

**Université Libre de Bruxelles**

Morale et Enseignement



# **Annales de l'Institut de Philosophie**

**TIRE - A - PART**

**1974**

**Editions de l'Université de Bruxelles**

Publiées avec l'aide financière du Ministère de l'Éducation nationale  
et de la Culture française.

## L'Avenir de la philosophie <sup>1</sup>

par Rudolf BOEHM

*Professeur à l'Université de Gand.*

En ce qui concerne l'avenir de la philosophie, l'on est aujourd'hui universellement pessimiste. Philosophes et antiphilosophes voient cet avenir gravement menacé. Les uns, sur un ton anxieux, et les autres, sur un ton triomphant, posent cette question sceptique: La philosophie a-t-elle encore un avenir?

Il est vrai que chez nos antiphilosophes, et pour eux-mêmes, ce « pessimisme » a plutôt le sens d'un optimisme: Ils considèrent la disparition imminente de la philosophie comme une bonne chose. Mais l'on peut se demander si en fait la prévision d'une disparition prochaine de la philosophie ne repose pas, chez beaucoup de philosophes aussi bien que d'antiphilosophes, sur un optimisme plus profond encore — et que rien ne peut justifier. Ils se font peut-être une idée trop belle du progrès de notre civilisation aussi bien que de la philosophie elle-même. Les uns et les autres, philosophes et antiphilosophes, tendent à se représenter la philosophie comme une sorte d'élévation de l'esprit à une région de vérité, de valeurs et de culture supérieure, considérée désirable par les philosophes et indésirable, illusoire et aberrante par les adversaires de la philosophie. Mais si la philosophie était au contraire, et fondamentalement, un phénomène négatif, si elle n'était essentiellement autre chose que: critique? En ce cas, on ne saurait légitimement présager la disparition de la philosophie qu'en supposant que les progrès de notre civilisation sont effectivement en train d'éliminer rapidement et radicalement tout ce qui pourrait encore donner lieu à une critique sérieuse. Or, dès qu'on met en doute que cette supposition soit admissible, et lorsqu'on conçoit que la philosophie est essentiellement critique, il n'y a rien à craindre pour l'avenir de la philosophie, ou plutôt,

<sup>1</sup> Texte revu d'une conférence faite le 8 novembre 1973 à Bruxelles devant la Société Belge de Philosophie.



il est à craindre que l'avenir de la philosophie, comme critique, demeure pour longtemps encore assuré. (On pourra tout au plus, par le moyen de la violence, supprimer la critique qui s'exprime en paroles publiques. Et même cela — mais c'est là une autre question.)

Mais la philosophie, *est-elle* critique? Que la philosophie soit, simplement, critique: comment le démontrer? Il faudrait montrer que

- 1° tout ce qui est philosophie est critique;
- 2° tout ce qui est critique est philosophie;
- 3° tout ce qui n'est pas critique n'est pas philosophie;
- 4° tout ce qui n'est pas philosophie n'est pas critique.

Dans les pages qui viennent, l'on tentera d'élucider au moins la première et la quatrième de ces thèses spéciales auxquelles la thèse générale — la philosophie est critique — peut donner lieu<sup>2</sup>.

Pour appuyer la quatrième des thèses qui viennent d'être énoncées, l'on s'attaquera d'abord au problème du dogmatisme afin d'établir qu'il suffit qu'une attitude soit non-philosophique pour qu'elle se distingue nettement d'une attitude vraiment critique. En même temps, l'on cherchera à préciser ce qu'il faut entendre par « critique » si l'on veut saisir le sens de la thèse générale selon laquelle la philosophie est critique.

\*  
\*  
\*

On peut définir ainsi le dogmatisme: Il consiste à poser en principe — à considérer comme une nécessité et donc comme un fait aussi légitime qu'universel — qu'il faut toujours, en dernière analyse, partir de présupposés non-démontrés. (Cette définition encore, comme toute définition réelle, est une thèse.) Or, dans cette hypothèse, il y a deux types de dogmatisme. L'un est bien connu et familier. On peut l'appeler un dogmatisme thétique ou

<sup>2</sup> On pourra remarquer que la première et la troisième, et que la deuxième et la quatrième thèses sont étroitement liées entre elles. Pourtant, afin d'établir la thèse générale, on aurait tout avantage à examiner les quatre thèses spéciales. L'examen de la quatrième thèse qui suivra s'appuie sur une étude « Over twee soorten dogmatisme » (*Philosophica Gandensia*, 12 (1973), pp. 167-182) qui, à mon sens, apporte aussi des éléments pour élucider la troisième thèse. En ce qui concerne la deuxième thèse, je crois avoir contribué à l'établir dans mon article « On Truth. A Fragment » (in: *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*. Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1972, pp. 83-100).

catégorique. Ce qu'il présuppose, tout en se refusant, par principe, à le démontrer, ce sont des thèses, des affirmations qui attribuent à tel sujet tel prédicat. Mais il y a, dans l'hypothèse de la définition qui vient d'être proposée, un autre type de dogmatisme encore, bien connu en un sens lui aussi, mais plus difficilement saisi et démasqué. On peut l'appeler un dogmatisme thématique ou problématique. Ce dernier type de dogmatisme joue, en particulier, un rôle très important et même un rôle de principe dans l'activité scientifique moderne. Celle-ci, en effet, consiste dans une large mesure à chercher des vérifications ou confirmations pour certaines hypothèses ou certains ensembles d'hypothèses (appelés théories) que l'on présuppose sans démonstration et affirme devoir présupposer sans démonstration. Certes, « présupposer » signifie ici autre chose que dans le cas du dogmatisme thétique ou catégorique. En science, on « présuppose » des hypothèses ou théories sans en admettre d'avance la validité, voire la vérité; tout au contraire, on les présuppose afin de les examiner et de parvenir à leur vérification, confirmation ou falsification. Pourtant, on les présuppose comme thème de la recherche, ou encore comme problème à considérer. On admet, ou prétend, qu'il n'y a aucune voie logique ou démonstrative (en quel sens que ce soit) pour parvenir à ces hypothèses ou théories, voire pour en établir la vérité, sinon par un procédé qui consiste précisément à les admettre d'avance et d'y revenir ensuite seulement, pour voir si ce que l'on vient de présupposer en leur nom se confirme ou non.

Or, le départ qu'on prend d'une hypothèse ou théorie (supposée devoir être examinée) est, en un sens, sans retour. Une fois admis ce point de départ, tout ce qui sera pris en considération paraîtra naturellement dans une perspective bien déterminée, dans une certaine lumière bien caractéristique, et tout ce qui ne semble ni pouvoir confirmer ni directement contredire l'hypothèse ou théorie admise (à l'examen) disparaîtra aussi naturellement du champ de vue. Qu'on réussisse à expliquer par l'hypothèse ou la théorie avancée un nombre plus ou moins important de faits ou de phénomènes, et on aura naturellement tendance à oublier que le fait qu'on peut expliquer certaines choses par tel principe ne prouve point qu'il faut les expliquer par là, comme il ne prouve pas non plus qu'on ne puisse les expliquer tout aussi bien ou mieux par tel ou tel autre principe.

D'une manière générale, la présupposition d'une hypothèse ou théorie (admise à l'examen) signifie, en science, la proposition d'un problème, d'une question ou d'un thème à considérer. On dit en partant d'une hypothèse ou théorie: Voici le problème, voilà la question, voici « notre » thème, voilà de quoi il s'agit, voici qui est en question, ce dont il faudra parler, sur quoi il faut s'interroger etc. Mais ne sait-on pas assez que c'est précisément ce genre de présuppositions qui doivent faire, et font effectivement, l'objet de discussions critiques? Le type même de la discussion quotidienne, n'est-il pas manifeste dans cette remarque qu'on entend constamment rien qu'en se promenant dans la rue: « Oui mais ... ». Ce qui signifie: On ne discute pas la vérité des affirmations qu'on vient d'entendre, oui dit-on, mais on y opposera la remarque qu'il ne s'agit pas de cela, pas du tout ou pas exactement, que la question est autre, qu'il faut penser à tout autre chose et en parler. Les discussions scientifiques — qui ont lieu, par exemple à l'occasion d'un congrès, mais qui se situent de manière caractéristique en marge de l'activité scientifique proprement dite — ne portent guère non plus sur l'exactitude des observations résumées dans telle communication sous forme d'affirmations thétiques (la preuve fournie rend la discussion inutile), mais bien sur la question de savoir si les propositions avancées, même indiscutablement exactes, fournissent une réponse ou, en un sens plus général, répondent à ce qui est la véritable question (dans la matière « en question »). Les oppositions philosophiques concernent quant à elles, essentiellement la question de savoir ce qui est « important » (ce dont il faut s'occuper et parler) et ce qui n'est que trivialité.

Il y a un an, j'ai fait dans mon Université une petite communication sur la fonction sociale de la philosophie à laquelle assistaient aussi un certain nombre de collègues des sciences exactes. L'un d'eux m'a fait parvenir par la suite une série de remarques pour exprimer sa réaction. L'avant-dernière de ces remarques était la suivante: « Qui s'ennuie d'un certain état de choses et n'aime pas s'ennuyer, peut faire de deux choses l'une: supprimer l'objet de son ennui ou bien cesser de s'en fâcher. Qui ne peut ni l'un ni l'autre, est malheureux. » Il a voulu dire: Tout ce que vous (c'est-à-dire moi) venez de nous dire est peut-être vrai mais ne signifie rien, sauf que vous êtes (que je suis) un homme malheureux. Et voici la dernière de ses remarques: « Les philosophes

aussi ont un *os frontale*, 2 *ossa parietalia*, un *os occipitale*, une hypophyse, un *telencephalon* et un *liquor cerebri*, ils respirent et consomment des hydrates de carbone, des corps gras et des albumines... » Voilà en effet la remarque-type qu'un scientifique aura toujours tendance à opposer à toute considération philosophique; les philosophes n'en contesteront sûrement pas l'exactitude mais ne comprendront jamais ce que l'interlocuteur veut dire: ils n'auront d'autre réponse que « Et après? »<sup>3</sup>.

Le fait reste qu'on ne peut discuter absolument qu'avec ceux qui admettent que la question même pourrait être une autre que celle à laquelle leurs affirmations sont destinées à répondre. Le véritable dogmatisme consiste précisément à ne pas admettre cette possibilité, et donc à se refuser par principe à une critique des questions. Dans son essence, tout dogmatisme sera donc un dogmatisme thématique ou problématique ou reposera sur un dogmatisme de ce type. Or, si toute recherche scientifique se croit obligée de partir d'hypothèses ou de théories avancées afin d'être examinées (et donc avant d'être examinées, voire démontrées), l'on est en droit de se demander si la différence essentielle qui oppose l'attitude scientifique à l'interrogation philosophique ne résulte pas précisément du dogmatisme thématique ou problématique qui semble inhérent à la démarche scientifique. Il est vrai qu'on n'est en droit de se le demander qu'à la condition d'admettre que:

1° par opposition au type de dogmatisme radical qui a été défini, toute critique consiste finalement, non pas tant à mettre en question l'exactitude d'affirmations thétiques ou catégoriques, mais à remettre en question la question même de savoir quelle est — à chaque fois et en général — « la question »; que toute véritable critique vise à établir ou à rétablir, non pas des réponses exactes qu'il faut donner à des questions admises d'avance (ce qui sera au contraire la tâche « positive » de la recherche scientifique), mais les questions qu'il fallait ou qu'il faut, qu'il faudrait ou faudra poser. (C'est cette idée de critique qu'on a voulu suggérer dans le présent paragraphe.) Et que

2° la philosophie est, elle, critique au sens qu'on vient de préciser. Et en effet, la philosophie, par opposition à la science,

<sup>3</sup> Les remarques auxquelles il vient d'être fait allusion sont reproduites dans *Philosophica Gandensia*, 11 (1973), pp. 27-29.



n'a-t-elle pas toujours eu pour objet d'établir ce qui est la question, ce qui est en cause, ce à quoi nous avons affaire, de quoi nous devons nous occuper, le *thème* de notre existence, de notre connaissance et de nos activités — plutôt que d'établir là-dessus, ou sur n'importe quoi, des propositions exactes ?

Il faut cependant répondre : oui et non, et on ne peut assurément pas considérer cette question comme réglée, l'ayant transformée en une question rhétorique. Il nous faut la poser de nouveau : La philosophie est-elle, et a-t-elle donc toujours été, critique ?

\*  
\*\*

Ce qui précède devrait avoir fait entendre en quel sens on peut raisonnablement affirmer que tout ce qui n'est pas philosophie, — et en particulier la pensée et la recherche scientifique —, n'est pas critique. Dans les pages suivantes, on développera la thèse selon laquelle tout ce qui est philosophie est critique. Pour ce faire, on ne pourra pas naturellement passer en revue tout ce qui paraît être philosophie. On se limitera à l'examen d'un exemple qui est un exemple extrême : à savoir celui de la métaphysique qui, à première vue, semble loin de répondre, et semble répondre moins que toute autre discipline philosophique, à une description de la philosophie comme simple « critique ». Et de plus, on considérera la métaphysique sous sa forme la plus ancienne et la plus originelle, la métaphysique telle qu'elle a été fondée par Aristote ; ce qui donnera au résultat de cette considération une portée historique assez vaste. Ce qu'il s'agira de montrer, c'est que ce dont il est essentiellement question dans la métaphysique aristotélicienne, ce n'est pas d'établir des propositions vraies (et « scientifiques ») sur tel ou tel sujet (par exemple, sur les substances de toutes choses), mais bien plutôt d'établir cela même dont il faut parler, c'est-à-dire de répondre à cette question même : quelle est la question ?

C'est dans le livre Z (VII) de l'ouvrage, — composé de quatorze livres —, qui nous est transmis sous le nom de « métaphysique » d'Aristote, que celui-ci s'attaque à sa recherche « métaphysique » proprement dite. Le premier chapitre du livre Z commence par les phrases que voici : « De l'étant, il est parlé en multiples façons, comme nous l'avons exposé plus haut dans les cha-

pitres traitant de la multiplicité des manières (dont on parle de différentes choses) ; il signifie en effet, d'une part, ce qu'une chose est et cette chose-ci, et d'autre part, comment une chose est ou combien ou quelque chose d'autre de ce qui est prédiqué de cette manière-ci. »

Coup d'envoi : « De l'étant, il est parlé... » Aristote commence par se référer au fait commun qu'on parle de l'étant, ou bien à ces deux faits, qu'on parle, et qu'on parle toujours de quelque chose, qu'on entend parler de ce qui est, de l'étant. Il ne propose nullement d'avancer une définition « métaphysique » de ce qu'il entendra, « lui », par « étant ». De lui-même, Aristote, et d'une terminologie qu'il voudrait forger, il n'est pas question. Il ne parle, lui, que des gens qui parlent. Il n'est pas non plus question d'une quelconque notion métaphysique de l'étant, ne serait-ce que pour la simple raison que la métaphysique n'existe pas, pas encore. Il n'est question que du fait qu'on parle, et qu'on parle de choses dont on suppose, par le fait même qu'on en parle, qu'elles sont quelque chose, étant, et non rien.

Aristote se réfère donc au fait que l'activité première des hommes, du fait qu'ils sont hommes, est de parler, ou que toute activité humaine en général s'accompagne, en tant qu'humaine, de la parole. Et de quoi donc parle-t-on ? Première réponse, supposée évidente : on parle de choses qu'on suppose être, en quelque manière que ce soit, parce qu'autrement on parlerait, en fait, de rien. On parle de toute façon, lorsqu'on parle de quelque chose, de l'étant. C'est donc de l'étant qu'il faut parler, et ce dont il faut s'occuper avant tout, et plus particulièrement avant tout autre discours, c'est de savoir ce que c'est, un étant. C'est là le thème premier, le thème par excellence, non pas d'une spécialité dite « métaphysique », mais de toute activité humaine en tant que telle (c'est-à-dire en tant qu'elle s'accompagne de la parole), et c'est uniquement pour cette raison que c'est là aussi le thème premier de la « philosophie » (ou le thème de la « philosophie première ») ; la philosophie, à son tour, ne porte ce nom de « recherche de la sagesse » que pour cette même raison, à savoir qu'il est sage de s'interroger sur ce qu'est l'étant, puisqu'on en parle constamment dès qu'on parle tant soit peu et puisqu'on existe d'une manière humaine par le fait même qu'on parle.

Qu'est-ce donc que cet étant dont on parle constamment ? On en parle de multiples façons et en différents sens, comme Aristote



l'a déjà mis en lumière ailleurs; en plusieurs sens qu'il a cherché à distinguer en une dizaine de « catégories », mot qui signifie: les rapports sous lesquels on dit différentes choses être. Aristote poursuit en s'interrogeant: de quoi donc parle-t-on, et faut-il parler, en premier lieu? Il répond:

« Alors qu'il est parlé d'autant de manières différentes de l'étant, il apparaît qu'on parle en premier lieu de ce que c'est, au sens auquel il signifie l'essence. » A nouveau, il importe de souligner ici qu'il ne s'agit pas pour Aristote, en cet endroit, d'introduire une quelconque notion « métaphysique » d'« essence » (ou de « substance »): il n'existe au niveau où Aristote se tient ni métaphysique ni notion d'essence ou de substance. Lorsqu'il parle ici d'« essence », il se sert d'un mot du grec quotidien qui peut précisément servir à caractériser ce qu'on vise par la « catégorie » qui lui importe; et il ne se réfère à cette « catégorie » (sans même user de ce terme) que pour indiquer cette manière de parler où l'on vise ce qu'une chose est en ce sens qu'on vise par là-même cette chose elle-même. En premier lieu, affirme-t-il, on parle de l'étant sous ce rapport qui se manifeste lorsqu'on demande: « qu'est-ce que c'est? », par exemple « qu'est-ce que c'est que cette chose bleue que je vois maintenant là-bas? » et qu'on attend une réponse comme par exemple « un livre », réponse qui désigne la chose-bleue-maintenant-là-bas elle-même en disant ce que c'est (ce qu'elle est). Aristote poursuit en donnant les raisons pour lesquelles il estime que c'est sous ce rapport qu'il faut parler de l'étant en premier lieu et que c'est donc « essentiellement » sur ce qui se manifeste sous ce rapport qu'il faudra s'interroger; raisons qu'il trouve, à nouveau, dans le fait même que de toute façon on en parle et on en parlera toujours, même lorsqu'on vise l'étant et entend en parler sous un rapport différent:

« Car lorsque nous disons comment est ceci, nous dirons qu'il est bon ou mauvais, mais non qu'il a un mètre de longueur ou que c'est un homme; mais lorsque nous parlons de ce que c'est, nous ne dirons pas que c'est blanc ou chaud ou qu'il a un mètre de longueur, mais que c'est un homme ou un dieu. Cependant, toute autre chose est dite être du fait qu'il constitue, de ce qui est étant de cette dernière manière, quantités, qualités, accidents, ou autre chose encore de ce genre. » Quoique nous puissions dire, nous parlerons toujours, fût-ce implicitement, de *ce qu'est* l'étant

dont nous parlons, par quoi nous identifions l'étant *dont* nous disons comment il est, combien il est grand ou petit, ce qui lui arrive etc. Et selon Aristote, cela ne tient pas seulement à une particularité de notre façon de parler (ou de la « structure de notre langage »); tout au contraire, nous avons raison de nous référer toujours, au moins de manière implicite, à ce qu'est l'étant, lorsque nous en parlons, c'est-à-dire lorsqu'en parlant nous entendons parler de quelque chose et non de rien. En effet:

« On pourrait mettre en doute si marcher, être en bonne santé ou être assis sont effectivement étant (sont « quelque chose »), et de même pour toute autre chose de ce genre; car rien de cela n'est né de lui-même ni ne peut exister indépendamment d'une essence, ou plutôt c'est ce qui marche, ce qui est assis, ce qui est en bonne santé qui est — éventuellement — étant. Cela plutôt paraît être, parce que c'est ce qui est circonscrit, comme leur fondement, par les manières de parler précédentes. » Ce qu'on vient de traduire ici par « fondement », c'est en grec, ὑποκείμενον, en latin, le *suppositum* ou *subjectum*, et, en français, le *suppôt* ou le *sujet*.

On peut arrêter ici la lecture du texte. Ce qu'on vient de lire et d'expliciter devrait suffire à faire admettre que les considérations proprement « métaphysiques » d'Aristote telles qu'il les aborde ici doivent être entendues au sens d'une recherche de ce qu'est ce dont il faut proprement parler. Qu'il faut se demander, selon Aristote, *qu'est-ce que c'est* que l'étant dont on parle toujours, ce fait lui-même lui sert de guide pour aboutir à la première réponse: A propos de l'étant, il faut en premier lieu parler de ce qu'il est, c'est-à-dire, de son essence et de l'essence qu'il est. C'est pourquoi Aristote conclura, au bout du chapitre, que s'interroger sur ce qu'est l'étant, reviendra nécessairement à s'interroger sur ce qu'est l'essence (c'est-à-dire le « ce que c'est » lui-même). Et la recherche se poursuivra, de manière caractéristique, dans le même sens: Le fait même qu'il faut constamment s'interroger sur la question de savoir quel est au fond le thème ou encore le *sujet* (le terme français emprunté à Aristote) dont on parle et parlera toujours, servira de guide pour parvenir à la réponse ultérieure qu'il faudra donner à la question de savoir ce que c'est qu'une essence: l'essence paraîtra d'abord être, précisément, le *sujet* (ce qui est le *sujet* de tous nos discours, du fait qu'il est réellement à la base de tout ce que nous pourrions jamais



dire, et non seulement de ces dires mais aussi de ce qui y est dit)<sup>4</sup>. En ce sens donc, au sens d'une recherche qui vise à établir, d'une manière absolument générale, ce qui sera toujours et devra toujours être en premier lieu en question, le thème ou le « sujet » de tous nos discours, de toutes nos connaissances et de toute notre existence, la « métaphysique » d'Aristote est critique. (Et en ce sens encore, elle continue et approfondit la critique socratique-platonicienne de la démagogie des sophistes, en *cherchant* à établir des règles qui obligeront à parler, lorsqu'on parle, du moins de quelque chose, et non de rien du tout.)

Seulement, Aristote aborde la question critique de savoir de quoi il importe de parler dans une perspective qui est à la fois très générale et assez particulière. Pour déterminer de quoi il faut parler, il ne s'interroge que sur ce dont, par une nécessité de fait, on parle et parlera de toute façon toujours dès qu'on entend parler, en général, de quelque chose et non de rien. Et dans cette perspective, il est conduit en fait à répondre à la question critique de savoir de quoi il faut parler de telle manière que cette question elle-même s'en trouve supprimée au profit d'une recherche qui ne se souciera plus que de parler de n'importe quoi, sans critique, pourvu seulement qu'on puisse en parler selon les règles générales qu'il faut observer pour être certain de parler de quelque chose, d'un sujet quelconque. Ces mêmes règles qu'il faut observer pour être assuré de *parler de* quelque chose s'érigeront même en critère qui permet de distinguer quelque chose de rien, c'est-à-dire à juger de ce qui pourra être dit « être ».

Aristote n'aborde la question — qui a été décrite comme la question critique — que pour y donner une réponse qui servira, en principe et dans ces dernières conséquences, à supprimer toute question critique. A la question de savoir de quoi il importe de parler, il est ainsi finalement répondu qu'il n'importe point de quoi on parle, qu'il importe seulement de ne parler que de ce dont on pourra énoncer des propositions susceptibles d'être jugées exactement vraies ou fausses. Ces dernières conséquences

<sup>4</sup> Ce qui vient d'être mis en lumière ici n'est point, à mon sens, en contradiction avec les thèses de mon livre sur Aristote, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag, Nijhoff, 1965. Cependant, ce qu'on vient de lire peut contribuer à faire comprendre pourquoi Aristote s'est opposé en vain à l'identification de l'essence au sujet qui s'est d'abord imposée à lui et dont il finit par prévoir les conséquences désastreuses.

de la réponse de principe fournie par Aristote à la question critique n'ont finalement apparu qu'à notre époque. Pour expliquer cette nouvelle thèse qui porte sur le caractère particulier de la réponse donnée par Aristote à la question critique, il sera donc indiqué de se référer à un penseur moderne; on se référera au premier des philosophes indiscutablement modernes, à Descartes.

Ce faisant, on passera de considérations sur le sens de la philosophie comme critique (les considérations qui précèdent) à l'amorce d'une réflexion critique en le sens de la philosophie<sup>5</sup>.

\*  
\*\*

Aristote est mort vers 322 ou 321 avant Jésus-Christ. Vers 1628, donc à peu près deux mille ans après la *Métaphysique* aristotélicienne, Descartes formulera ces deux premières « Règles sur la direction de nos facultés » (*Regulae ad directionem ingenii*):

*Regula I. Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia.*

« Le but de nos études doit être de diriger nos facultés vers l'énonciation de jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente (à nous). »

*Regula II. Circa illa tantum obiecta oportet versari, ad quorum certam et inbutitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.*

« Il ne faut s'occuper d'autres objets que de ceux dont nos facultés semblent suffire à (obtenir) une connaissance certaine et indubitable. »

De quoi donc faut-il s'occuper selon Descartes? D'après la première règle, de *tout* ce qui se présente à nous sans distinction aucune (afin d'en prononcer des jugements solides et vrais). D'après la deuxième règle, *uniquement* des objets dont nous pouvons croire être capable d'obtenir une connaissance certaine et indubitable. Comme ce sont deux règles différentes, Descartes n'a probablement pas voulu dire que les deux délimitations des

<sup>5</sup> J'ai tenté de m'attaquer de front à la tâche critique telle qu'elle s'impose à la philosophie à notre époque dans une *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* qui est sous presse et paraîtra fin 1974 chez Nijhoff à La Haye.



objets de toute étude que fournissent ces règles sont équivalentes, pas plus qu'il n'a prétendu que nous sommes en mesure d'accéder à la connaissance certaine et indubitable relativement à « tout ce qui se présente » à nous. Mais n'est-ce pas dire qu'en fait la deuxième règle joue le rôle de la première puisqu'elle limite l'étude aux objets qui semblent susceptibles d'être connus d'une manière certaine et indubitable. Elle constitue l'unique critère du choix des objets de recherche: il faut s'en tenir aux objets qui peuvent satisfaire à notre besoin de certitude indubitable. D'où alors l'autre règle, énoncée par Descartes en premier lieu: Pour ce qui reste, aucun autre critère n'est admissible ni requis pour distinguer les objets de nos recherches.

Descartes aussi est donc critique au sens qui a été défini, puisqu'il commence par délimiter le thème qui doit nous occuper dans nos « études », c'est-à-dire peut-être même dans tous nos « efforts » (*studia*). Mais cette délimitation est à la fois extrêmement indistincte — l'objet est constitué par *omnia quae occurrunt* — et étonnamment étroite: l'objet est *tantum obiecta ad quorum certam et indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*. Or, cette délimitation à la fois si vaste et si étroite de l'objet de nos études peut être considérée comme un résumé du résultat des réflexions d'Aristote qu'on vient de commenter. Car comment Aristote a-t-il tenté de déterminer de quoi il doit être question? Rien qu'en recourant aux conditions formelles qui doivent être remplies pour que quelque chose puisse, d'une manière générale, constituer l'objet d'énonciations, d'énonciations où il est dit *de quelque chose* (un sujet) qu'il *est* ceci ou cela. Et cela voulait dire qu'à cette question: de quoi faut-il parler? il suffit de répondre: de n'importe quoi (première règle de Descartes), pourvu seulement qu'on puisse en parler sous forme de jugements solides et vrais (deuxième règle de Descartes, sous la forme sous laquelle elle s'annonce déjà dans la première). La « liberté du choix » de l'objet est donc apparemment « universelle », elle n'est limitée que par les règles générales d'une thématization possible de « quelque chose ».

Mais l'universel est quelque chose d'assez particulier vis-à-vis du concret effectivement particulier. Dès qu'on se limite à des généralités (comme on dit) en délimitant la thématique de nos discours et de nos études, on écarte précisément toute attention

à ce qui peut distinguer en importance, l'un de l'autre, les thèmes de nos discours ou les objets possibles de notre recherche. Les deux premières règles de Descartes n'en forment pas une seule. Pourtant, elles découlent peut-être l'une de l'autre. Dès lors qu'à la question de savoir: de quoi parler? il est répondu: de n'importe quoi, la justesse du choix d'un objet ne pourra plus être évaluée que selon la qualité — solide et vraie ou incertaine ou fausse — de ce qui pourra être dit *de* l'objet en question. Et dès lors qu'à cette même question il est répondu: il faut s'occuper uniquement de ce dont il est possible d'obtenir une connaissance certaine et indubitable, on s'occupera indistinctement de n'importe quoi.

Et en fait, ne dira-t-on point que la première de ces règles cartésiennes — règles qui manifestent de manière éclatante les conséquences de la métaphysique aristotélicienne — ne constitue qu'une règle de la futilité, et la seconde qu'une règle de la facilité? Occuper notre « esprit », comme on dit, de n'importe quoi (*d'omnia quae occurrunt*), serait-ce afin de prononcer des jugements solides et vrais à son propos, n'est-ce point tout ce qu'il y a de plus futile? Dans cette perspective, n'importe quoi présentera exactement autant d'intérêt que n'importe quoi d'autre, rien ne distinguera en importance, en urgence, en nécessité, voire en utilité un objet d'un autre. Comme on ne pourra tout de même pas s'occuper de tout à la fois, on fera néanmoins son choix. Mais on le fera arbitrairement et sans attacher à ce choix la moindre importance. On estimera qu'en fin de compte, il faudra de toute façon s'occuper de tout, et qu'on le fera. Ce qui implique l'idée qu'on a « tout le temps ». En fait, on considérera toutes ses occupations comme un passe-temps, *destiné* précisément à faire passer le temps, plutôt que d'admettre que le choix d'une occupation est soumis aux réquisites d'un temps qui presse, du temps urgent d'une vie mortelle, qui exige que l'on choisisse quelque chose en premier lieu. — Et limiter notre « esprit » aux domaines dont nous pouvons obtenir une connaissance « certaine et indubitable » — c'est-à-dire aux domaines dont nous sommes certains d'obtenir une connaissance certaine et indubitable (car le degré réflexif de cette certitude est requis d'emblée), n'est-ce point tout ce qu'il y a de plus facile? Dans cette perspective, nous nous occuperons de « n'importe quoi », mais à condition d'être sûr d'avance que l'objet retenu ne présentera pas de difficulté insur-



montable. Nous « ferons » sur le plan de la connaissance (et ceci vaut dès lors pour toute activité où nous nous laisserons guider par quelque savoir) tout ce que nous pouvons « faire », le « facile », c'est-à-dire le « faisable ». C'est-à-dire que nous nous occuperons de tout ce qui, de toute façon, ne présente pas de véritable problème, et de cela seulement. La règle de la facilité rejoint celle de la futilité, comme cette dernière, la règle qui veut qu'on s'occupe de n'importe quoi, fera automatiquement glisser sur la voie de la facilité.

Apprécie-t-on assez l'énormité de cette double règle? Or, ces deux règles telles qu'elles ont été formulées par Descartes, ne continuent-elles pas effectivement de régler notre comportement civilisé pour tout domaine de connaissance, c'est-à-dire notre activité scientifique, et toute autre activité dans laquelle nous nous laissons guider par nos connaissances scientifiques et technologiques? N'observons-nous pas toujours au cours de nos activités scientifiques la double règle fondamentale de Descartes: nous occuper de n'importe quel objet de recherche sans distinction aucune, pourvu seulement que cet objet puisse être traité sans difficulté par les moyens et méthodes dont nous disposons désormais; facilité qui constitue aussi le seul critère qui permette d'opérer un choix préférentiel entre différents objets de recherche possibles<sup>6</sup>? Par conséquent, les travaux scientifiques sur les objets les plus indifférents sont jugés dignes d'« intérêt » du moment qu'ils se conforment aux exigences formelles de la méthode scientifique, et cela au point que leur futilité — celle par exemple de certaines applications des mathématiques — passe absolument inaperçue; tandis que l'étude de problèmes d'une importance capitale est écartée du moment que les méthodes scientifiques disponibles ne semblent pas permettre d'aborder ces problèmes d'une manière scientifique.

Il est vrai que la futilité et la facilité de nos recherches scientifiques modernes ne sautent déjà plus immédiatement aux yeux. Au contraire, les résultats de ces recherches semblent des plus sérieux, alors que leur poursuite paraît se heurter à des difficul-

<sup>6</sup> Le critère de la facilité qui semble être le seul à guider le choix scientifique des objets de recherche n'empêche point de s'intéresser aux recherches « fondamentales », tout au contraire. Pour parler le langage du livre cité à une note précédente: Il est plus facile de connaître le fondamental que l'essentiel.

tés grandissantes. Mais c'est peut-être simplement que la poursuite prolongée d'occupations futiles conduit toujours, tôt ou tard, à des conséquences sérieuses et même graves, et que l'option pour la voie de la facilité fait rencontrer souvent, à la longue, des difficultés bien plus importantes que celles qu'on a commencé par éviter<sup>7</sup>.

\*  
\*\*

Pour appuyer la thèse que la philosophie est essentiellement, et doit donc être, critique, on a d'abord voulu montrer que tout ce qui n'est pas philosophie n'est pas critique. Et en effet, même la science manifeste par ses méthodes un type de dogmatisme profond qu'on a pu nommer dogmatisme thématique et qui consiste à écarter par principe la question de savoir si les problèmes qu'elle se pose (et se propose, à titre d'hypothèses et de théories, à vérifier, confirmer ou falsifier) répondent bien aux questions qu'il faut se poser en premier lieu. En démasquant ce type de dogmatisme, on commence à comprendre en quoi consiste toute véritable critique: la question critique est toujours celle de savoir quelle est, à chaque fois et en général, la question. Ensuite, il a fallu montrer que tout ce qui est philosophie est effectivement, au sens indiqué, critique. On a pu mettre en lumière le fait que, à l'origine de la tradition philosophique d'occident, la métaphysique aristotélicienne s'est fondée sur la réponse qu'elle a donnée à la question critique de savoir de quoi il faut s'occuper, parler et s'interroger. Mais cette réponse revient précisément, en dernière analyse, à supprimer toute question critique, et à installer le type même du dogmatisme thématique caractéristique des méthodes de la science moderne: la réponse substituée à la question de savoir de quoi il faut s'occuper la règle cartésienne selon laquelle on peut et il faut s'occuper de n'importe quoi, pourvu seulement que l'objet se prête à des jugements vérifiables.

La philosophie occidentale porte, depuis deux mille à deux mille cinq cents ans, ce nom de philosophie, recherche de la sagesse. La signification de cette recherche dépendra de ce qui est appelé sagesse, du comportement qui peut être considéré comme

<sup>7</sup> Cfr sur ce « point » mon étude: « Die Weltprobleme und die Frage der Verantwortlichkeit der Wissenschaft für die politische Ökonomie », *Philosophica Gandensia*, 11 (1973), pp. 30-43.



étant le plus sage. Mais la sagesse d'un comportement ne dépendra-t-elle pas à son tour de ce dont on s'occupe ou se préoccupe en premier lieu: de ce à quoi on pense, de quoi on se souvient, de quoi on parle et pourquoi on agit? A ces questions, l'ancienne philosophie occidentale a donné une certaine réponse. C'est pour cela qu'elle a été philosophie. Sur la base de cette réponse, la science moderne a pris son essor. Quoi que l'on pense du résultat de l'expérience de trois ou quatre siècles d'âge scientifique, ne serait-il pas sage aujourd'hui de revenir à nouveau, à la lumière de cette expérience, à la question critique de la philosophie qui a été indiquée et de se pencher à nouveau sur la réponse qui lui a été donnée jadis? La sagesse ne consisterait-elle pas toujours, de toute façon, à savoir de quoi s'occuper, à quoi penser et de quoi parler, plutôt que de se précipiter sans relâche sur ce qu'on pourra dire, constater et faire à propos de n'importe quoi? Au sens d'une recherche nouvelle de cette sagesse, qui sera en fait plus pratique que théorique, la philosophie demeurera, je pense, à l'avenir plus que jamais, la philosophie.