérant que la science ne doit se soucier que du comment et non du pourquoi des phénomènes - qu'on peut se contenter d'une telle conclusion sans chercher davantage à comprendre comment une même réalité peut dès lors exister sous la forme de phénomènes apparemment contradictoires. Au total, si l'on a pu souligner à ce point le bouleversement conceptuel apporté par la mécanique quantique, c'est en partie parce qu'on avait totalement ignoré celui que Kant avait opéré.

*

Tout ce qui est réel est rationnel.

Avec la théorie de la Relativité et la mécanique quantique, la physique apparaît comme devant *penser* la réalité et non seulement en recenser les propriétés. Le réalisme kantien est particulièrement intéressant à cet égard car il invite à considérer qu'il est tout à la fois vain de vouloir se débarrasser de l'idée de substance ou la remplacer par tel autre concept plus moderne ou adéquat, en même temps qu'il n'est plus nécessaire de s'y référer comme à un objet existant quelque part par soi. *On peut ainsi corriger la "réalité" du réalisme, c'est-à-dire inviter ce dernier à reconsidérer l'idée qu'il s'en forme.* Et cela signifie notamment qu'il n'est guère utile de poser, comme tel physicien, une "réalité voilée" au-delà des phénomènes empiriques¹⁷⁷. La réalité n'est pas une chose - qui pourrait être découverte ainsi - mais une fonction, un principe qui s'applique aux choses.

De sorte que le nominalisme a raison : c'est ne rien dire que de parler d'une *réalité* simplement conçue et non connue. Mais il faut alors comprendre ce que cela signifie : *rien n'est réel que ce qui peut être conçu.*

*

¹⁷⁷ Voir B. d'Espagnat *Une incertaine réalité*, Paris, Gauthier-Villars, 1985. Voir Mathieu Guillermin *Le réel voilé face à la philosophie kantienne*, Paris, Vrin, 2018.

Ce qui est réel (*wirklich*) est rationnel, pose Hegel dans la préface de ses *Principes de la philosophie du droit* (1821¹⁷⁸). Cela lui vaudra de nombreuses critiques et, comme pour prévenir ces dernières, ses traducteurs français donnent désormais “effectif” plutôt que “réel”.

En allemand, *wirken* porte le sens d’agir, de produire un effet et cette “réalité” (*Wirklichkeit*) a un sens beaucoup moins passif qu’en français, qui par la *res* latine, renvoie à l’objet et que l’allemand connaît également comme *Realität*¹⁷⁹. *Wirklich* se rapproche ainsi du terme *actual* que l’anglais distingue de *real* et qui porte un sens d’effectivité.

Une telle précaution se justifie-t-elle ? Peut-être suffit-il simplement de remarquer la distinction que pose Hegel entre exactitude et vérité (*Encyclopédie des sciences philosophiques I. Science de la logique*, 1830, § 172 add. & § 213 add.¹⁸⁰). La première exprime l’accord de la représentation avec son contenu. Elle dit simplement comment est une chose. La vérité comporte un élément de réflexion sur ce qu’est réellement l’objet – un jugement commence à être vrai dès lors que les choses sont saisies dans leur genre (§ 177). Les deux ne coïncident pas : pour le christianisme, ainsi, la vérité divine est une Trinité qui échappe à toute représentation exacte (§ 182 add.). Il peut être *exact* qu’un homme ait volé mais ce n’est pas *vrai* : le vol ne fait pas le fonds de l’agir humain (§ 172). Hegel distingue aussi bien l’apparence, le phénomène pur et l’apparition, qui en dévoile l’essence (§§ 131-133). Quand un être est saisi dans son apparition, il est sa propre manifestation. Il est alors *réel* (§ 142).

A rebours mais au nom d’une distinction comparable, Frege nommera lui « réel », effectif, ce qui agit sur nos sens et « objectif », ce qui correspondrait davantage au sens de « réel » chez Hegel, ce qui peut être exprimé par des mots : un nombre est « objectif ». Il n’est pas « réel »¹⁸¹. Frege retrouve ainsi la distinction qu’opérait Duns Scot en disant qu’une chose possède un être objectif (*esse objectivum*) et un être relatif à l’âme qui la conçoit (*esse secundum quid*). Une chose peut donc exister sans être conçue et réciproquement. Et, à la limite, il est impossible de connaître un phénomène *stricto sensu*, purement intuitif. Seuls les noumènes sont pleinement connaissables ! Une idée, qu’avant Frege, on rencontre déjà chez Bernhard Bolzano¹⁸².

¹⁷⁸ trad. fr. Paris, Vrin, 1982.

¹⁷⁹ Voir E. Weil *Hegel et l’Etat*, Paris, Vrin, 1966, p. 25 note 3.

¹⁸⁰ trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

¹⁸¹ Voir A. Benmakhlouf *Frege. Le nécessaire et le superflu*, Paris, Vrin, 2002, p. 188 et sq.

¹⁸² Voir J. Laz *Bolzano critique de Kant*, Paris, Vrin, 1991, p. 37.

Il reste qu'on a beaucoup reproché à Hegel d'avoir dit que tout ce qui est réel est rationnel – beaucoup ont compris qu'il soutenait ainsi l'Etat prussien !¹⁸³ Mais que voudraient exactement ceux qui lui reprochent cette formule ? Qu'on soutienne le contraire : il y a une partie du réel qui n'est pas rationnel ? Qu'est-ce que cela signifie ? Comment l'irrationnel pourrait-il caractériser positivement une réalité ? Pour le soutenir, il faudrait pouvoir rendre raison de l'irrationnel, ce qui semble assez absurde.

Si la formule dérange, c'est qu'on entend à travers elle qu'il n'y a rien qui ne puisse échapper à la raison – pour Hegel, écrit un commentateur, « rationnel » ne signifie rien d'autre que « conforme à l'exigence du logos omniprésent » (sic¹⁸⁴). La religion notamment serait ainsi, conçoit-on, dépouillée de tout mystère. Il ne peut cependant y avoir de mystère que d'un point de vue rationnel.

Dire que tout ce qui est réel est rationnel, est-ce dire que tout ce qui arrive dans le monde est rationnel ? Oui ! Et cela n'a rien d'extravagant si l'on ne donne pas à “rationnel” le sens de “raisonnable” ou “justifié” mais seulement de ce qui peut être nommé et interrogé. La formule n'a rien de choquant si l'on reconnaît que toute pensée n'est pas limitée au sensible - que nos mots, par exemple, ne sont pas directement tirés des choses comme des copies. Pas davantage que nos théories scientifiques ne sont acquises à travers de simples observations des phénomènes ; si celles-ci, en revanche, permettent bien de les préciser et de les modifier.

Dire que tout ce qui est réel est rationnel, c'est souligner que le sensible et l'intelligible sont inextricables. C'est précisément cela qu'il faut s'efforcer de penser et c'est pour cela qu'on ne peut s'en tenir à souligner la coïncidence imparfaite des idées et des choses pour en appeler à la réalité indépassable de ces dernières.

Ci-dessus, le réalisme artistique, la mécanique quantique puis le nominalisme nous ont tous renvoyé au même constat : il est impossible de produire une chose pure, coupée de toute idée. Chaque fois, nous avons souligné en regard le désarroi du réalisme, soucieux de se fonder sur une réalité qui menace pourtant incessamment de n'être qu'une simple représentation.

De tout ce que nous avons vu, nous sommes ainsi invités à conclure que la réalité est un principe appliqué comme malgré nous à notre perception du monde et le réel ni purement

¹⁸³ Voir K. Rosenkranz *Vie de Hegel*, 1844, trad. fr. Paris, Gallimard, 2004, p. 513 et sq.

¹⁸⁴ Voir T. Litt *Hegel. Essai d'un renouvellement critique*, 1953, trad. fr. Paris, Denoël, 1973, p. 43.

un objet ni une simple image - mais plutôt quelque chose ressemblant d'assez près à ce que Kant nomme un schème.

*

2. 1. 26.

Kant. Le schématisme.

Un concept comme celui de substance n'a pas d'image en lui-même : nous l'avons suffisamment souligné, une substance n'est rien d'existant en deçà de ses qualités. Le nominalisme juge que c'est là la preuve de son irréalité : on peut imaginer *un* triangle mais non pas *le* triangle. Pourtant tout objet singulier est à même d'illustrer l'idée de substance. Qu'est-ce qui est réel dès lors : le concept ? L'objet singulier ? Ou la règle selon laquelle une idée générale désigne une représentation singulière ? Les concepts purs, note Kant, ne peuvent jamais se trouver dans une intuition d'objet. Comment peuvent-ils alors s'appliquer à elle ? Il nous faut poser un troisième terme entre l'intelligible et le sensible : le schème transcendantal (*Critique de la raison pure*, 1785, Analytique transcendantale, Livre II, chap. I). Le temps, ainsi, apporte une détermination transcendantale (il est universel et repose sur une règle a priori) et il est pourtant homogène aux phénomènes (il est contenu dans chaque représentation empirique).

Transcendant : ce qui est au-delà de toute expérience possible. Transcendantal : qui se rapporte à nos possibilités de connaissance. Ce qui, dans l'expérience, n'est pas tiré d'elle quoi qu'il en fasse pleinement partie – ce qui est a priori (à ne pas entendre néanmoins comme ce qui échappe à l'expérience : les mathématiques sont a priori mais ne sont pas transcendantales).

Ici, l'attention du lecteur non prévenu est particulièrement requise car le terme et la notion de « schème » sont peu employés et le phénomène même, malgré son importance, est finalement peu aperçu. Tentons donc d'en fournir une explication simple en premier lieu.

Un schème joint une idée générale à une réalité sensible particulière. J'aime quelqu'un. A côté de son nom ou de sa photo, je dessine un cœur. Voilà un symbole par lequel une idée générale (l'amour) est individualisée. Mais pas seulement : l'amour, c'est bientôt pour moi cette personne même que j'aime, qui me paraît éminemment aimable, surtout dans sa façon de faire ceci, dans tel ou tel trait. Ma façon même de percevoir un être particulier est entièrement empreinte d'une idée générale, les deux se confondent à travers

certains traits qui sont des schèmes. Cette façon de percevoir est de tous les instants : voilà une personne qui à travers ses remarques me paraît la bêtise même. Dans le comportement de telle autre, je trouve beaucoup de distinction, etc. L'association entre l'idée et l'être a lieu au niveau de ma perception. Elle tient à un trait, un symbole, un « flash » - il manque un terme courant pour désigner ce qui chez les êtres particuliers provoque une appréciation générale : un schème.

La question se pose aussi bien pour ce que l'on nomme la « dépicition » : comment une image peut-elle être l'image de quelque chose ?¹⁸⁵ Comme le montre Nelson Goodman, cela ne peut reposer sur une simple ressemblance, à travers une sorte d'illusion perceptuelle (*Langages de l'art*, 1968¹⁸⁶). Et pas davantage, montre également Flint Schier, sur une reconnaissance par interprétation ou à travers une description (*La naturalité des images*, 1986¹⁸⁷). Cela suppose que nous disposions d'une compétence iconique originale et propre¹⁸⁸.

Les schèmes sont ainsi extrêmement divers mais ce ne sont pas à eux que s'intéresse Kant mais seulement à ceux – les « schèmes transcendants » - qui relient les catégories générales de la pensée aux êtres sensibles et qui font que notre perception est aussi bien un jugement. Un être sensible auquel se joint la catégorie de substance a pour schème la permanence dans le temps de cet être. La perception pure, en effet, ne me fait pas rencontrer mon voisin mais un être. Pour le reconnaître comme mon voisin, je dois le substantialiser – c'est là, nous l'avons vu, ce que le nominalisme ne comprend pas : notre perception est pétrie d'une intelligence sans laquelle nous ne percevrions rien qui puisse même être nommé. Une intelligence qui ne se tire pas de la perception pure, de sorte que nos catégories de pensée ne sont pas les simples symboles ou résumés de ce que sont les choses. *Penser, en d'autres termes, c'est juger*. La conscience n'est pas pure représentation et les concepts ne sont pas des images des choses, comme le croient les empiristes. La conscience d'un objet est la synthèse de catégories de pensée et d'une matière sensible. Réciproquement, comme le pose Jean-Paul Sartre, une image n'est pas une chose dans la conscience. Elle est un certain type de

¹⁸⁵ Voir R. Wollheim *L'art et ses objets* (1980, trad. fr. Paris, Aubier, 1994) & K. Walton « Picture and make-believe » *Philosophical Review* n° 82, 1973.

¹⁸⁶ trad. fr. Paris, J. Chambon, 1990.

¹⁸⁷ trad. fr. Paris, Questions théoriques, 2019.

¹⁸⁸ Voir également D. Mc Iver Lopès *Comprendre les images. Une théorie de la représentation iconique* (2006, trad. fr. Presses universitaires de Rennes, 2014) & J. Kulvicki *On images: their structure and content* (Oxford, Clarendon Press, 2006).

conscience. Elle est une synthèse. Un acte (*L'imagination*, 1936¹⁸⁹). En ce sens, autant une image est passive, autant un schème est actif, comme s'il cherchait à mimer, à incarner des idées. En ce sens, connaître c'est imaginer, c'est construire des schèmes.

On ne peut donc partir des objets, comme le conçoit l'empirisme, pour se demander comment nous pouvons les connaître. Kant propose à cet égard une « révolution copernicienne » : il faut plutôt se demander ce que la connaissance humaine, telle qu'elle est organisée, peut reconnaître comme objet¹⁹⁰.

Il convient – comme Kant l'exprime pour la première fois dans une *Lettre à Marcus Herz* (21 février 1772¹⁹¹) – de découvrir d'abord les lois de l'entendement. Comment il produit ses concepts. Ce sera la tâche de l'Analytique transcendantale de la *Critique de la raison pure* : déterminer comment des concepts a priori peuvent s'appliquer au sensible et avoir une valeur objective. Car l'objet se règle sur la connaissance qui le détermine et le rend possible, non le contraire. Il n'y a pas d'objet hors de la conscience – ce qui est au-delà d'elle sont les noumènes, la matière sans l'entendement, ce que nous ne pouvons précisément connaître – et le réel est donc tout ce qui peut être perçu. Or les concepts s'organisent selon des catégories de pensées qui elles-mêmes se déterminent dans l'espace et le temps à travers les schèmes.

Produit de l'imagination, pour Kant, un schème n'est cependant pas une image. Cela est en général fort mal compris. Pourquoi concept et objet devraient-ils être homogènes en quelque façon ? demandera Bernard Bolzano, qui estime qu'un schème ne peut être rien d'autre que la définition d'un concept¹⁹². Mais un schème ne reproduit pas l'objet. Pour reprendre une distinction d'Ernst Gombrich, il en est le représentant, non la représentation, comme un cheval de bois n'offre qu'une ressemblance très vague ou maladroite avec un vrai cheval mais le représente par ses propriétés de fonction (on peut s'asseoir dessus, etc.) et ses contours schématiques - ainsi qu'il en va de toute œuvre d'art par rapport à ce qu'elle représente de réel, estime Gombrich (*Méditations sur un cheval de bois*, 1963¹⁹³).

Cinq points posés l'un après l'autre, voilà une image de 5. Mais si je pense ce chiffre sans représentation, il reste une méthode pour former un ensemble de 5 éléments. Voilà, le

¹⁸⁹ Paris, PUF, 1950.

¹⁹⁰ Voir J. Rivelaygue *Leçons de métaphysique allemande*, II, 2 volumes, Paris, Grasset, 1992, p. 153 et sq.

¹⁹¹ trad. fr. in *Œuvres philosophiques I*, op. cit.

¹⁹² Voir F. Prihonsky *Le nouvel anti-Kant*, 1850, trad. fr. Paris, Vrin, 2006, p ; 84 et sq.

schème ! Jean-Paul Sartre en donne pour exemple l'imitation d'un personnage célèbre – Maurice Chevalier en l'occurrence ; que je ne vois pas au sens propre à travers son imitateur mais que je reconnais (*L'imaginaire*, 1940, p. 59 et sq.¹⁹⁴). Mon intuition se détermine là en fonction de mon savoir, au point de modifier ma perception : je ne vois plus l'imitateur mais Maurice Chevalier ou plutôt ce dernier élevé à son essence : je vois la « mauricechevalierité » !

Une singulière illustration en est également donnée par Richard Von Krafft-Ebing dans sa *Psychopathia sexualis* (1869, observation 93, p. 209¹⁹⁵), qui rapporte le cas d'un jeune homme ayant développé une sexualité toute schématique. Enfant, il se passionne pour les jeux de guerre. Non pas avec des soldats de plomb mais en utilisant différents objets comme des allumettes qui lui permettent de schématiser des rapports de force entre armées. Il en vient ainsi à dessiner de simples lignes et, avec la puberté, donne une orientation sexuelle et sadique à ses jeux. Or, le propre de ce jeune homme est de ne pas être tenté de donner d'image à ce qui l'excite mais à se satisfaire de quelques dessins (doublements de carrés, réseaux de lignes et de triangles), pour matérialiser des idées (de conquête, de contraste entre l'homme et la femme, etc.), qui pour être limitées à leur règle de représentation, le satisfont fantasmatiquement bien plus que des représentations réelles. Les seules images réelles qui l'intéressent sexuellement, à la limite, sont toutes schématiques : la multiplication des mailles en voyant tricoter par exemple. Cet exemple, comme le précédent, souligne que le schématisme n'est pas affaire de raisonnement ni même de démarche consciente mais relève immédiatement de la perception – souvent, nous serions bien incapables d'exprimer clairement la manière dont nous percevons ainsi les choses.

Dans le roman de Vladimir Nabokov *La défense Loujine* (1930¹⁹⁶), le glissement d'une ligne oblique remontant sur une verticale fait naître chez le personnage principal un sentiment de béatitude et d'effroi. « Le point d'intersection des deux lignes fuyait, avec l'âme de Loujine, toujours plus haut, sur une route sans fin. »

Un schème est une sorte d'intermédiaire entre l'image et le signe. Il rend présent un ensemble de rapports, qu'il donne, à la différence d'un signe, à voir dans une matière, une chose réelle. Bergson parle en ce sens d'un “schéma dynamique”, lié à tout effort intellectuel

¹⁹³ trad. fr. Paris, Phaidon, 2003.

¹⁹⁴ Paris, Gallimard, 1940.

¹⁹⁵ trad. fr. Paris, Payot, 1931.

pour interpréter, comprendre ou simplement faire attention – ainsi, pour me remémorer un individu derrière un nom, je m'adresse d'abord à l'impression générale, au schéma que j'ai gardé de lui (*L'énergie spirituelle*, 1919, p. 174 et sq.¹⁹⁷). Ce travail est particulièrement souligné par Proust dans la *Recherche du temps perdu*¹⁹⁸. Pour trouver Odette jolie, Swann doit se limiter aux pommettes et ne pas voir ses joues jaunes. Il lui trouve alors une ressemblance avec Zéphora, la fille de Jéthro dans une fresque de la Chapelle Sixtine. Mais finalement, Swann devra reconnaître qu'il aura tout sacrifié pour une femme qui ne lui plaisait pas, qui n'était pas son genre (*Du côté de chez Swann*). Le schème qu'il s'était fait d'Odette, pourrait-on dire, était tout différent de la femme à ses côtés. Les êtres que nous aimons sont ceux dont la physiologie intellectuelle et morale est pour nous la moins objectivement définie. Nous les retouchons sans cesse (*Albertine disparue*, chap. I). Nulle surprise dès lors si, sur une photo, on ne pourra comprendre ce qu'Albertine représentait pour le narrateur. C'est qu'elle était devenue « le centre générateur d'une immense construction qui passait par le plan de mon cœur ». Le narrateur aurait lui-même du mal à reconnaître mademoiselle d'Eporcheville dans la rue. Il s'était fait pourtant une image d'elle qui constituait déjà un amour (chap. II). C'est là, conclut-il, un exemple frappant du peu qu'est la réalité pour nous. Mais, du réel, disposons-nous d'autres images qui, elles, seraient vraies ? La réalité m'a souvent déçue parce qu'au moment où je la percevais mon imagination ne pouvait s'appliquer à elle. On ne peut imaginer que ce qui est absent (*Le temps retrouvé*, chap. II).

*

Un schème est un mouvement de pensée en direction d'une image capable de le développer. *Pour comprendre, pour créer et inventer, nous partons du simple et nullement d'une image, du concret. Nous nous donnons d'abord une règle de construction, un schéma, qui est en attente d'une image. Le réel est ainsi foncièrement un acte de création, à la rencontre du monde.*

Descartes soulignait qu'on peut concevoir mais non pas imaginer un chiliogone, une figure possédant mille côtés. Introduisant une distinction notable dans le régime de la

¹⁹⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1964.

¹⁹⁷ in *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

représentation, Kant note qu'on peut *imaginer* des chiffres très grands, comme 1 000, sans les voir. *Il n'y a pas de triangle en soi, disent les nominalistes, parce qu'on ne peut jamais se représenter qu'un triangle particulier. Mieux vaudrait dire qu'à un concept général ne peut correspondre qu'une image particulière. Mais il est pourtant une représentation schématique qui donne la règle pour le former.* Une idée générale ne peut être vue mais elle peut être imaginée. A l'idée de chien, explique Kant, s'attache la règle selon laquelle mon imagination peut tracer de manière générale la figure d'un quadrupède sans être restreinte à quelque figure particulière que m'offre l'expérience.

C'est exactement ce qu'est en train de découvrir l'intelligence artificielle avec l'apprentissage profond (voir 3. 3. 17.).

C'est ainsi que les pures formes de l'art non figuratif, note un auteur, sont à même de répondre à différentes demandes de notre conscience – elles sont autant de schèmes. L'œuvre d'art, de manière générale, soumet le monde visible à notre compréhension d'une manière qui n'est ni abstraite, ni coupée de la sensibilité, ni raisonnée – en quoi l'art non figuratif représente bien un aboutissement de l'art, de l'intuition compréhensive qu'il suscite¹⁹⁹.

*

D'une manière très représentative de la difficulté à la comprendre, Arthur Schopenhauer refuse l'idée de schème dans la première édition de son *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813, § 29²⁰⁰). Il n'y a pas de schème, affirme-t-il mais les concepts d'un côté et les images qui les illustrent de l'autre, lesquelles sont toujours empruntées au particulier. Par schème, Schopenhauer comprend une sorte d'image générale, s'appliquant à tous les cas particuliers, ce qui n'est guère pensable. De là, l'éternel argument : les idées générales sont vides. Mais il existe des êtres singuliers – dont on se demande bien alors comment ils peuvent porter des traits généraux et donc tout simplement être nommés. Le schématisme répond précisément à cette question. Il désigne l'association d'une idée générale

¹⁹⁸ *A la recherche du temps perdu*, 4 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1987-1989.

¹⁹⁹ Voir N. Mouloud *La peinture et l'espace*, Paris, PUF, 1964.

²⁰⁰ trad. fr. Paris, Vrin, 1991.

et d'une représentation particulière. Il n'est donc pas une image mais, comme dit Kant assez mystérieusement, une sorte de "monogramme de l'imagination pure a priori".

Mais il y a plus : parce qu'ils les lient aux choses, *les schèmes ne donnent pas seulement une image aux idées mais d'abord une signification*. Réciproquement, ils font des êtres non pas de simples choses mais des phénomènes, c'est-à-dire des choses déterminées par des concepts, des choses douées de caractères et de propriétés. C'est en ceci que le réel est rationnel. Nous rencontrons ainsi tout étant dans un horizon d'objectivation, commente Martin Heidegger (*Kant et le problème de la métaphysique*, 1929, 2^e section B §§ 19-20²⁰¹). La perception la plus immédiate d'un objet contient une vue préalable selon le schématisme de l'objet en général. Toute connaissance est finie par cela même qu'elle est toujours une intuition pensante, souligne Heidegger.

Kant ne développe guère son idée de schématisme. Celui-ci est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, écrit-il. De nos jours encore, d'ailleurs, la notion d'image mentale semble elle-même assez loin d'être fixée²⁰². A chaque concept pur son schème. Le schème de la substance précise ainsi celui de la réalité : l'existence dans un temps déterminé. Tous les schèmes, selon Kant, sont en fait des déterminations a priori du temps à travers des règles posées a priori. Celui de l'idée de substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire la représentation de ce réel comme un substrat de la détermination empirique du temps en général, puisque c'est en lui que s'écoule l'existence du changeant. Dit autrement, *nous rencontrons une même chose à deux moments différents. Rien dans cette chose ne nous indique qu'elle est la même chose. Nous l'inférons et le pensons à travers un schème de permanence, qui applique à la chose le concept de substance. Qu'est exactement ce schème ? Cela n'est pas très clair, Kant le reconnaît. Car ce n'est pas un jugement, une déduction. Il se donne comme une perception immédiate. Pour nous, c'est bien la même chose qui réapparaît mais c'est là souligner seulement à quel point notre pensée est dans les choses*. La conscience est un réseau d'intentions significatives, qui sont claires et vécues plutôt que connues, peut-on dire avec Maurice Merleau-Ponty. Un schème est un ensemble significatif qui n'appartient ni

²⁰¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1953.

²⁰² Voir M. Denis *Les images mentales*, Paris, PUF, 1979.

au monde extérieur, ni à la vie intérieure. A la rencontre des deux, il met précisément en cause le point de vue du réalisme (*La structure du comportement*, 1942²⁰³).

Les schèmes imprègnent toute notre perception²⁰⁴. Ils font le monde plein de signes et de sens, de manière aussi imprécise qu'immédiate. Ils sont la dureté d'un regard, la force d'une image, la puissance d'un symbole. Ils sont tout ce qui dans le monde nous parle, sollicite notre interprétation. A la jonction de l'idée et de l'existant, ils paraissent nous livrer l'intelligibilité comme à son état naissant. Certains voudront dès lors que le caractère imprécis et même flou des significations immédiates que nous tirons du monde – si l'on parle de la dureté d'un regard, c'est pour saisir une signification non pour mesurer une intensité numérique – soit reçu positivement par les sciences, loin qu'il soit un obstacle à l'objectivité²⁰⁵.

Quoi qu'il en soit, contre les naïfs appels au concret, à la réalité, le schématisme invite d'abord à considérer combien notre réalité est toujours *déjà* rationnelle – ce qui ne veut pas dire à quel point elle est raisonnable mais à quel point elle est pré-réfléchie. Percevoir n'est pas simplement enregistrer un donné mais le schématiser d'emblée, c'est-à-dire mettre en ordre et en relation ses éléments et lui conférer de la sorte un caractère singulier relevant d'un jugement, c'est-à-dire le rattachant à un concept. C'est ainsi qu'on peut avoir l'impression de saisir la "personnalité" de quelqu'un d'un coup d'œil ; comme si notre perception était une véritable théorie implicite²⁰⁶. Le cinéma, note en ce sens un auteur, donne moins des images que des icônes, des « figures de pensée »²⁰⁷ - des schèmes devrait-on dire, si le terme n'était à ce point inusité.

Le schématisme déplace ainsi la question de savoir comment on peut connaître le monde en celle de savoir comment on peut le comprendre. Comment un contenu sensible peut acquérir une signification spirituelle ? De là le projet d'Ernst Cassirer de recueillir les symboles à travers lesquels les différentes disciplines culturelles considèrent la réalité et usent d'une même fonction spirituelle fondamentale non seulement de reproduction mais de

²⁰³ Paris, PUF, 1953.

²⁰⁴ Voir P. Lachière-Rey *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, Aubier, 1950, II – Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception.

²⁰⁵ Voir notamment A. Moles *Les sciences de l'imprécis*, Paris, Seuil, 1990.

²⁰⁶ Voir J. S. Bruner & R. Tagiuri *The perception of people* in G. Lindsey (Ed) *Handbook of social psychology* vol. II, Cambridge, Addison Wesley, 1954.

²⁰⁷ Voir E. Costeux *Cinéma et pensée visuelle. Regard sur John Carpenter*, Paris, L'Harmattan, 2005.

formation à travers images et symboles. Une fonction qui permet de rapprocher arts, mythes, religions et sciences et qui définit un processus d'objectivation autant que de révélation de l'esprit lui-même. La réalité, écrit Cassirer, est la synthèse du monde et de l'esprit. La plus haute vérité objective à laquelle l'esprit accède est en dernière analyse la forme de son propre agir (*La philosophie des formes symboliques*, 1923²⁰⁸).

*

De tout ceci, nous retiendrons essentiellement que *ce que nous qualifions de "réel" est une représentation qui, de manière réglée, définie, associe une image singulière à des déterminations générales et que tout ce qu'on peut concevoir au-delà sont des choses en soi devant nécessairement nous demeurer insaisissables. La réalité, ainsi, est cachée mais un tel énoncé est contradictoire s'il est entendu positivement et n'est pas seulement une manière de souligner que la pensée ne trouve de réalité que dans sa propre extériorité.* Cette conclusion invite à combattre la tentation de croire que la réalité est au-delà de ce que la science décrit. Comme si cette dernière n'en donnait qu'une interprétation ou bien n'en saisisait au plus que quelques aspects²⁰⁹.

Il faut en effet admettre qu'un réel "complémentaire", postulé au-delà de nos observations possibles²¹⁰, un réel au-delà du réel, n'a rien de réel puisqu'il n'a pas d'existence assignable. Ce n'est là finalement qu'un schème et même pas une représentation : il a une signification mais pas de dénotation. N'ayant pas d'objet assignable, il ne donne rien à nommer ni à penser et n'a donc rien de réel. Hegel disait ainsi que la chose en soi kantienne est la chose la plus facile à connaître puisqu'elle n'est proprement rien ! La réalité n'est jamais que le monde pensé. *Il n'y a pas de réalité première, immédiate. Par définition, une telle chose serait innommable, impensable. Il est donc contradictoire d'invoquer la réalité en soi.*

Pourtant, on ne peut certainement pas dire que la réalité n'est qu'une convention, encore moins qu'elle dépend de nous, puisqu'elle marque précisément notre extériorité. Il faut donc reconnaître que *ce qui définit le plus proprement la réalité est son pouvoir d'être*

²⁰⁸ trad. fr. en 3 volumes, Paris, Minuit, 1972.

²⁰⁹ Voir E. Zahar *Essai d'épistémologie réaliste*, Paris, Vrin, 2001.

partagée. Dès lors, “la” réalité ne saurait renvoyer à quelques référents plutôt qu’à d’autres. Est réel ce que d’autres peuvent reconnaître. Personne ne connaît seul la réalité. C’est en cela qu’elle est rationnelle. Elle est l’extériorité devenue mémoire ; la mémoire que le monde est devenu et qui peut incessamment changer. Sachant que les cadres d’une telle mémoire 1) ne sont pas figés, même à l’échelle d’un seul individu et 2) sont d’abord communs, comme l’affirme Maurice Halbwachs (Les cadres sociaux de la mémoire, 1925²¹¹).

Même dans les rêves, souligne Halbwachs, le passé n’est jamais là, comme tel, de manière complète. On le reconstruit en partant du présent. La mémoire définit ainsi notre réalité et c’est une œuvre de rationalité, de construction, qui ne s’exerce jamais que dans un milieu social donné ; lequel lui fournit, à travers des cadres généraux, sa propre cohérence. Comme notre réalité, nos souvenirs sont ainsi conservés hors de nous. Au-delà de notre perception immédiate, dont l’effet peut se maintenir quelque temps dans la conscience, il n’est de souvenirs durables, affirme Halbwachs, que réfléchis, c’est-à-dire rattachés aux pensées qui nous viennent de notre milieu social et d’abord à ces deux cadres généraux que sont l’espace et le temps.

*

* *

²¹⁰ Voir M. Felden *La physique et l’énigme du réel*, Paris, A. Michel, 1998.

²¹¹ Paris, PUF, 1952.