

[III. Finalité et sens de la science – suite]

[III. Finalité et sens de la science – suite]	1
C. La Science et les savoirs (nouvelle approche des relations science, technique et société)	2
1. Métaphysique et totalité	3
a. Rappel sur la notion de système	3
b. Maîtrise de la nature, domination du monde, compréhension de l'Univers.....	3
2. L'Encyclopédie des sciences, des arts et des métiers.....	3
a. Totalisation alphabétique et encyclopédique, ordre : arbre et renvoi.....	5
b. Les sciences multiples de l'encyclopédie	8
3. Le positivisme comme projet encyclopédique.....	21
4. Wikipédia, Internet, l'IA.....	24
D. Ruptures et entrecroisements : sciences de l'inerte, sciences de la vie et sciences de l'homme	27
1. Le réductionnisme	28
a. Le mécanisme	29
b. Le réductionnisme logique	31
2. La matière et la vie ; le vitalisme	32
a. la question de la cause finale	33
b. Kant et le jugement téléologique	35
c. L'irréductibilité des jugements (jugement déterminant et jugement réfléchissant)	36
d. « L'histoire naturelle »	44
e. L'évolutionnisme	44
f. Le post-darwinisme	49
g. Les paradigmes de la biologie contemporaine et la logique du vivant (F. Jacob)	49
h. La vie comme résolution de problèmes ; le normal et le pathologique	52
i. Retour sur la question environnementale et éthique	55
3. Les sciences humaines.....	56

a. L'homme inscrit dans le savoir total de la métaphysique	56
b. L'autonomisation des sciences humaines : état des lieux.....	56
c. L'approche continuiste de la naissance des sciences humaines.....	58
d. L'hypothèse discontinuiste : la naissance des sciences humaines selon Michel Foucault.....	59
e. Les champs d'investigation.....	68
la généralité de l'histoire	68
La linguistique.....	78
De l'économie politique à la sociologie.....	81
La psychanalyse	82
Conclusion	87
Conclusion du III et conclusion générale.....	88

C. La Science et les savoirs (nouvelle approche des relations science, technique et société)

Le savoir unifié est métaphysique – et coïncide alors avec la science. Mais notre époque est bien plutôt celle de la pluralité et de l'intraductibilité des savoirs, qui ont un « air de famille » en tant qu'ils se distinguent des croyances, des programmes politiques, des recherches de profit, etc.

Cf. Lyotard, *La condition postmoderne - rapport sur le savoir*

- Les sociétés ont eu longtemps besoin de « grands récits » pour se comprendre elles-mêmes et comprendre le monde : ces grands récits mélangent la simple description et les normes, le genre de discours dénotatif (cf. Frege sur la dénotation) et prescriptif.

- grand récit mythique : description du monde depuis son origine (voir le début du II) ; le mythe repose sur la narration, la transmission orale, la répétition.

- grand récit métaphysique propre à l'Occident : il se présente comme dénotatif, mais il est aussi prescriptif ; il repose sur la démonstration écrite et la systématisation. Il se présente donc comme science de la science, discours légitimant à un niveau supérieur, global, les preuves scientifiques. Le dernier : le « grand récit hégélien » (cf. *infra* sur Hegel) qui comprend une logique, une science de la nature, et une philosophie de l'esprit (psychologie, morale et droit, histoires de la politique, de l'art, de la religion, de la philosophie).

- Le propre de la modernité est de resserrer le discours dénotatif de la science, qui ne couvre alors plus le champ de tout le savoir et de tous les discours.

- la science s'en tient à son discours dénotatif : elle a un référent qui doit être observable et contrôlable selon des procédures admises par la communauté scientifique (cf. Kuhn). Elle a donc des règles, mais en admettant qu'elles ne sont plus fondées par des métarègles métaphysiques.
- Le discours prescriptif n'est plus scientifique. C'est déjà ce qu'avait parfaitement admis Kant, qui résiste donc à sa systématisation hégélienne.
- Les autres savoirs sont pluriels et ne sont ni prescriptifs ni scientifiques : tel le discours esthétique. C'est aussi ce qu'avait montré Kant, en dispersant le savoir dans la multiplicité des jugements : déterminants (théoriques / pratiques) et réfléchissants (esthétiques, téléologiques, donc historiques...); cf. cours précédent sur Kant et également *infra*
- Le risque est le resserrement du savoir par la simple notion de performativité : l'efficacité devient alors le seul critère de valeur : on préfère des théories efficaces (purement instrumentale), l'efficacité devient la seule norme éthique et sociale... alors la « technoscience » devient un grand récit sans finalité, sans fondement, qui ne vaut que dans son fonctionnement. C'est la version chez Lyotard de la critique de la « raison instrumentale ».
- Il s'agit donc de défendre la diversité et même l'archipel des savoirs : la science n'est pas l'éthique, qui n'est pas la politique, pas l'esthétique, etc.

1. Métaphysique et totalité

a. Rappel sur la notion de système

cf. début de la partie II

b. Maîtrise de la nature, domination du monde, compréhension de l'Univers

Cf. le projet cartésien : devenir « comme maître et possesseur de la nature ».

- ce projet se continue sous la forme de la technoscience et de l'anthropocène : il est destructeur.

- C'est à juste titre que Jonas lui oppose un discours prescriptif : l'impératif du « Principe Responsabilité ».

2. L'Encyclopédie des sciences, des arts et des métiers

Toute encyclopédie se distingue d'un système métaphysique, parce qu'elle ordonne extérieurement le contenu actuel du savoir au lieu de le systématiser dans un savoir « en puissance » (Aristote).

Ainsi l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert.

L'ouvrage a des antécédents (Encyclopédies du moyen-âge, mélange entre science et fiction, animaux réels – imaginaires...) et des tentatives contemporaines aussi connues : en premier lieu la *Cyclopaedia* de Chambers (1728). A l'origine, l'encyclopédie française devait même être une traduction de l'encyclopédie anglaise.

Elle répond à une idée de totalisation et de progrès, mais sans réelle systématisation. C'est une œuvre collective issue d'une « société de gens de lettres » et qui « ne peut être l'ouvrage d'un homme seul » (Diderot).

Elle est immense, mais non définitive : 17 volumes de textes, 4 volumes de suppléments, 2 volumes de tables, 12 volumes de planches, soit 35 Volumes in folio, 50 000 articles, 25 années de travail. Il s'agit de « rassembler les connaissances dans le plus petit espace possible ».

La langue de l'Encyclopédie se veut alors entièrement objective : elle recueille les définitions des choses (fonction de toute encyclopédie) et non des mots (fonction des dictionnaires).

Mais l'idée est bien que la totalité des savoirs soit en mouvement, et doit faire l'objet d'un recueil progressif.

Le nouveau socle, c'est la science newtonienne : théorie de la gravité, forces attractives et répulsives... Le newtonisme est appliqué dans tous les domaines, dont les affects et la politique.

Cette totalité est bien celle des savoirs, dont les sciences sont une partie en même temps que les arts, donc les techniques : les techniques artisanales constituent un savoir profond disséminé dans la tradition et qui attend son explication scientifique.

On retrouve l'idée que les arts mécaniques ne sont pas inférieurs aux « arts libéraux » (les sciences) : cf. les deux textes de d'Alembert et de Diderot (deux rubriques « texte » de [ce document](#))

Tous les arts sont des sciences appliquées. « Tout art a sa spéculation et sa pratique ». Il s'agit alors d'être sensible aux progrès de l'agriculture, de l'exploitation des mines, etc. et d'en rendre compte.

Ainsi l'Encyclopédie est la « tentative d'un siècle philosophe » (Diderot) visant à « changer la façon commune de penser ».

On entend donc rapprocher les scientifiques, les artistes, le peuple. D'Alembert, mathématicien, accorde une grande importance à la vulgarisation des mathématiques : « on ne saurait rendre la langue de chaque science trop simple, et pour ainsi dire trop populaire » (*éléments des sc*). Cf. Condillac : la science est une langue, la plus précise des langues.

La dimension est celle d'une défense de la raison : pédagogique, morale, sociale. Par exemple, la géométrie forme l'esprit humain.

L'Encyclopédie implique dans certains articles (pas tous) la rupture entre raison et religion instituée et la critique de la Monarchie de droit divin au profit du droit naturel fondé sur le contrat social, qui caractérisent les Lumières. Il n'est pas étonnant qu'elle soit condamnée par le Parlement de Paris et le Saint-Siège en 1759 ; elle n'en est alors qu'à la lettre G et se continue quand même.

a. Totalisation alphabétique et encyclopédique, ordre : arbre et renvoi.

Comment organiser l'ensemble des savoirs ? Le débat s'anime entre encyclopédistes. Il divise des conceptions de ce qu'est la science, mais aussi le monde, donc en même temps ce qui doit en être de l'organisation interne de l'encyclopédie, bref, de son édition. Et sur ces points, les deux éditeurs, D'Alembert et Diderot, sont en désaccord. Ils ne trouvent de compromis qu'en *ajoutant* leurs solutions : dans des articles divergents, mais aussi dans la présentation de deux ordres, l'arbre et les renvois.

- L'Arbre privilégié par D'Alembert : présenté au début de l'Encyclopédie ([à visualiser rapidement](#)) ; ce « système figuré des connaissances humaines » est inspiré de Bacon (concurrent de l'arbre de la science de Descartes); c'est une « espèce de Mappemonde qui doit montrer les principaux pays, leur position et leur dépendance mutuelle » (cf. plus haut sur la notion de monde). Les articles de l'Encyclopédie sont alors comme des cartes particulières.

L'Arbre est ce qui implique le plus grand nombre de liaisons et de rapports. Il n'est pas présenté comme un système définitif, car il ne s'agit pas de le confondre avec un système métaphysique. Il admet qu'il y a de l'arbitraire dans tout système, lequel ne sert qu'à exposer des savoirs lacunaires.

C'est une cartographie du savoir, dans un monde globalement inconnu.

On se reportera à l'article *système*, qui passe d'une définition métaphysique à une définition plus encyclopédiste, factuelle et ouverte :

SYSTEME, s. m. (*Métaphysique*) *système* n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un état où elles se soutiennent toutes mutuellement, & où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent *principes*, & le *système* est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul. Car de même que dans une horloge il y a un principal ressort duquel tous les autres dépendent, il y a aussi dans tous les *systèmes* un premier principe auquel sont subordonnées les différentes parties qui le composent.

Par la seule idée qu'on doit se faire d'un *système*, il est évident qu'on ne peut qu'improprement appeler *système* ces ouvrages, où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abstraits. Les hypothèses, quand elles sont faites suivant les règles que nous en avons données, méritent mieux le nom de *système*. Nous en avons fait voir les avantages. *Voyez l'article HYPOTHESE*.

Les vrais *systèmes* sont ceux qui sont fondés sur des faits. Mais ces *systèmes* exigent un assez grand nombre d'observations, pour qu'on puisse saisir l'enchaînement des phénomènes. Il y a cette différence entre les hypothèses & les faits qui surviennent des principes, qu'une hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets, dont elle ne rend pas raison : au-lieu qu'un fait est toujours également certain, & il ne peut cesser d'être le principe des phénomènes, dont il a une fois rendu raison. S'il y a des effets qu'il n'explique pas, on ne doit pas le rejeter, on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux, & qui forment de tous un seul *système*.

Dans cet arbre la Science (arts libéraux) est à côté de l'histoire (collection des faits, des objets, des événements), des arts mécaniques et de la poésie (invention et création).

Pour D'Alembert, les mathématiques doivent devenir la science première qui remplace définitivement la métaphysique classique, dans la lignée du cartésianisme. Ce qui compte pour lui, c'est de parvenir à une chaîne des sciences à partir des éléments (des principes) mathématiques. Les éléments sont des « faits simples », pas des idées innées - position que l'on retrouvera dans le positivisme de Comte et des logiciens (Carnap). De même Newton considère la mathématique (algèbre et mécanique), comme une physique généralisée.

Cette « physique générale » ou « métaphysique des corps », se distingue alors des sciences empiriques, qui n'ont pas de propriétés générales (zoologie, botanique, chimie). Celles-ci ne peuvent qu'« amasser le plus de faits qu'il nous est possible et les disposer dans l'ordre le plus naturel ». D'Alembert ne défend donc pas une application inconsidérée des mathématiques, il est contre le « réductionnisme » : « on a voulu réduire en calcul jusqu'à l'art de guérir ». Voir éventuellement l'article « éléments des sciences ».

Mais pour Diderot, les mathématiques ne sont qu'un « jeu » utile pour la compréhension du réel : « le règne des mathématiques n'est plus » (lettre à Voltaire). Dans son *Interprétation de la nature*, ce jeu, en particulier dans le calcul de probabilités, aide à formuler des conjectures sur la nature, comme on en trouve dans le *Rêve de d'Alembert* sur l'ordre momentané des particules élémentaires. Le modèle de Diderot, c'est l'histoire naturelle de Buffon.

Diderot pense le monde dans sa multiplicité : « l'univers ne nous offre que des êtres particuliers, infinis en nombre, et sans presque aucune division fixe et déterminée. Il n'y en a aucun que l'on puisse appeler le premier ou le dernier ; tout s'y enchaîne et s'y succède par des nuances insensibles ». Le seul ordre possible est subjectif, (raison/mémoire/imagination) : Diderot défend un « anthropocentrisme méthodologique », (Colas Duflo et Pierre Wagner).

La science n'est alors pour lui qu'un état de l'univers lié à un état des connaissances. Nos connaissances ont pour l'horizon l'inconnu ; la raison doit rester sobre face à ses incertitudes ; elle s'offre le droit aux conjectures fertiles (*de l'Interprétation de la nature*) mais ne les prend pas pour des vérités.

L'article « découverte » de d'Alembert minimise l'invention au sens de Diderot et donne un bon exemple de débat par articles interposés :

DECOUVERTE, s. f. (*Philosoph.*) On peut donner ce nom en général à tout ce qui se trouve de nouveau dans les Arts & dans les Sciences ; cependant on ne l'applique guère, & on ne doit même l'appliquer, qu'à ce qui est non-seulement nouveau, mais en même tems curieux, utile, & difficile à trouver, & qui par conséquent a un certain degré d'importance. Les *découvertes* moins considérables s'appellent seulement *inventions*. Voyez

DECOUVRIR.

Au reste il n'est pas nécessaire pour une *découverte* que l'objet en soit tout à la fois utile, curieux, & difficile ; les *découvertes* qui réunissent ces trois qualités sont à la vérité du premier ordre ; il en est d'autres qui n'ont pas ces trois avantages à la fois ; mais il est nécessaire qu'elles en aient au moins un. Par exemple, la *découverte* de la boussole est une chose très-utile, mais qui a pu être faite par hasard, & qui ne suppose par conséquent aucune difficulté vaincue. La *découverte* de la commotion électrique (voyez **COUP FOUROYANT**) est une *découverte* très-curieuse, mais qui a été faite aussi comme par hasard, qui par conséquent n'a pas demandé de grands efforts,

& qui d'un autre côté n'a pas été jusqu'à présent fort utile. La *découverte* de la quadrature du cercle supposerait une grande difficulté vaincue : mais cette *découverte* ne serait pas rigoureusement utile dans la pratique, parce que les approximations suffisent, & qu'on a des méthodes d'approximation aussi exactes qu'il est nécessaire. Voyez **QUADRATURE**.

Cette divergence fait que Diderot préfère à l'arbre le système des renvois encyclopédiques.

- Les Renvois privilégiés par Diderot

cf. article [Encyclopédie](#) rédigé par Diderot (passages repris ci-dessous)

Les renvois d'un terme à l'autre, que l'on peut trouver dans la grande majorité des articles de l'Encyclopédie, sont pour Diderot (article *Encyclopédie*) la force interne et l'utilité secrète de l'ouvrage. Prenez ainsi l'un des articles cités dans le cours et suivez ces renvois dans la version numérique de l'Encyclopédie pour comprendre la suite immédiate du cours.

Les renvois montrent le travail infini d'unification de la science, dans son horizontalité : la hiérarchie des termes (y compris animal/homme) compte moins que les passages multiples et insensibles.

Ils permettent aussi des combinaisons inventives, des hypothèses dues à la rencontre aléatoire d'éléments divers, chaque encyclopédiste renvoyant à des articles qui ne sont pas soumis à ses propres principes méthodologiques, ni même à ses connaissances de spécialiste. "il vaut mieux risquer des conjonctures inutiles que d'en laisser perdre d'utiles".

Ainsi les éléments multiples et non principiels qui composent une idée se constituent progressivement : "Nous avons vu, à mesure que nous travaillions, la matière s'étendre, la nomenclature s'obscurcir, des substances ramenées sous une multitude d'objets différents, les instruments, les machines, les manœuvres, se multiplier sans mesure, et les détours nombreux d'un labyrinthe inextricable se compliquer de plus en plus".

Cette complication ne se résout pas par analyse. Elle implique une multiplicité infinie, labyrinthique, de chemins entre les termes, qui est au plus proche de la complexité de l'univers, lequel nous « offre des êtres infinis et sans nombre, et presque aucune division fixe et déterminée ».

Cette « monstruosité » de l'Encyclopédie la rapproche des arts et des productions naturelles : "vous comparerez l'ouvrage entier au monstre de *l'Art poétique* ou même à qqch de plus hideux"... mais le monstre est justement ce qui *montre* la richesse productrice de la nature, « inventeur sans nom ».

A l'horizon, l'*Encyclopédie* vise un unique article qui unirait toutes les sciences, celui qui n'a pu être écrit.

Réellement, chaque article contient déjà virtuellement tous les autres : « Un seul article raisonné sur un objet particulier de Science ou d'Art, renferme plus de substance que toutes les divisions & subdivisions qu'on peut faire des termes généraux. »

Mais quel que soit l'objet dont on traite, il faut exposer le genre auquel il appartient ; sa différence spécifique, ou la qualité qui le distingue, s'il y en a une ; ou plutôt l'assemblage de celles qui le constituent, (car il résulte de cet assemblage une différence nécessaire, sans quoi deux ou plusieurs êtres physiques étant absolument les mêmes au jugement de tous nos sens, nous ne les distinguerions pas) ; ses causes, quand on les connoît ; ce qu'on sait de ses effets ; ses qualités actives & passives ; son objet ; sa fin ; ses usages ; les singularités qu'on y remarque ; sa génération ; son accroissement ; ses vicissitudes ; ses dimensions ; son dépérissement, &c. d'où il s'ensuit qu'un même objet considéré sous tant de faces doit souvent appartenir à plusieurs sciences, & qu'un mot pris sous une seule acception fournira plusieurs articles différents. S'il s'agit, par exemple, de quelque substance minérale, c'est communément le grammairien ou le naturaliste qui s'en empare le premier ; il la transmet au physicien ; celui-ci au chimiste ; le chimiste au pharmacien ; le pharmacien au médecin, au cuisinier, au peintre, au teinturier, &c.

Les renvois font alors que chaque article contient virtuellement tous les autres : au sens où un lecteur qui lirait toute l'encyclopédie en suivant à chaque fois un renvoi finirait par la lire en entier.

Mais aussi, le nombre de chemins possibles d'un renvoi à l'autre est quasi-infini, si bien que l'ordre apparent de l'*Encyclopédie*, qui est alphabétique, dissimule une quasi-infinité d'organisations virtuelles du monde. C'est ainsi que l'*Encyclopédie* contient un monde dans un « petit espace » : un monde leibnizien, où chaque article serait comme une substance individuelle, une monade, réfléchissant toutes les autres et donc l'intégralité du monde, et où les relations et combinaisons seraient infiniment plus nombreuses que les monades.

L'infinité sous-jacente de l'Encyclopédie réalise ainsi d'une manière sous-jacente et implicite le lien entre le savoir humain fini et le savoir infini de Dieu.

b. Les sciences multiples de l'encyclopédie

- Un premier bloc ou une première famille réunit les articles traitant de mathématique ou de mécanique.

Les encyclopédistes sont de tendances diverses, si bien que dans l'ouvrage le newtonisme se confronte à la théologie rationnelle ou à la métaphysique déiste.

Exemple d'article newtonien :

FORCE D'INERTIE, est la propriété qui est commune à tous les corps de rester dans leur état, soit de repos ou de mouvement, à-moins que quelque cause étrangère ne les en fasse changer.

Les corps ne manifestent cette *force*, que lorsqu'on veut changer leur état ; & on lui donne alors le nom de *résistance* ou d'*action*, suivant l'aspect sous lequel on la considère. On l'appelle *résistance*, lorsqu'on veut parler de l'effort qu'un corps fait contre ce qui tend à changer son état ; & on la nomme *action*, lorsqu'on veut exprimer l'effort que le même corps fait pour changer l'état de l'obstacle qui lui résiste. Voyez **ACTION, COSMOLOGIE**, & la suite de cet article.

- la chimie (pré-lavoisienne) est à la circonférence de ce bloc, tandis que certains phénomènes encore mal expliqués sont à sa marge. Il en va ainsi de l'électricité, phénomène constaté, stocké (bouteille de Leyde) mais qui reste une curiosité, dont on ne comprend pas ni le fonctionnement ni l'utilité. C'était un phénomène de foire et de distraction parvenu jusqu'à la cour du Roi : on faisait partir deux fils en tension d'une bouteille de Leyde (ancêtre de la pile) et tout le monde formait un cercle en se tenant la main avec les personnes qui tenaient les deux fils ; quand le cercle était formé, les convives recevaient une décharge. Cf. à nouveau l'article « découverte » :

La *découverte* de la commotion électrique (voyez **COUP FOUDROYANT**) est une *découverte* très-curieuse, mais qui a été faite aussi comme par hasard, qui par conséquent n'a pas demandé de grands efforts, & qui d'un autre côté n'a pas été jusqu'à présent fort utile.

On peut aussi parcourir l'article [électricité](#)

- Un autre bloc est formé par les sciences de la vie.

On retrouve alors dans *l'Encyclopédie* le conflit virulent au XVIIIe siècle entre les tenants du mécanisme cartésien (Faculté de médecine Descartes à Paris) et les vitalistes de l'École de Montpellier (la faculté de médecine de Montpellier est toujours aussi connue et le conflit avec Paris, dans la lignée mécanistes/vitalistes, n'a pas disparu). Nous retrouverons ce débat quand nous parlerons des sciences de la vie.

Les deux écoles utilisent le terme de « machine » pour l'organisme ; pour les mécanistes, le corps est une machine très complexe, conçue par Dieu, qu'on ne peut entièrement connaître, mais que l'on peut réparer en changeant une pièce (broche) ou en la consolidant. Pour les vitalistes, l'organisme tend de lui-même à se maintenir en vie et à guérir, et la médecine doit seulement favoriser cette « force vitale » ou « faculté vitale ».

L'article « faculté vitale » donne une bonne idée de ce conflit, vu dans une perspective vitaliste :

« FACULTE VITALE. C'est une certaine force qui, dès le premier instant de notre existence, met en jeu nos organes vitaux, & en entretient les mouvements pendant toute la vie. On dira sans-doute que Dieu, dont l'intelligence surpasse infiniment celle de tous les Machinistes, & dont le pouvoir égare l'intelligence, n'a pas manqué de mettre dans le corps humain quelque chose d'équivalent au poids & au ressort dont on se sert pour faire aller les machines artificielles ; en un mot, une force motrice matérielle, capable d'entretenir les mouvements spontanés de nos organes ; une cause mécanique qui est continuellement renouvelée par la nourriture que nous prenons chaque jour. Mais sans ramener ici une foule de difficultés qu'entraîne cette supposition, la réflexion suivante suffit pour la détruire. Dans les pendules & les montres, la force qui les fait mouvoir, est uniforme & proportionnée aux résistances qu'elle doit vaincre : elle ne s'accélère jamais d'elle-même ; & si par quelque cause que ce soit, elle vient à s'affaiblir, ou si les résistances augmentent, le mouvement de ces machines cesse entièrement, à moins que l'ouvrier n'y mette la main pour augmenter la force motrice, ou pour diminuer les résistances. Il en seroit donc de même dans le corps humain, si les mouvements vitaux n'étoient qu'une suite de la disposition mécanique des organes : ces mouvements, loin de s'accroître jusqu'à un certain point par des obstacles qui leur sont opposés, comme il n'arrive que trop souvent, se ralentiraient & cesseroient bientôt entièrement, à moins que Dieu ne remît presque à tout moment la main à son ouvrage ; ce qu'il seroit ridicule de penser. On a coutume de faire quelques autres suppositions en faveur du mécanisme ; comme elles ne sont pas mieux fondées, il est inutile de les rapporter. »

On doit alors s'incliner devant la perfection du corps vivant :

OUVRAGES *de l'art & de la nature*, (*Science micr.*) il ne seroit peut-être pas inutile de comparer quelques-uns des ouvrages les plus fins & les plus exquis de nos arts, avec les productions de la nature ; une telle comparaison ne peut aboutir qu'à humilier l'orgueil de l'homme, & en même tems elle peut servir à perfectionner en quelque manière les idées imparfaites qu'il a du créateur.

En examinant au microscope le tranchant d'un rasoir fort fin, il paroît aussi épais que le dos d'un gros couteau ; il paroît raboteux, inégal, plein d'entaillures & de sillons, & si éloigné d'être bien affilé, qu'un instrument aussi émoussé que celui-là paroît n'être pas même bon à fendre du bois.

Une aiguille excessivement petite étant aussi examinée, sa pointe paroît comme si elle avoit plus d'un quart de pouce de largeur ; elle n'est pas ronde ni plate, mais irrégulière & inégale, & sa surface, quoiqu'extrêmement droite & polie à la vue simple, paroît pleine d'âpretés, de trous & de sillons ; en un mot, elle ressemble à une barre de fer qui sort de la forge.

Mais l'aiguillon d'une abeille vu par le même instrument, paroît de tous les côtés d'un poli parfait, & d'une beauté surprenante, sans la moindre fente, tache ou inégalité, & terminé par une pointe trop fine pour être distinguée ; encore n'est-ce que l'étui ou le fourreau qui contient d'autres instruments beaucoup plus exquis.

Pour mieux comprendre, lire cet article sur [le vitalisme de Montpellier](#)

- La science de la vie est l'anatomie liée à la médecine, mais aussi l'étude des espèces, qui n'est pas évolutionniste avant Lamarck mais souligne déjà que le vivant constitue une « chaîne » d'êtres solidaires. Cette étude se nomme histoire naturelle :

Le grand nombre de ces cabinets d'*Histoire naturelle* prouve manifestement le goût du public pour cette science ; on ne peut les former que par des recherches pénibles & par une dépense considérable, car le prix des curiosités naturelles est actuellement porté à un très-haut point. Un tel emploi du tems & de l'argent suppose le désir de s'instruire en *Histoire naturelle*, ou au moins de montrer pour cette science un goût qui se soutient par l'exemple & par l'émulation. Dans le siècle dernier & au commencement de notre siècle, il y avoit beaucoup plus de cabinets de médailles qu'à présent ; aujourd'hui on forme des cabinets d'*Histoire naturelle* par préférence aux cabinets de machines de Physique expérimentale. Si ce goût se soutient, peut-être bien des gens aimeront-ils mieux avoir des cabinets d'*Histoire naturelle* que de grandes bibliothèques. Mais tout a ses vicissitudes, & l'empire de la mode s'étend jusques sur les sciences. Le goût pour les sciences abstraites a succédé au goût pour la science des antiquités ; ensuite la Physique expérimentale a été plus cultivée que les sciences abstraites ; à présent l'*Histoire naturelle* occupe plus le public que la Physique expérimentale & que toute autre science. Mais le règne de l'*Histoire naturelle* aura-t-il aussi son terme ? »

- Autre bloc, marquant l'avènement de sciences humaines : celui de la morale, de la politique, des théories du droit naturel. On assiste dans l'*Encyclopédie* à la naissance de l'économie politique, sous l'influence des « physiocrates », dont le grand représentant, Quesnay, est rédacteur de plusieurs articles : « fermiers », « grains » ... L'article économie politique de

Rousseau, refusé, a été publié à part, et c'est un manuscrit préparé *Du Contrat social*

ECONOMIE

Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, & semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois & les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs & siège de l'entendement, de la volonté, & des sens, dont les juges & magistrats sont les organes ; le commerce, l'industrie, & l'agriculture, sont la bouche & l'estomac qui préparent la subsistance commune ; les finances publiques sont le sang qu'une sage *économie*, en faisant les fonctions du cœur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture & la vie ; les citoyens sont le corps & les membres qui font mouvoir, vivre, & travailler la machine, & qu'on ne sauroit blesser en aucune partie, qu'aussi-tôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé.

3. L'encyclopédie hégélienne

a. *Le projet*

Généralement, on aborde plutôt la philosophie de Hegel comme le dernier grand système métaphysique. Cette lecture doit beaucoup à Heidegger. Et il est vrai que ce système, dans ses premières formulations, commence par une « métaphysique », qui ensuite se transforme en « logique ». Cela, pour Heidegger, est particulièrement révélateur : on ne peut pas dire que Hegel ait complètement oublié la question de l'être, puisque justement cette métaphysique qui devient logique commence elle-même par une « doctrine de l'être » ; mais en revanche, ce que l'on peut reprocher à Hegel, c'est d'avoir cru que l'être pouvait se penser *logiquement*, cette logique n'étant jamais que la mise en mouvement des catégories de la métaphysique (être, puis essence, puis concept). Ainsi Hegel est immédiatement au plus proche d'une pensée de l'être – puis la manque, parce qu'il est encore pris dans une conception traditionnelle selon laquelle la philosophie doit être une *science* : or comment la pensée de l'être pourrait-elle se présenter dans la forme de la science, qui, justement, ne *pense* pas ? C'est déjà la question que se pose Hegel quand il aborde dans sa doctrine de l'être la question des mathématiques, mais cette question touche tout son système selon Heidegger.

Mais ce qu'on oublie, c'est que la philosophie hégélienne est tout autant un projet encyclopédique qu'un système métaphysique. Ce n'est pas étonnant. Selon Hegel, tout philosophe est « fils de son temps ». Or le temps de Hegel, c'est celui de la Révolution française (il a alors 19 ans) qui supposait tout le processus des Lumières, lui-même condensé et inscrit dans *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, mais qui a aussi fait s'écrouler cette même encyclopédie : une nouvelle édition venait de porter sur la lettre « D », et comprenait donc un développement sur le droit, si bien que ce volume s'est trouvé subitement caduc en raison de l'écroulement du droit de l'Ancien Régime ; et surtout, toute l'imprimerie française a été mobilisée par la presse politique au moment de la Révolution, si bien qu'il n'était plus possible d'imprimer *l'Encyclopédie*. Dans la période postrévolutionnaire, si les encyclopédies continuent, on se dit qu'elles doivent être bien plus brèves, et plus spécialisées, pour s'adapter à un présent mouvant et instable.

Or l'encyclopédie hégélienne est en quelque sorte spécialisée dans l'Universel : ce n'est pas une encyclopédie « des sciences, des arts et des métiers », mais une *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Il ne s'agit donc pas de traiter de tous les savoirs et de toutes les pratiques, mais bien de ce qu'il y a d'universel dans le savoir, la science ; et il ne s'agit même pas de traiter de toutes les sciences, seulement des sciences philosophiques. Dans les premières tentatives hégéliennes, le poids de la métaphysique est énorme : les « sciences philosophiques » ne sont autres que les éléments d'une science première, qui régit en puissance tout savoir scientifique. Puis Hegel change de perspective : il lui semble que les sciences non philosophiques (telle la physique de Newton) ne sont pas déductibles à partir de l'Universel. Elles ont leur indépendance vis-à-vis du « concept », parce qu'elles dépendent des faits expérimentaux. Hegel admet alors une forme de rupture entre les sciences philosophiques et les autres. Cela est très conforme à une des grandes idées de Hegel : il faut savoir *rendre libre*. De même qu'un Etat libre est celui qui admet qu'il ne faut pas tout régenter (l'Etat moderne laisse ainsi se développer pour lui-même une « société civile » régie par les lois de l'économie, tout en compensant la conséquence inhumaine de ces lois, la production arbitraire de la pauvreté, pour maintenir le lien social) une science philosophique, à l'époque de l'avènement de la liberté (la Révolution) libère les sciences empiriques, qui pourront se développer pour elles-mêmes.

Et justement parce que cette *Encyclopédie des sciences philosophiques* est spécialisée dans l'universel, elle réussit à être brève. Déjà l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert devait « rassembler les connaissances dans le plus petit espace possible ». Mais cet espace avait pris des proportions gigantesques et ingérables (y compris d'un point de vue financier). En revanche, l'encyclopédie hégélienne est une succession de brefs paragraphes, qui même rallongés par des remarques (simples transcriptions des commentaires de chaque paragraphe que Hegel faisait devant ses étudiants) tiennent en un seul livre (c'est encore le cas dans l'édition contemporaine classique de Meiner, et même si dans d'autres éditions actuelles, on a rajouté d'autres notes de cours de Hegel, les additions, le tout tenant alors en trois volumes, y compris dans l'actuelle traduction française). Pourquoi insister sur ce point ? Cf. la phrase de Bolzano, « la science est l'ensemble des livres qui parlent de science ». Ici, les sciences philosophiques sont *le* livre qui en parle. Cela inscrit aussi le projet encyclopédique dans la *matérialité* de l'édition, et on ne peut dissocier un projet scientifique de ses conditions matérielles, ce qu'on appelle aujourd'hui « les conditions matérielles de la recherche ». Celles-ci étaient également un thème constant de la correspondance de Hegel à ses supérieurs hiérarchiques et à ses collègues, quand le philosophe plaidait pour avoir un vrai poste à temps complet à l'Université...

b. La phénoménologie de l'esprit, science des expériences de la conscience

C'est un paradoxe célèbre explicité par Hegel : la science devrait commencer par elle-même, pour être immédiatement *dans* le vrai ; mais elle doit aussi ménager son accès pour ceux qui ne sont pas dans le vrai, c'est-à-dire pour tout le monde ; l'accès de tous à la science est en

effet un impératif contemporain, formulé par les Lumières, le projet encyclopédique, la Révolution française, le projet kantien d'une philosophie « populaire »... et Hegel pense tout autant que les philosophes empreints de préjugés métaphysiques, tout comme ceux qui ont voué corps et âme à la critique kantienne, ont besoin de préliminaires pour entrer dans le domaine du vrai. Tout cela est écrit explicitement dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Et cette dernière est elle-même une introduction au système, qui est en même temps sa première partie, à la fois externe et interne au déploiement encyclopédique du vrai.

Il faut donc parler de cette *Phénoménologie de l'esprit* dans notre optique, celle de la philosophie de la science. Il s'agit donc d'une introduction à la science, qui garantit son accès pour tous. C'est pourquoi elle part de la conscience immédiate, que Hegel nomme « la certitude sensible ».

Nous sommes tous immédiatement dans cette « figure », la certitude sensible, qui consiste simplement à être en contact avec le monde, lequel nous *apparaît* (on voit pourquoi Hegel parle, bien avant Husserl, de phénoménologie) d'une certaine manière : comme une présence d'êtres divers.

Je vois une maison, un arbre, et je me dis « c'est une maison », « c'est un arbre ». Le commencement n'est pas plus compliqué que cela (1)

Mais seulement, si je vois une maison et que je me tourne, maintenant je vois un arbre. « Ici », en face de moi, il n'y a plus la même chose, et ce n'est plus le même « ici ». Ce n'est plus non plus le même maintenant. Donc ce dont j'étais si sûr (« c'est une maison ») est à la fois supprimé et conservé : ce n'est pas devenu faux (je sais que la maison existe toujours, parce que j'ai vu) mais ce n'est pas non plus vrai, puisque ce qui est vrai, c'est que « c'est un arbre ». Cette suppression-conservation est la fameuse *Aufhebung* hégélienne, que l'on peut aussi traduire par « relève » : l'arbre a relevé la maison. Mais il s'est passé quelque chose d'autre : j'ai *expérimenté* le fait que la vérité de mon affirmation ne tenait pas seulement à l'objet que j'avais en face de moi (l'arbre, la maison), mais bien plutôt à moi : c'est une maison ou c'est un arbre selon ce que je *visé*, donc tout dépend de ma visée (même terme que chez Husserl : *Meinung*, qui signifie à la fois viser, opiner, et vouloir-dire). Tout dépend de mon opinion, de ce que je veux dire... c'est le moment subjectif de la certitude sensible, ou ma certitude, c'est moi. Je pourrai alors me perdre dans le relativisme, me dire que chacun a son opinion, que la vérité n'existe pas... (2)

Mais seulement *tout le monde peut dire Je*. Autrement dit il est déjà inscrit dans ce moment subjectif de la certitude sensible que le « je » n'est pas seul, il n'y a même de relativisme des opinions que s'il y a plusieurs sujets capables de dire « je ». *J'expérimente* alors qu'il y a un fond de subjectivité commune, de subjectivité universelle, dans le simple fait de dire « Je » ou d'être un « je », un « moi ». Et je me suis élevé mine de rien à l'universalité du savoir, qui se trouve *immédiatement* dans le langage, et dès que l'on dit quelque chose : même la simple phrase « c'est un arbre » est en ce sens une vérité scientifique, qui a un sens universel, qui est

le début d'une botanique. Ce n'est pas qu'une opinion. C'est déjà une vérité d'entendement.
(3)

Nous venons de donner le premier exemple d'un mouvement *dialectique*. J'ai une certitude (1), celle-ci vacille et elle se réfléchit (2) et devient une pensée universelle de l'expérience (3). C'est le mouvement que vous avez intériorisé pour faire vos dissertations en trois parties... selon le modèle de l'exercice ramené en France par Victor Cousin, enthousiasmé par Hegel au point qu'il lui écrit : « je ne demande grâce que pour la France ; Hegel, dites-moi la vérité, puis je passerai à mon pays ce qu'il en pourra comprendre ». En même temps, la « certitude sensible » nous a montré ce qu'était la phénoménologie : « une science des expériences de la conscience », laquelle voit apparaître un objet, se rend compte que c'est elle qui l'objective, et qui l'élève à une vérité à la fois subjective et objective, bref, spirituelle. L'esprit, c'est donc l'ensemble de ces vérités expérimentées, et à la fois subjectives et objectives. La « certitude sensible » forme ainsi une unité dialectique, qui se nomme une « figure phénoménologique », ou justement une « expérience de la conscience ». A la fin, on a un nouvel objet, « l'arbre » comme objet de la botanique, ou « la maison » comme objet de l'architecture... bref, on est prêt à passer à une nouvelle figure, celle de l'entendement : celle de la conscience qui ne fait pas qu'opiner, viser, ou vouloir dire, mais qui *conçoit* ce qu'elle *perçoit*. Percevoir (en allemand : *Wahr-nehmen*, tenir-pour-vrai) n'est pas seulement viser (*meinen*), c'est entendre, comprendre, et de fait dès que nous sommes dans l'expérience nous faisons déjà une expérience, nous progressons dans la connaissance. Descartes le montrait avec son fameux morceau de cire, qui quand on le chauffe change de qualités sensibles, et dont l'identité implique donc une « inspection de l'entendement » ; c'était déjà la même dialectique. Et tout autant : alors que Kant distingue sensibilité et entendement, on est passé dialectiquement de l'une à l'autre : le système de la science a déjà dépassé le système critique : la logique de l'expérience, qui se déroule « derrière le dos » de la conscience dit Hegel, a supprimé-conservé la psychologie transcendantale. Enfin : nous venons de voir un des grands textes sur la certitude, qui dans son mouvement dialectique, précisément au moment (2), *expérimente* un doute qui est aussi de l'ordre du désespoir. La conscience s'en « relève » ; à comparer avec l'appui de la conscience sur des certitudes qui ne peuvent pas être remises en doute et qui en même temps ne sont pas de l'ordre du vrai dans *De la Certitude* de Wittgenstein – ouvrage qui tourne autour de phrases qui sont bien de l'ordre de la certitude sensible : « je vois mes mains », « je dis que ce sont mes mains », etc.

La *Phénoménologie* se déploie ainsi en quantité de figures, bien plus que Hegel n'en avait prévu au départ, parce que la conscience n'est pas seulement contemplative (théorique) mais expérimente tout, jusqu'au monde des consciences collectives et pratiques, donc tout *l'esprit*, se souvenant même (*Erinnern* : se souvenir et intérioriser) de son passé collectif, de la tragédie grecque au monde contemporain en passant par les Lumières... Son aboutissement, c'est le savoir absolu : la conscience ne sait alors « tout », mais cela veut simplement dire que virtuellement tout ce qu'elle a appris et intériorisé au fil de ses expériences théoriques et pratiques est impliqué dans la simple visée sensible du monde. Ou pour dire les choses

autrement, que notre relation au monde implique toute la culture, toute l'histoire, même dans la vue d'un arbre (on sait qu'il est l'objet de toute une histoire et une actualité de la botanique, mais si on n'est pas spécialiste, et puis il s'agit de tel arbre dans tel forêt préservée par l'homme ou tel cour d'immeuble) ou d'une maison (c'est encore plus évident). Cela veut dire aussi que la conscience est assez cultivée ou assez *expérimentée* pour saisir aussi le fond universel de son expérience, et même de la manière la plus abstraite : « C'est un arbre », cela veut dire aussi « C'est », donc *il y a de l'être* : une pensée de l'être est incluse dans la simple vue de chaque objet. La conscience est assez cultivée pour accéder à une *pensée de l'être*, une pensée *logique* qui fera aussi que la logique des expériences de la conscience ne se déroulera plus derrière son dos, mais vraiment consciemment, donc comme *pensée*.

c. *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*

La Phénoménologie a donc introduit à une pensée de l'être, et même une doctrine ou une théorie (deux manières de traduire *Lehre*) de l'être ; cette théorie de l'être est elle-même le premier moment d'une « métaphysique » devenu logique, donc d'une *science de la logique* qui en comporte deux autres : théorie de l'essence et théorie du concept. Et toute la science de la logique est le premier moment de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*.

- *La science de la logique*

Attardons un peu sur la théorie de l'être. « L'être » n'est qu'un article parmi d'autres de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert ([voici le lien](#)) rapporté à la rubrique « métaphysique » et assorti de certains renvois (à « différentiel », « infini », « individu », « abstraction »...). Hegel entend bien tout remettre dans l'ordre, un ordre qui n'est ni celui de l'arbre de la connaissance, ni celui des renvois, ni celui de l'alphabet : un ordre logique et donc dialectique.

La pensée immédiate de l'être est aussi immédiate que la conscience de l'arbre ou de la maison, seulement, si l'arbre « est », si la maison « est », l'être est bien l'être de tout ce qui est, sans s'identifier à aucun étant singulier. Penser l'être, c'est alors tout penser ; seulement, ce tout est aussi bien vide : l'être n'a qu'un sens vide (il est *sinnlos*). Essayez de penser l'être : vous ne penserez à rien de précis, et à vrai dire à rien. Autrement dit, penser l'être (1), c'est ne rien penser, ou même la pensée de l'être c'est la pensée du néant (2). Et voilà, on est déjà dans la dialectique : ce n'est pas un arbre qui disparaît au profit d'une maison (on est alors passé d'un étant à l'autre, on est resté dans une pensée naïve de l'être, comme s'il n'y avait que lui), c'est l'être qui disparaît au profit du seul néant. Mais tout de même, il y a un troisième moment : le passage lui-même. Car si l'être passe ainsi dans le néant, cela veut dire logiquement que l'être *devient* quelque chose (même si à vrai dire, il ne devient « rien »). Mais le néant, ce vide, est le sens vide de l'être : il est la même chose que lui ; donc le néant passe aussi dans l'être, il devient quelque chose (et pas n'importe quoi : l'être lui-même). Bref, la pensée de l'être puis du néant est *devenue* une pensée du *devenir* (3).

L'être devient : il passe dans le néant, et c'est la logique même de la disparition ; mais le néant aussi devient : il passe dans l'être, c'est la logique de l'apparition (la logique qui se trouvait «

derrière le dos » de la phénoménologie, la logique phénoménologique elle-même). L'être est donc devenu ce qui ne cesse de devenir, d'apparaître et de disparaître, donc *l'être-là*, ou l'étant : un être qui est vraiment pris dans la logique du devenir, qui le dissémine dans le temps et dans l'espace. C'est selon cette logique que tout ce qui apparaît est voué à disparaître, quitte à ce qu'autres êtres apparaissent. Donc cette logique est aussi celle de l'éclatement de l'être : il n'y a qu'un être, mais une multiplicité d'être-là extérieurs les uns aux autres.

Et cette extériorité de l'être perdue dans sa multiplicité, c'est d'abord la simple apparition d'une quantité d'êtres. Dès que l'on pense l'un, on pense la pluralité : « c'est un arbre », non « c'est une maison », il y a plein d'étants finalement ; ou aussi « c'est un Etat souverain », mais il n'y en a pas qu'un, il y a toujours une quantité d' Etats qui se disent en même temps souverains, et qui font la guerre pour savoir qui est vraiment souverain ; Trump, aussi amoureux de la dialectique hégélienne de Cousin que Hegel, avait ainsi fait sa première apparition à l'ONU en expliquant qu'il était tout à fait logique qu'il défendît les intérêts des Etats-Unis au détriment du reste du monde, puisque tout chef d'Etat faisait pareil. Mais il ne suffit pas de prendre des exemples hors de la logique : car la simple logique, c'est que l'être se présente comme quantité : autrement dit la pensée de l'être devient mathématique.

On notera donc que pour Hegel la logique n'est pas immédiatement mathématique : elle le *devient*. Il faut une pensée immédiate de l'être, une pensée qualitative, pour accéder à la logique de la quantité, pour en sortir également. Si on croit que la logique commence par les mathématiques, on manque la genèse qualitative du nombre dans l'être, et on ne sortira pas des mathématiques, on ne pensera jamais autre chose, et jamais le monde concret. Les mathématiques, c'est à vrai dire le moment de doute et de désespoir de la pensée : elle ne pense l'être qu'en permanence à l'extérieur de lui-même, dispersé en une multiplicité discrète d'unités ; la pensée est donc aussi entièrement à l'extérieur d'elle-même. Elle s'efforce de ne pas penser pour calculer. Les mathématiques, c'est vraiment cruel et désespérant pour la pensée, mais il faut en passer par là.

Parce que même les mathématiques sont prises dans un devenir : on ne peut en effet penser des unités discrètes sans penser la continuité qui fait qu'elles sont toutes des unités, donc sans penser la continuité qualitative de l'être. La pensée mathématique se torture donc l'esprit à penser la continuité quantitativement, d'où le calcul infinitésimal, reposant sur les plus petites différences possibles entre deux unités discrètes. La torture prend fin dans la mesure où la pensée vise la qualité comme au-delà de la quantité : comme l'essence qui à chaque fois se distingue de chaque être discret (séparé), comme l'essentiel qu'il faut chercher sous l'apparent.

On est passé au deuxième moment de la logique, la logique de l'essence : c'est le stade où la pensée met tout être en relation avec sa version réfléchie, comme si elle voyait double : pas d'apparence sans essence ; donc aussi pas d'unité sans différence, pas d'étant sans fondement, pas d'apparition sans quelque chose qui existe, pas d'effet sans cause... la logique de l'essence est donc celle de toutes les sciences *a priori* « de la nature », et avant tout de la physique pure.

Elles semblent être quantitatives, mais si elles diffèrent des mathématiques, c'est bien qu'elles sont foncièrement qualitatives : la relation fond-fondé, existence-apparition, cause-effet, ce n'est pas une relation quantitative du type $1 + 1$: une cause et son effet, ça ne fait pas simplement 2. Bref, la logique de l'essence est bien celle de la *différence*, et de la suppression-conservation de la quantité dans la qualité.

Marx a pris soigneusement des notes sur la logique de Hegel. Et il donne une bonne idée de ce que peut vouloir dire utiliser ses notes de lecture d'une manière inventive : quand il découvre, plus tard, que l'économie n'est pas qu'une question de chiffres ; que quand les machines font baisser le coût du travail, augmentent la productivité, mais deviennent elles-mêmes de plus en plus chères, quand elles font baisser les profits, si bien qu'il faut comprimer les salaires et, même pour le capitaliste, se serrer la ceinture et s'appauvrir, bref, quand rien ne va dans les chiffres de l'économie, alors, on passe brusquement de la quantité à la qualité, et voici que la majorité quantitative des pauvres demandent d'un coup un changement radical de la qualité de leur vie : on passe de l'économie à la politique, de la comptabilité à la révolution. La seule (!?) erreur de Marx : n'avoir pu prévoir (qui l'aurait pu ?) que la production elle-même mécanique des machines allaient permettre une productivité maximale à un coût faible, donc de faibles investissements, donc des profits énormes s'accordant d'un côté avec la spéculation sur ces profits, de l'autre au maintien au plus bas des salaires : informatique, places financières et travailleurs au rabais... Marx ne pouvait pas prévoir aujourd'hui.

Revenons à l'essentiel donc à la logique de l'essence. La pensée prend du temps à s'apercevoir que fond et fondé, existence et apparence, cause et effet, *sont en fait la même chose* : elle a cherché l'essence de chaque être qui apparaît, mais l'essence ou l'apparence de l'être, c'est pareil ! L'essence apparaît, c'est tout (le lien entre logique et phénoménologie se renforce). Et l'être enrichit de toutes les déterminations de la logique de l'essence, c'est le concept.

Au passage, comme ces déterminations mettaient dialectiquement en ordre les catégories de l'entendement dans l'analytique transcendantale de Kant, ces catégories sont enfin déduites logiquement, et dépassées logiquement vers une dialectique qui ne sera pas simplement le dialogue stérile entre différentes positions de la raison (Kant nommait bien dialectique transcendantale l'effort de la raison, comme faculté des idées). La théorie du concept, c'est la pensée de l'être en tant qu'il est maintenant conçu, et la raison s'élève donc au-dessus de l'apparence (y compris de l'illusion transcendantale) ; autrement dit le concept de l'être, c'est l'*idée* : pas « seulement une idée » qui différerait de la réalité comme chez Kant, mais bien l'idée du réel. La « logique du concept » se déploie ainsi du concept abstrait (l'être) au jugement qui le différencie en deux concepts (différence de l'essence) jusqu'à ce qu'il s'avère que le vrai jugement différencie bien plutôt le concept et son objet, différenciation interne qui fait que le concept n'a fait que se différencier de lui-même : et c'est cela une idée. Non une idée séparée du réel, mais une idée qui se différencie d'elle-même logiquement, produisant ses déterminations dans un devenir qui est aussi est en même temps le devenir de l'être : « l'Idée est le vrai en et pour soi, l'unité absolue du concept et de l'objectivité ».

Bref, l'idée c'est l'être : on a accompli un premier cercle encyclopédique, celui de la logique, et on revient au point de départ. Mais aussi bien, l'idée c'est le dynamisme logique de l'être se différenciant de lui-même. C'est ainsi que l'idée, aboutissement de la pensée de l'être, se différencie d'elle-même, en libérant l'être hors d'elle-même. Et cet être maintenant extérieur à l'idée, c'est la nature : « dans l'absolue vérité d'elle-même, [elle] se résout à laisser librement aller hors d'elle-même le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'idée immédiate, comme son reflet, comme *nature* ».

- *La philosophie de la nature*

En libérant l'être, l'idée conclut la logique en la faisant basculer dans le deuxième moment de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la philosophie de la nature.

On parlait beaucoup de « philosophie de la nature » à l'époque de Hegel : c'est le romantisme qui s'était centré sur ce projet. Il s'agissait de retrouver, après Galilée qui avait réduit la physique et la nature au langage mathématique, après un XVIII^e siècle à la fois très newtonien et très politique quitte à confondre physique et politique (à expliquer la société en termes de forces attractives et répulsives), d'articuler correctement *science* moderne et *esprit* moderne. Bref, le romantisme, conscient du danger d'une naturalisation de l'esprit, qui transformerait toute activité humaine en phénomène physique (c'est le même naturalisme que celui que condamne Husserl) a pris la voie d'une spiritualisation de la nature. On le lui a beaucoup reproché, et encore aujourd'hui les sciences sont « anti-romantiques », ils veulent qu'on s'en tienne à une nature, à un cerveau, à des phénomènes humains, matériels et chiffrables. Et pourtant, on redécouvre aujourd'hui, en plein âge de la technoscience, la nécessité d'une éthique des sciences et d'une écologie qui implique une spiritualisation de la nature. Tout Bergson (et son renouveau actuel) repose sur la reprise de cette discussion.

Rajoutons que Hegel n'est pas romantique : pour lui, la nature est bien l'*extériorité* de l'idée. « La nature s'est produite comme l'idée dans la forme de l'être autre ». Elle est bien donc aussi sans idée et sans esprit. Il faut tout un parcours, celui de la philosophie de la nature, pour qu'elle redevienne spirituelle. Hegel s'oppose à « l'immédiateté » naïve du romantisme qui veut voir de l'esprit dans tout phénomène physique. Il faut accepter de penser ce qui est rebelle à la pensée, il faut accepter de passer vraiment par le dehors, la nature sera donc avant tout mathématique.

Tout commence donc par l'extension dans l'espace de l'idée (la nature comme êtres extérieurs au plan géométrique, mais en même temps êtres géométrisables). Mais de même que la quantité était passé dans la qualité, l'espace s'intensifie dans le temps, qui n'est pas en lui-même quantifiable sans référence à l'espace (Bergson s'en souviendra !). C'est ainsi que l'espace-temps abstrait éclate en êtres divers (comme l'être dans la multiplicité de l'être-là) régit par des lois stables, celles de la physique. Mais la physique a les mêmes déboires que les mathématiques du continu ou que la logique de l'essence : elle différencie force et effet de la force, cause et effet, loi et phénomènes, sans se rendre compte qu'elle différencie ce qui est foncièrement la même chose : un être qualitatif, qui contient en lui-même une force de

différenciation. Et cet être comme tel, qui échappe à la physique, c'est l'être vivant, l'organisme se différenciant de lui-même (on est passé de la dialectique du jugement déterminant au jugement réfléchissant). Il y a donc bien une « physique organique », mais c'est une physique contradictoire, à la recherche d'un objet, la vie, qui en sait plus qu'elle et en fait plus qu'elle : qui s'organise tout seul, maintient son unité à travers ses différents organes, vit pour lui-même. Cet organisme vivant a aussi un rapport conflictuel avec la nature elle-même : il vit en l'assimilant, donc en la détruisant, en « l'idéalisant » dit Hegel. Celui-ci dit ailleurs qu'il n'est pas difficile d'être idéaliste, il suffit de regarder manger un animal : la matière disparaît au profit de la vie. Autrement dit, une subjectivité non-naturelle émerge à travers l'animal. Il ne reste alors plus à cette subjectivité qu'à se déployer comme telle : et on passe au troisième moment de l'Encyclopédie, la philosophie de l'esprit : « l'esprit est *devenu* en tant que vérité de la nature ».

- *La philosophie de l'esprit*

Bref, l'idée qui s'était extériorisée dans la nature s'est assez intériorisée dans la nature pour ressurgir comme idée, mais une idée concrète, c'est-à-dire supprimant en même temps qu'elle le conserve son être naturel. L'esprit est toujours une seconde nature qui implique la première : pas d'âme sans corps, de culture sans nature.

Cet esprit est d'abord subjectif : c'est-à-dire qu'il est sa propre émergence à partir de la nature, comme âme : l'âme, ce n'est d'abord rien d'autre que la « forme du corps » (Aristote), ce qui maintient une unité particulière l'organisme vivant (ou l'organisme vivant se maintenant en une forme particulière). L'âme spiritualise ainsi la vie du corps, qui n'est pas seulement un ensemble d'organes, mais qui implique une sensibilité aux choses du monde, des affects, un sentiment de soi, des habitudes... jusqu'à ce que cette spiritualisation qui écarte le corps du corps devienne la reconnaissance de cet écart, c'est-à-dire sa *conscience*. C'est le stade de l'humain (attention, pour Hegel, on n'est pas ici dans une évolution chronologique de l'animal à l'homme, mais d'une progression dialectique... mais l'évolutionnisme n'est pas loin). Cette conscience vise les choses à l'extérieur d'elle-même, c'est un arbre, c'est une maison... jusqu'au moment où elle devient conscience de soi. Voilà comment la phénoménologie est incluse dans la philosophie de l'esprit, avant une « psychologie de l'esprit » qui étudie l'intériorisation de l'intuition dans la mémoire puis le langage. Cet esprit est aussi pratique, comme voulait l'être l'animal, mais consciemment : il affirme progressivement sa liberté dans ses actions dans et sûr la nature. Et bien sûr (comme tout être-là) il n'est pas seul : s'il est conscient, s'il a un langage, s'il agit et s'il pense, c'est en fait qu'une multiplicité d'esprits individuels se reconnaissent comme conscients (cf. la fameuse dialectique du maître et de l'esclave dans la phénoménologie), parlent ensemble, agissent ensemble, produisent ensemble, transforment le monde naturel en le spiritualisant. On est ainsi passé de l'esprit subjectif, qui idéalise la nature, à un esprit objectif, qui transforme le monde, qui est un monde collectif et culturel.

L'esprit objectif est le moment politique de l'encyclopédie hégélienne : pour vivre ensemble, les hommes conscients se donnent un droit abstrait, mais restent des consciences individuelles

auto législatrices (des êtres moraux), et c'est ainsi qu'ils œuvrent ensemble, constitue cette œuvre qu'est la « vie éthique ». Celle-ci a son moment le plus immédiat dans la famille, comme entité à la fois naturelle et juridique. La famille éclate (comme l'être) en individus divers et autonome, et c'est là le propre du moment de la « société civile », où une quantité d'individus poursuivent leur intérêt individuel tout en étant soumis aux lois quasi naturelles de l'économie. Cette société ne tiendrait pas si cette diversité n'était pas reprise dans une unité, l'Etat. L'Etat unifie donc la société tout comme l'idée unifiait les déterminations logiques, ou comme l'organisme unifiait ses organes. C'est l'idée radicalement extérieure à elle-même (comme nature), mais comme présente dans son monde, le monde de l'esprit.

Seulement l'esprit émerge aussi en lui-même de ce monde objectif, tout comme il devait émerger de la nature. Mais ce n'est plus cette fois-ci comme subjectivité abstraite : c'est comme subjectivité absolue d'un esprit absolu, qui unifie logique, nature et esprit, qui est l'idée la plus concrète qui soit. Celui-ci se différencie en trois moments : l'art comme intuition immédiate de l'esprit par lui-même, sous la forme d'une œuvre issue de la nature (la sculpture fait un corps humain avec du marbre, la peinture un paysage avec des pigments naturels, etc.) ; la religion comme séparation de l'esprit vis-à-vis de la nature (dieu n'est pas la nature, il l'a créé) ; et la philosophie comme dépassement de la religion et de l'art, comme compréhension de l'esprit absolu, et même de l'esprit tout entier en tant que lui-même unifiait la nature, cette extériorisation de l'idée. Bref, la philosophie, c'est la science comme saisie dans le concept du déploiement encyclopédique de l'idée en un cercle de cercles (logique, nature, esprit). Cette philosophie, comme l'art ou la religion, émerge toujours d'un esprit objectif particulier, autrement dit de la politique. Mais elle dépasse tous ces moments intérieurs tout en les libérant, en les laissant être pour eux-mêmes. Car pour sa part, elle ne vise qu'à les penser abstraitement, elle vise à penser l'être dans toute sa généralité et toute son abstraction.

Quitte à ce que cette pensée de l'être soit une pensée vide, qui implique une pensée du néant, de l'être là paraissant et disparaissant, de l'essence, de l'idée, de la nature, de l'esprit subjectif, de la politique, de l'esprit absolu comme art, religion et philosophie. Bref, dans la science philosophique, l'esprit se parcourt infiniment lui-même, comme aboutissement et source de tout ce qui est, comme cercle de cercles encyclopédiques, comme encyclopédie des sciences philosophiques.

Ce déploiement logique de l'encyclopédie trouve son développement interne dans un développement historique. A vrai dire, seul l'esprit objectif a en tant que tel une histoire : celle des Etats allant vers la libération... de la liberté elle-même, et articulant de mieux en mieux liberté individuelle et liberté collective. A chaque fois, dans chaque Etat, l'art, la religion, la philosophie, sont l'effort commun (spirituel) pour dépasser en même temps la politique et l'histoire, pour saisir la vérité atemporelle de l'esprit. La religion spiritualise immédiatement la politique sous forme d'êtres divins ; l'art cherche la forme intuitive correspondant à cette spiritualisation. La philosophie, qui vient tard, après le développement complet d'une forme de politique, d'art et de religion, élève à chaque fois toute la réalité dans la forme de la logique

et du concept. La philosophie hégélienne parcourt l'intégralité du savoir encyclopédique et historique, elle *conclut* d'une manière atemporelle le devenir de l'esprit.

Du moins c'est ce que pense Hegel. Marx, par exemple, pensera qu'il y a quelque chose à rajouter... quitte à dépasser la philosophie elle-même, au profit de la science de l'économie (empreinte de philosophie, de logique dialectique).

Retenons :

- Un nouvel ordre encyclopédique
- Le parcours des « sciences philosophiques », « libérant » les sciences empiriques : Même les aspects les plus concrets de l'encyclopédie sont au niveau des sciences philosophiques, qui se distinguent à chaque fois des sciences empiriques (la philosophie du droit ne traite pas des systèmes de droits positifs, l'esthétique comme philosophie de l'art saisie à chaque fois dans les œuvres l'idée de l'œuvre, etc.)
- Le nombre de thématiques traitées : l'accès à la science, le commencement de la science, sa fondation dans la logique, la relation entre logique et mathématiques, la relation constante entre quantité et qualité, la relation de la logique et des mathématiques à la nature, le débat entre philosophie de la nature et physique matérialiste, l'articulation entre pensée de l'inerte et pensée de la vie, l'émergence de sciences de l'esprit, nom allemand des sciences de l'homme. Et parmi elles, le privilège donné à l'histoire ; enfin, la différence entre philosophie de l'histoire et encyclopédie.
- Et le projet politique de l'Encyclopédie ? Il n'est pas oublié : si Hegel distingue le philosophe de l'homme d'action (« rien de grand ne se *fait* sans passion », citation hégélienne qui a atteint la dignité suprême en s'imprimant sur des T shirts ; mais il est encore plus important de penser sans passion, par concepts), la philosophie du droit pense un Etat rationnel que l'Etat prussien ne réalise pas, et doit réaliser...

3. Le positivisme comme projet encyclopédique

Voir le passage du II,D,2 sur le positivisme et la loi des trois états

- *hiérarchie et irréductibilité des sciences :*

Comte considère la division des sciences comme un fait, pratique et institutionnel. La spécialisation est la preuve de l'incorporation des sciences dans la sociabilité moderne. Ainsi est assurée l'« influence vivifiante de la séparation des recherches », la « division des travaux intellectuels ». Il s'agit cependant d'éviter toute dispersion, d'où l'utilité théorique de la philosophie positive.

Celle-ci « fait de l'étude des généralités scientifiques une spécialité de plus ». Le philosophe essaie de trouver les relations entre sciences, leur hiérarchie, leurs principes communs. Pour autant, cette systématisation doit renoncer à l'« irrationnelle poursuite d'une vaine unité

scientifique » propre à l'état métaphysique, ou encore aux « entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique ». Il s'agirait là d'une « systématisation vicieuse ».

Il s'agit donc en fait de coordonner plus que de systématiser ; ou d'« harmoniser » les sciences entre elles et avec le tout social. Cette coordination est un résultat élaboré, pas un système de principes purs. On a pu parler à ce propos de « désunité » des sciences.

La hiérarchie suit quatre principes : simplicité décroissante, généralité décroissante, dépendance croissante, facilité décroissante. Il en découle une combinatoire entraînant 720 classements possibles...

Le meilleur est alors celui-ci : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie.

Mais il n'y a pas de méthode unique dans les sciences : les phénomènes sont différents, les méthodes aussi. Les mathématiques procèdent par déduction, l'astronomie par observation, la physique par expérimentation, la chimie par nomenclature, la biologie par comparaison, la sociologie d'une manière historique. On peut parler, comme Bachelard, de « rationalisme régional ».

Pour bien comprendre une méthode, il faut alors se référer à la science qui la pratique ; à la chimie pour la classification, à la physique pour utilisation des hypothèses.

Le positivisme est alors l'intégration *a posteriori* de toutes les méthodes dans une « méthode positive universelle » qui est bien plus un horizon qu'une réalité.

- Si les mathématiques sont au sommet de la hiérarchie, la science modèle est plutôt l'astronomie : « le vrai type éternel de la philosophie naturelle », « affranchie de toute influence théologique et métaphysique ». Comte organise ainsi un cours populaire d'astronomie pour les ouvriers à la mairie du III^e arrondissement de Paris et le poursuit pendant 17 ans. Cela correspond à sa lutte contre l'élitisme et le « charlatanisme scientifique » des « trafiquants de science », des « pédantocrates ». Il s'agit d'inculquer à tous « le sentiment fondamental de l'invariabilité des lois naturelles » qui « doit en effet se développer d'abord envers les phénomènes les plus simples et les plus généraux, dont la régularité et la grandeur supérieure nous manifestent le seul ordre réel qui soit complètement indépendant de toute modification humaine ». C'est ainsi que l'on apprend à reconnaître la nécessité des lois sociales.

La hiérarchie n'en reste pas moins traversée par de grandes irréductibilités : de la physique à la biologie, de la biologie à la sociologie.

Ainsi Comte est contre tout réductionnisme qui plaquerait la quantification mathématique sur les autres domaines : Ce serait la une « quantophrénie » et une « vicieuse utopie métaphysique ». Il a compris avant les logiciens du XXe siècle que si la mathématique ou la logique, sous prétexte qu'elles étaient les sciences les plus simples, et donc en un sens au sommet de la hiérarchie, servaient de critère de scientificité, elles n'avaient fait que remplacer la métaphysique sans la dépasser.

Comte s'oppose surtout à la mathématisation des sciences de la vie et de l'homme ; l'application des statistiques à la médecine est pour lui un « aveugle dénombrement ». C'est une question qui agite encore l'actualité scientifique, nous l'avons déjà signalé à d'autres moments du cours.

Les sciences de la vie et de l'homme sont les plus complexes ; elles sont en relation, la société est en un sens organique, mais en même temps un organisme social a ses propres lois qui ne sont pas celles de la vie biologique ; et les phénomènes humains sont plus modifiables. Mais du moins l'homme est vraiment objet d'une science, la sociologie ou physique sociale.

La vraie science de l'homme ne saurait être la psychologie : Comte, contre Descartes et avec Kant, juge que les faits psychologiques ne peuvent pas être reliés par une loi, mais seulement par une illusoire identité théologico-métaphysique, le « moi » ou le sujet. La psychologie est la « dernière transformation de la théologie ». L'homme ne peut s'observer lui-même, et on ne parvient qu'à des statistiques supposant la transformation métaphysique d'une moyenne en norme de l'homme « adulte et sain ». La normalité s'avère un obstacle épistémologique, ce qui sera un grand thème du philosophe du XXe siècle Canguilhem.

La psychologie doit donc être remplacée par deux sciences : la physiologie du cerveau (phrénologie) et sociologie (cours, 47^{ème} leçon, 1848).

La sociologie étudie les « grands résultats de l'intelligence humaine ». L'homme n'est en effet un objet de science que dans son existence collective (il n'y a pas de science de l'individu singulier). La sociologie lutte alors contre sa réduction à l'économie, qui est une théorie mathématisée de l'individu, donc presque aussi illusoire que la psychologie. La « prééminence philosophique de l'esprit sociologique sur l'esprit mathématique » est ainsi bien assurée par la sociologie. Même la psychiatrie doit être une branche de la sociologie, car la cause des maladies psychique est sociale. C'est une thèse qui a aussi un grand avenir.

Comme toute science positive, la sociologie a un aspect statique et un aspect dynamique. Son aspect statique, c'est l'énonciation des lois qui mettent en relation les faits sociaux, et soudent la société. Son aspect dynamique c'est... la loi des trois états. La sociologie est ainsi la base de la philosophie positive, selon une hiérarchie des sciences qui privilégie le plus concret, à la différence de la hiérarchie fondée sur les mathématiques.

Et c'est à ce niveau que le positivisme confirme son but pratique ou politique, comme son appartenance au projet politique : « l'esprit positif tend à subordonner la volonté humaine à de véritables lois » selon une « exigence simultanée d'ordre et de progrès » (l'ordre est statique, le progrès dynamique). Ainsi l'état positif finit de souder la communauté mieux que l'état théologique. Il fonde la morale sur des « bases réelles ». C'est en fait une « nouvelle religion de l'humanité », que Comte aurait bien enseigné à Notre-Dame-de-Paris à la place de l'Evêque. Le positivisme entend ainsi réparer les dégâts sociaux du stade métaphysique (et de la Révolution française). Ce stade métaphysique impliquait le règne du sujet égoïste, comme principe de la connaissance et de l'action ; « l'esprit positif, au contraire, est directement social ; pour lui, l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité puisque tout notre développement est dû à la société ». Ainsi les intérêts particuliers (objet de l'économie) sont *scientifiquement et politiquement* soumis à l'intérêt général. La conscience de ces lois amène une nouvelle harmonie entre vie spéculative et vie active.

NB : rappel : le néo-positivisme, ou positivisme logique, ou « Cercle de Vienne » entend de même réformer le langage pour rationaliser la société et la politique. On a vu aussi que cette rationalisation de la société était essentielle chez Weber, que la notion de « désenchantement » était donc positive.

4. Wikipédia, Internet, l'IA

Wikipédia a repris le projet encyclopédique. Cette encyclopédie numérique a été évaluée comparativement à d'autres, plus traditionnelles et prestigieuses (*Encyclopédia universalis*, *Encyclopedia britannica* etc.) et il s'est avéré que ses articles ne contenaient pas plus d'erreurs. Autrement dit, le travail collaboratif vaut le travail de personnalités spécialistes prestigieuses... sachant que les articles peuvent aussi être écrits par des spécialistes sur Wikipédia.

La question du nombre de volumes, éditorial et philosophique, ne se pose plus

Les sciences voisinent à nouveau avec tous les autres domaines. De plus Wikipédia est relié à tout internet, qui est lui-même une vaste encyclopédie, mais où la science ne domine plus (le plus grand contenu et les centres d'intérêts calculés par les moteurs de recherche : la religion et le sexe).

Le système de renvois cher à Diderot devient celui des liens. De fait, Internet est leibnizien : chaque élément, page, site, etc. renvoie aux autres et finalement à l'ensemble.

Les mathématiques sont sous-jacentes, sous forme d'algorithmes.

L'IA se présente avant tout comme une réorganisation, qui est aussi une vaste spoliation, des savoirs présents sur Internet – Wikipédia en tête comme pour les moteurs de recherche et les assistants Siri, « Ok Google », "Alexa" « Copilot"... mais aussi contenus d'ouvrages et d'articles.

Le *Deep Learning* offre bien sûr une puissance de calcul, d'expression linguistique, et de mise en forme qui révolutionne déjà les pratiques scientifiques, médicales, artistiques, etc.

Transition :

Comme le prouvent Internet Wikipédia et l'IA, comme le prouve tout notre quotidien, la science ne peut plus tout embrasser. Même la démarcation que l'on trouve déjà chez Parménide, puis évidemment chez Platon, entre science et opinion, qui n'a pas disparue, ne divise plus le monde en deux... Cette division impliquait qu'une science unique, la métaphysique, décide universellement de ce qui est scientifique et de ce que ne l'est pas. Or, et c'est déjà ce qu'a montré le projet encyclopédique, quantité de savoirs ou de pratiques ne sont pas scientifiques sans pour autant être des opinions, c'est-à-dire des mélanges du vrai et du faux : ils sont « utiles », dirait-on au XVIIIe s., ils sont « valides », dirait-on aujourd'hui.

Il en découle que la démarcation entre science et non-science est bien difficile à établir, ou même qu'elle est en quelque sorte interne à la science : quel que soit le critère de scientificité que l'on prend, il ne peut englober tous les livres qui parlent de science...

Le plus significatif est le devenir du positivisme : pour le positivisme logique (Cercle de Vienne) n'est scientifique que ce qui est logique ; il en découle que tout ce qui n'est pas scientifique n'a pas de sens, si bien que le positivisme a le plus grand mal à rendre compte du « langage ordinaire » : nous ne parlons pas « ordinairement » d'une manière logique, nous respectons des règles de grammaire qu'il est impossible de réduire à des règles logiques : alors comment se fait-il que nous nous entendions ? Le sens peut se déployer selon des règles qui ne sont pas logiques, donc pas « vraiment » scientifiques, il y a un monde (de langages et de pratiques) en dehors de la science...

Il en découle, quant à la question de la démarcation entre science et non-science, qu'il faut admettre que chaque science a ses propres critères de scientificité : la métaphysique est totalement dissoute. Une théorie mathématique peut être évaluée dans le champ des mathématiques, une théorie physique dans le champ de la physique, idem pour la chimie, idem pour *chaque* science humaine ou sociale. Et à l'intérieur même de chaque science, on ne cesse de débattre des critères de scientificité : cela fait la différence entre les écoles. Des historiens peuvent juger que leurs pairs sont de pseudo-scientifiques, idem pour les sociologues, etc. Chaque directeur de thèse y pense quand il conseille un doctorant sur la composition de son jury de soutenance... A l'extrême (mais un extrême qui est sans cesse

atteint), chaque théorie redéfinit la démarcation entre science et non-science. C'est ainsi que les thèses d'économie ou de sociologie commencent par une partie « méthodologique » qui redéfinit l'économie ou la sociologie tout entière, qui affirme un « *credo* », une conviction scientifique, laquelle d'un côté doit être partagée par tout un groupe, de l'autre doit se montrer originale, nouvelle, inventive.

Pour le dire autrement, notre période est celle de l'irréductibilité ou de l'intraductibilité entre une science et une autre, voire une théorie et une autre. Peut-on alors seulement dialoguer, ou se comprendre, d'une science à l'autre, d'une théorie à l'autre ? Pas sûr. Il n'y a plus de métalangage scientifique (la métaphysique, la mathématique, la logique) pour passer d'une science ou d'une théorie à l'autre. Tout au plus existe-t-il des *familles* de langage qui font que des physiciens einsteiniens ou quantiques peuvent se comprendre mais sans s'accorder, de même que des économistes néo-libéraux ou keynésiens... Ce sont sur ces familles que l'on compte pour développer l'interdisciplinarité, qui s'avère indispensable pour traiter de tous les phénomènes : car si les théories sont irréductibles, le réel, lui, est interconnecté. Le moindre phénomène est à la fois physique, chimique, etc... Une épidémie implique la microbiologie, la médecine, mais aussi la sociologie, la géographie, l'histoire, etc. L'interdisciplinarité ne recrée en rien une science univoque. Peut-être même que les scientifiques ne peuvent s'entendre entre sciences lointaines (microbiologie et sociologie...) que par le langage ordinaire, donc aussi par métaphores. Peut-être qu'ils ne peuvent absolument pas se comprendre et que la réalité est seulement attaquée par tous les côtés... Ce qui est sûr, ce que l'institutionnalisation de la science est prise dans l'aporie entre une exigence d'interdisciplinarité est une spécialisation extrême qui s'accompagne de la défense sociologique de telle ou telle théorie : pour les tenants d'une théorie, ceux de l'autre ne sont pas de « vrais » spécialistes !

Mais le scientifique est bien celui qui admet l'irréductibilité ou l'intraductibilité des théories, tandis qu'hors de la science, dans le langage ordinaire, on part encore du principe (métaphysique) qu'on détient une vérité universelle et qu'on peut convaincre tout autre... ou tout aussi bien que la vérité n'existe pas, que les scientifiques ne prouvent rien, qu'il faut s'en remettre à son intuition ; cf. Trump dans son premier mandat, s'opposant à son conseiller médical et préconisant à l'Amérique entière une molécule que son conseiller désapprouve pour lutter contre le coronavirus, en disant qu'il a toujours eu raison de suivre ses intuitions, parce qu'il est un « smart guy ».

Cette irréductibilité entre les sciences, nous l'avons rencontrée précédemment : dans la différence entre sciences philosophiques et sciences empiriques chez Hegel, et surtout, d'une manière qui a été aussi bien plus efficace historiquement dans le champ des sciences dures, chez Comte. Nous allons lui consacrer le III B, en montrant que l'irréductibilité principale est entre les sciences de l'inerte, de la vie et de l'homme, qui seulement « ensemble » ont pour horizon la totalité du réel ; qui ne se totalisent pas, mais se séparent tout en s'entrecroisant.

D. Ruptures et entrecroisements : sciences de l'inerte, sciences de la vie et sciences de l'homme

Le but de cette section est donc de saisir l'articulation entre sciences de la matière, sciences de la vie et sciences de l'homme, d'une manière à la fois diachronique et synchronique.

Il va de soi que « l'arbre de la science » au sens de Descartes est loin. Ce qui le montrait, c'était, déjà dans l'*Encyclopédie*, la différence entre l'arbre de Bacon et les autres ordres possibles, en particulier celui des renvois : on était déjà dans une époque où la systématisation était très débattue, et proche de devenir impossible.

On peut aussi aborder les choses en soulignant le retrait des mathématiques et de la physique : on doit renoncer au projet de *mathesis universalis*, d'un métalangage prenant pour modèle l'algèbre afin d'assurer la scientificité et la traductibilité des sciences : c'est alors Gödel qui a marqué la fin définitive d'un tel projet.

On peut aussi parler d'un retrait de la physique. Avec Galilée celle-ci avait une prétention à la science première, puisque pour lui toute la nature s'écrivait en langage mathématique, et que la nature, c'était la réalité. Newton pense de même, et tout le XVIIIe siècle était newtonien, persuadé que tout s'expliquait en termes de forces centrifuge et centripète. Mais déjà l'*Encyclopédie* ne peut maintenir totalement ce privilège de la « mécanique » newtonienne ; en particulier en raison de la montée du courant vitaliste (école de Montpellier) en médecine ; aussi parce que même si elle semble s'appliquer à l'économie, à la politique, etc. la mécanique newtonienne s'avère toujours débordée par d'autres types de raisonnement, plus spécifiques, dans ces différents champs : l'homme n'est pas qu'un mobile dans un univers physique, il a une liberté, une volonté, etc. qui n'est pas « mécanisable ».

Le vitalisme romantique aura joué aussi un grand rôle dans la séparation du vital et de l'inerte, quitte à vitaliser la matière elle-même. Et la multiplication des sciences de l'homme aura insisté sur une irréductibilité entre domaines qui était déjà la leçon, injustement ignorée au bénéfice de la systématisation, du positivisme.

Il ne s'agit pas pour autant de séparer les domaines, mais de les évaluer les uns par rapport aux autres. L'homme en particulier est bien aussi un être vivant, et la vie implique un ensemble de phénomènes *physico-chimiques*. Il faut dans le même temps séparer et lier, intriquer, établir et traverser des frontières, changer en permanence la manière d'unifier.

On notera qu'à ce stade se divisent tout en s'intriquant le discours *sur* les sciences : il n'y a plus de métalangage possédant le critère de la scientificité (métaphysique, *mathesis universalis*) mais *des* langages qui traitent *des* sciences sans s'identifier à elle : l'épistémologie n'appartient pas aux sciences dont elle parle, elle ne les régente pas non plus, elle ne peut que penser leurs découvertes sans les anticiper. La philosophie des sciences est plus vaste que l'épistémologie, car elle repose sur la connexion avec les autres branches de la philosophie. D'une manière plus arbitraire, l'épistémologie a pour modèle les sciences de la nature, tandis que la philosophie des sciences s'intéresse à la différence entre matière et vie qui concerne tout aussi bien les

philosophies généralistes (Bergson, Nietzsche, etc.) Il y a également une histoire des sciences, connectée aux autres disciplines historiques...

1. Le réductionnisme

Au cours de toutes les transformations que nous venons de décrire, ce qui a toujours été possible, c'est de tenter de les minorer par *réduction* : de tout faire pour qu'une science particulière puisse continuer à définir le champ de la scientificité. Cette réduction a évidemment une dimension métaphysique ; mais alors que la métaphysique prétend rendre raison de tout, la réduction prétend surtout montrer que tout n'a pas de raison, que la sphère de l'opinion ou des pseudo-sciences n'est pas récupérable. Elle est donc encore plus dogmatique que la métaphysique.

Le réductionnisme est souvent inconscient et involontaire : on le retrouve à chaque fois que le spécialiste d'une science (ou des spécialistes, ou une école) prétend que son approche invalide celle d'autres spécialistes, que c'est sa méthode qui a une valeur explicative ; par exemple, la psychanalyse est née en s'opposant au réductionnisme des médecins, ramenant tous les phénomènes psychiques à des causes organiques au lieu de considérer que pouvait exister une causalité psychique. La même psychanalyse se heurte à une forme actuelle de réductionnisme organique, le « cognitivisme » appuyé sur la neuroscience, qui tente de mettre fin à la psychothérapie analytique, non tellement par les arguments (l'interprétation psychanalytique n'étant pas traductible en termes de circuits neuronaux) mais par le biais institutionnel (par une bataille des postes à l'Université, dans les grands instituts de recherche, tel l'INSERM en France, ou dans les hôpitaux). La psychanalyse ne peut faire face qu'en se confrontant à son propre passé « réductionniste », qui consistait à interpréter tous les phénomènes humains selon le triangle Œdipien (père-mère-enfant). On peut se demander si un texte de Freud tel *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*, qui tente de fonder dans les circuits neuronaux les premiers acquis de la psychanalyse, n'est pas réductionniste. Mais outre que Freud ne l'a pas publié, il s'agit plutôt d'une « spéculation » visant à fonder matériellement les phénomènes psychiques sans prétendre expliquer ces derniers pour eux-mêmes.

Enfin, qu'il soit involontaire ou militant, le réductionnisme implique toujours une position sur la vie et sur l'homme : la réduction, justement, de la liberté et de la créativité au bénéfice de la nécessité. Le réductionnisme est déterministe. D'où ses grands ennemis, le romantisme et le courant interprétatif impliquant que le *sens* ne soit pas soumis à une *loi*. Nietzsche occupe la position la plus étrange : il est à la recherche d'une *interprétation nécessaire de la vie*, contre le libre-arbitre. Freud également avec l'idée de causalité psychique... et c'est ainsi que l'Interprétation des rêves a été traduite en France par Marie Bonaparte par *Science des rêves*. Mais généralement le courant herméneutique se sépare du déterminisme : c'est ainsi que Dilthey, qui a beaucoup influencé la phénoménologie, distingue l'*explication* déterministe des sciences de la nature et la *compréhension* des phénomènes humains.

Reprenons donc plus en détail les formes classiques du réductionnisme pour mieux le comprendre.

a. Le mécanisme

Le mécanisme correspond au privilège donné à la physique pour aborder tous les phénomènes, de l'inerte, du vivant ou de l'humain. On peut trouver son origine dans l'atomisme antique, qui connaît un regain de faveur à partir de la Renaissance, à côté des autres écoles antiques. Il revient à Descartes, plus qu'à Galilée qui ne s'occupe que de physique, de lui avoir donné une assise métaphysique.

Descartes, comme on sait, est dualiste : il distingue donc le domaine de l'âme ou de la pensée, qui est aussi celui de la liberté, et le domaine des corps ou de l'étendue, où règne la nécessité. Il en découle que la vie passe entièrement du côté de l'âme (comme vie spirituelle), c'est-à-dire que la vie du corps est réduite à un simple mécanisme.

Le corps vivant se présente donc comme une machine infiniment complexe, parce que produite par Dieu lui-même, mais qui n'en est pas moins une machine : elle appartient entièrement au domaine de la nature telle que l'étudie la physique, même si la physique humaine ne peut en saisir que les grands principes, et ne pourra qu'indéfiniment progresser dans les détails de son fonctionnement.

Tous les corps vivants (de l'homme comme de l'animal en général) sont donc des systèmes explicables selon les connaissances physiques de l'époque : ce qui domine, c'est la mécanique des fluides, plus souple et plus variée que celle des solides ; celle que l'on utilise, à la même époque, pour le système d'irrigation et de fontaines dans les jardins classiques à la Française (cf. Versailles, Le Nôtre et ses ingénieurs) ; c'est pourquoi déjà dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, quand il était question d'expliquer comment résoudre une énigme, Descartes prenait l'exemple d'une statue de Tantale dans un bassin qui devait se vider d'un coup quand l'eau atteignait la bouche d'un personnage... Le corps est donc un squelette articulé, mis en mouvement par plusieurs systèmes hydrauliques, à ceci près que l'eau est remplacée par des fluides plus subtils : le sang et les « esprits » (esprit veut dire fluide distillé) qui circulent dans les nerfs. Le cœur n'est qu'une pompe, et Descartes sait très bien en le disant à quel point il s'oppose à tout une tradition qui plaçait dans le foie, puis dans le cœur, le siège des sentiments. C'est ainsi qu'il décale le lieu de connexion entre l'âme et le corps dans le cerveau, un organe qui dans la tradition aristotélicienne était déjà entièrement mécanisé (comme une sorte de régulateur thermique).

L'animal n'a pas d'âme : donc pas de sentiments, pas de pensée, etc., il appartient entièrement à la nature. Il ne ressent donc aucune souffrance, et comme le dira Malebranche, c'est mécaniquement qu'un chien part en courant et en gémissant quand on lui donne un coup de bâton. On trouvera encore ce mécanisme chez certains médecins de l'Encyclopédie, en particulier les chirurgiens ; encore aujourd'hui une partie de la chirurgie reste très mécanique...

Evidemment ce qui pose alors problème, c'est l'homme : cet « unum quid », ce quelque chose d'uni (*Méditations métaphysiques*) qui réunit un corps et une âme. Le corps donne à l'âme des

informations utiles sur son fonctionnement, dit Descartes (*Sixième méditation*). Le *Traité des passions* insistera donc sur le fait que le corps ne sent rien en lui-même, que toute sensation, sentiments, passion, etc. sont des effets *dans* l'âme des mouvements mécaniques corporels ; ce que reçoit ainsi l'âme passivement s'oppose à ce que l'âme impose activement au corps, du fait de sa volonté ; car l'âme seule est volonté et entendement. En revanche, le *traité de l'Homme* s'intéresse à la mécanique corporelle du corps de l'homme.

Mais comment l'âme et le corps peuvent-ils communiquer ? C'est ce que la princesse Elisabeth ne cesse de demander à Descartes, sans qu'il trouve d'explication ; nous avons vu parce que nous avons déjà parlé de Descartes qu'il ne peut répondre qu'en disant qu'il ne faut pas trop faire de métaphysique, que l'unité corps-âme est une évidence pour qui n'y réfléchit pas.

Le problème est repris par les postcartésiens :

- Le parallélisme spinoziste : Dieu ou la nature se déploient dans le réel en une multiplicité d'attributs, et nous en connaissons deux : la pensée et l'étendue. Toutes les modifications de la substance selon les attributs sont bien les *mêmes* modifications *perçues différemment*. Ainsi à chaque idée (mode de la pensée) correspond un état du corps (mode de l'étendue). Il n'y a aucune causalité entre une idée et un état du corps, mais seulement une concordance. En revanche une idée en amène nécessairement une autre, de même qu'un état du corps en entraîne un autre, selon la même nécessité qui est celle du déploiement de la substance divine ou naturelle dans ses modes.
- L'animisme Leibnizien : ce qui semble matériel n'est en fait qu'une apparence, une perception confuse, et toute la physique cartésienne, qui se prétend claire et distincte, est confuse, tandis que son dualisme est obscur. Il faut être logique, partir de la *mathesis universalis* : dieu a élaboré le monde logiquement en mettant en relation les essences des choses, et chaque substance est la mise en rapport concrète, infinie et singulière de ses essences, dans sa relation avec toutes les autres substances du monde. Chaque substance singulière se nomme monade. Chaque monade perçoit clairement les monades proches, confusément les plus lointaines, qui ne lui parviennent que sous forme de petites perceptions, comme le bruit des vagues formé de celui de milliers de gouttelettes. Toutes les monades sont donc des âmes vivantes, la matière semble inerte mais elle vit. Certaines monades ont une perception plus claire que d'autres, poussée jusqu'à l'aperception, c'est-à-dire la perception consciente : ce sont les esprits. Ces esprits (que Descartes nomment âme, ignorant que toutes les monades sont des âmes, qu'il n'y a dans le monde *que* des âmes) ont une perception claire des grandes relations régissant le monde (les relations logiques), moins claire des relations concrètes (les relations physiques), et assez confuse des monades environnantes qui forment ce qu'elles nomment leur corps. C'est donc en affirmant que *tout est vivant* que Leibniz dépasse le dualisme cartésien.

C'est alors aussi parce que la physique repose sur des forces vives, des énergies propres, que la formule de la force d'inertie n'est pas mv (comme le croyait naïvement Descartes) mais mv^2 :

preuve que selon les hypothèses que l'on prend (découlant ici de toute une métaphysique) on ne lit pas l'expérience, tel le choc entre deux mobiles, de la même manière. Leibniz on le sait (n'est-ce pas ?) n'est pas loin de la formule qui a dominé la physique classique, celle de Newton : $\frac{1}{2} mv^2$. Formule qui sera, on s'en doute, modifiée par Einstein, la formule de la force d'inertie étant une variante de MC^2 .

Le réductionnisme mécaniste a donc échoué à rendre compte des phénomènes vivants et humains, et il y a été dépassé. On le retrouve dans toute explication physico-chimique de la vie, qui échoue à rendre compte de ce qu'est la vie, et encore plus de ce qu'est la pensée, l'homme, le langage, la liberté, le sens, etc. Mais cela n'invalide pas la possibilité de pousser aussi loin que possible l'explication physico-chimique, étant admis que celle-ci ne touche pas à l'explication de ce que veut dire vie ou pensée (le seul problème que l'on retrouve étant celui du réductionnisme inconscient).

La grande difficulté du mécanisme, c'est alors toujours de ne pas introduire subrepticement une finalité dans les phénomènes qu'il étudie : il doit s'en tenir à l'explication causale. Il ne peut dire que le foie travaille « pour » d'autres organes, pour l'organisme, pour la conservation de la vie... ce qui est quasiment impossible.

L'articulation mécanisme/finalité est au centre de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, puis du romantisme ; elle est considérée par Bergson, Bachelard, puis par Canguilhem, comme un obstacle épistémologique. On y reviendra, nous sommes toujours dans l'étude du réductionnisme.

b. Le réductionnisme logique

Le réductionnisme peut reposer sur la logique et non sur la physique ; il est inhérent au projet de *mathesis universalis*, sauf chez Leibniz, qui fait des distinctions primordiales : le niveau de la logique formelle permet un discours sur les essences, mais seule une *autre* logique, reposant sur une combinatoire infinie, permet de rendre compte de l'articulation des monades dans le monde : le savoir du monde est de l'ordre de *l'encyclopédie universelle* qui collecte toutes les données possibles et les ordonne autant que possible, et non de la *mathesis universalis*. Il va de soi que le débat entre d'Alembert (tout soumettre aux mathématiques) et Diderot (préférer un ordre monadique, par renvois d'un article à l'autre) se déroule entre deux leibniziens, et que dans cette perspective c'est Diderot qui a le mieux compris Leibniz...

Le grand moment du réductionnisme logique, ce n'est pas le positivisme classique, mais le positivisme logique, celui du Cercle de Vienne : seul ce qui est logique fait sens, et seule une physique soumise à la logique est une science du monde, rapportant des faits à des lois logiques. On a vu que ce réductionnisme logique échouait à fonder la physique, à logiciser le langage ordinaire, et s'écroulait avec les démonstrations de Gödel. On a vu aussi cependant qu'il se donnait un rôle politique, lutter contre l'irrationalité du monde à la période de montée du nazisme, et en ce sens c'était un réductionnisme à visée large.

Voyons maintenant comment on sort du réductionnisme en insistant sur la spécificité ou l'irréductibilité de la vie (2) et/ou de l'homme (3). Evidemment notre insistance sur Bergson nous a déjà offert une bonne introduction à ce thème.

2. La matière et la vie ; le vitalisme

A partir de Leibniz, se renforce l'idée que les substances élémentaires de ce monde sont vivantes. Le XVIIIe s. l'accentue encore : Diderot la reprend dans *La Lettre à d'Alembert*, affirmant que la matière tout entière est faite d'atomes vivants.

D'où le débat entre vitalisme et mécanisme que nous avons étudié à propos de *l'Encyclopédie* : (pour le vitalisme : cf. l'école de Montpellier, article « force vitale »...).

Aussi surprenant que cela puisse paraître, il a fallu attendre le début du XIXe siècle pour que naisse le terme de biologie, au même moment en Allemagne et en France. Cf. Lamarck :

Jean-Baptiste Lamarck (*Recherches sur l'organisation des corps vivants*, 1802) :

« Tout ce qui est généralement commun aux végétaux et aux animaux comme toutes les facultés qui sont propres à chacun de ces êtres sans exception, doit constituer l'unique et vaste objet d'une science particulière qui n'est pas encore fondée, qui n'a même pas de nom, et à laquelle je donnerai le nom de biologie. »

Autrement dit, le terme est contemporain de la naissance de l'évolutionnisme, avec le même Lamarck : se dire une fois pour toutes que l'évolutionnisme n'est pas le propre de Darwin, qui n'est pas encore né quand Lamarck montre que l'homme descend du singe, et qui n'aura jamais à défendre une telle thèse tout simplement parce qu'elle est commune à tous les scientifiques quand il commence à écrire – sur le principe de sélectivité sans finalité par la concurrence entre les espèces, ce qui est l'apport de Darwin à un évolutionnisme dont il n'est pas le fondateur (j'insiste) et qui peut aussi prendre d'autres voies (ce qui n'est en rien diminuer l'apport de Darwin, mais au contraire le respecter en passant des lieux communs à l'histoire de la science).

Le terme est aussi contemporain de la naissance des sciences humaines. Il est une conséquence du vitalisme des Lumières et de *l'Encyclopédie*, et tout autant de ce qu'on nommait alors « histoire naturelle » (voir plus bas).

Cela ne veut pas dire qu'on n'était pas conscient avant de la spécificité de la vie. Mais seulement, dans la tradition et depuis Aristote, la vie était une partie intégrante de la physique. Cela n'était pas gênant au sens où la physique était l'étude de la *physis* comme production des êtres naturels, donc d'une nature qui était bien plus dynamique et plus vivante que la nature au sens de Galilée. Il a donc en fait fallu que la physique projette le plan géométrique sur la nature et la rende quantifiable, pour qu'elle circoncrive son champ comme celui de tous les corps *sans considération de la vie*, et pour que devienne progressivement nécessaire une science de la vie distincte de la physique.

Il en découle que la physique pré-galiléenne nous parle plus de la vie que la physique moderne, et qu'il faut maintenant faire retour sur elle.

a. la question de la cause finale

En fait, et on peut pour s'en rendre compte se rappeler le mécanisme de Descartes, toute la philosophie de Spinoza, et le positivisme, la physique moderne a exclu de la nature une idée qui lui avait toujours été associée en Occident, celle de *cause finale*. On peut la résumer en une phrase, d'Aristote : « la nature ne fait rien en vain ».

On a déjà parlé dans la partie I des quatre causes que distingue Aristote : matérielle, formelle, efficiente, finale. La cause finale est ce en vue de quoi est fait quelque chose, ce vers quoi la chose va (elle est *a parte post*. Elle s'oppose donc à la cause efficiente ou motrice, qui provoque le mouvement, et précède donc son effet (elle est *a parte ante*). En revanche, la cause finale est très proche de la cause formelle, dans la mesure où un être va vers son état final en prenant progressivement sa forme définitive ; il passe ainsi de la puissance (un enfant est un adulte en puissance) à l'acte, il s'actualise. Pour distinguer cause matérielle et cause formelle, Aristote s'est inspiré indissociablement de l'activité de l'art (on donne forme à du marbre, on obtient une statue) et de l'activité de la vie (la croissance est l'acquisition d'une forme, de l'embryon à l'adulte) ; c'est en effet la *même* activité de production (*poiésis*), puisque « l'art imite la nature », au sens où sans reproduire forcément ses formes, il accomplit précisément ce qui manque au vivant dans la nature (un nid, un lit, une maison) ou même, en particulier dans le cas de ce qu'on appelle pas encore les beaux-arts, évoque ou magnifie des formes naturelles vivantes (les colonnes corinthiennes, encore plus les sculptures de corps humains).

C'est donc toujours en considérant la finalité de chaque être qu'Aristote l'étudie. La finalité ultime de la nature, c'est le bien (ou Dieu), ça on le sait depuis longtemps. Tous les êtres tendent donc vers le bien, c'est-à-dire vers l'accomplissement de leur forme, garant de l'harmonie entre tous les êtres. Même un rocher accomplit sa forme. Mais c'est bien plus net chez les êtres vivants, qui croissent et se reproduisent. Leur forme même fait donc d'eux ce qu'ils sont (finalité interne) et régit leurs rapports aux autres êtres (finalité externe).

Ainsi, les racines de l'arbre sont bien faites « pour » qu'ils se nourrissent », mais c'est encore plus net avec les animaux : leur forme (ou âme : l'âme est la forme du corps) est aussi le principe du mouvement qui leur permet de poursuivre leurs fins (manger, fuir, se reproduire) ; donc l'âme forme le corps en fonction de ces mouvements (tels membres pour courir, voler, etc.). Chaque organe est ainsi explicable en fonction de la finalité de tout l'organisme. La finalité externe (relation aux autres animaux) est toujours respectée : le requin a une grande gueule pour se nourrir, mais pas trop grande pour préserver les autres espèces (histoire d'équilibre, presque d'écosystème !).

Les sensations sont issues du mouvement : les organes des sens sont donc faits pour se déplacer ; c'est ainsi que l'œil est configuré pour voir ce que l'animal a à voir... exactement

l'argument final dont la modernité essaiera de se défaire, ce qui n'est pas facile (mais réussite de Bergson, sur l'œil, on en a parlé).

De fait, Aristote (ou les aristotéliens : Théophraste a écrit un bon nombre des livres concernant la philosophie de la vie) propose une théorie qui intègre mieux que les théories moderne la vie dans la nature, ce n'est pas pour rien que Feyerabend trouve qu'on ne peut s'en défaire, et qu'elle a même toujours une référence à l'âge des pensées environnementales.

De plus cette pensée a mise en place des articulations qui n'ont pas beaucoup changé :

- Les genres d'êtres, inerte, animal, spirituel (et il ne manque qu'un mot, celui de biologie, pour que l'on retrouve chez Aristote l'articulation moderne physique-biologie-psychologie).
- Donc aussi l'architecture du système nerveux (aujourd'hui « neural ») : système végétatif, sensori-moteur, et cognitif, ce qui ne correspond à rien d'autre qu'aux trois parties de l'âme chez Aristote, âme végétative, sensori-motrice et cognitive !
- Les grandes fonctions de la vie : nutrition, respiration, génération.
- La différence entre anatomie et éthologie, celle-ci étant l'étude des comportement animaux, qui sont toujours en fonction de leur âme spécifique, impliquant un corps spécifique, des mouvements, des attitudes, des caractères - modes de vie (ethoi) spécifiques, des *œuvres* spécifique (la poiesis animale construisant des terriers, des nids, etc. reconnaissables pour chaque espèce).
- Une *observation* directe des organismes et des caractéristiques comportementales d'une multitude d'espèces végétales et animales ; rappelons qu'Aristote est un observateur génial (et qu'il forme en fait toute une équipe). Ses livres vont aussi nourrir les encyclopédies, où l'on retrouve les descriptions des espèces par Aristote à leur place alphabétique, voir des illustrations conformes à ces descriptions, jusqu'au XVIIIes-jusqu'au mouvement rénovateur des encyclopédies.
- L'idée d'une organisation globale de la nature inerte et vivante, donc l'anticipation de l'idée d'écosystème.

A noter qu'il y a influence réciproque entre les aristotéliens et les médecins, et donc aussi que la connaissance de la vie chez les Grecs et pour la suite en Occident passe aussi par la médecine :

- Celle issue d'Hippocrate (qui inspire beaucoup Aristote) : pour lui les causes de la vie se découvrent par les pathologies, et connaître ces causes permet ensuite de soigner. Il faut connaître cette théorie majeure, et donc lire au moins [l'article Wikipédia sur Hippocrate](#), à partir des « principes fondamentaux de la médecine hippocratique ».
- Celle des empiristes, qui sont plus proches des sceptiques que d'Aristote : l'un des grands sceptiques plus tardifs, *Sextus empiricus*, est médecin. Contre la médecine

hippocratique, et dans une certaine mesure contre Aristote, les médecins empiriques estiment que les théories de la vie ne servent pas la médecine, ou la desservent : qu'il faut observer les symptômes, et lier par expérience tel traitement à telle évolution des symptômes, jusqu'à leur disparition qui se nomme santé.

- En général, les critiques de la « médecine » (chez Montaigne, chez Molière) sont en fait des critiques de la médecine hippocratique et des théories d'Aristote au bénéfice du scepticisme (c'est évident chez Montaigne).
- Le débat entre théoriciens et empiristes se poursuit jusqu'à aujourd'hui. On serait tenté de dire qu'au XVIIIe s., les mécanistes sont théoriciens et les vitalistes empiristes, puisque pour eux il s'agit avant tout d'observer comment la vie se répare ; mais on résistera à la tentation : la « force vitale » des vitalistes étant aussi bien proche de l'âme aristotélicienne et de la vie pour Hippocrate ; la *théorie* vitaliste est une compensation à la physique moderne qui déjà, repulse dans la pensée antique et la pousse au-delà d'elle-même.
- Enfin, on n'oubliera pas la possibilité d'autres médecines : la médecine chinoise repose sur une répartition d'énergie (*Chi*) dans les parties du corps, qui n'est pas loin de ce qu'Aristote nomme *acte*, actualisation d'une forme, conformation du corps par la vie de l'âme ; la médecine chamanique, qui entraîne des états de modification de l'âme la réaccordant avec le monde, se retrouverait chez les chamans grecs antiques comme ailleurs. Dodds, dans les *Grecs et l'irrationnel* (source extrêmement sérieuse et reconnue) retrouve chez Epiménide un chaman, ainsi que chez Pythagore.

b. Kant et le jugement téléologique

Critique de la Faculté de Juger § 58 : rationalisme du principe du goût, ou réalisme ou idéalisme de la finalité. Or le réalisme ne peut être posé, puisque le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance ; ne porte que sur l'accord des facultés.

Les belles formations dans le règne de la nature organisée plaident en faveur du réalisme de la finalité esthétique de la nature : on aimerait admettre qu'il y a une idée dans la cause productrice, une fin déterminée. Finalité subjective admise comme une fin de la nature. « Les fleurs, voire les formes des plantes entières, la délicatesse des formations animales de toutes les espèces, qui est inutile pour leur propre usage, semblent cependant avoir été choisies pour notre goût » ; notamment les couleurs ; ce qui ne concerne pas la figure.

Mais de fait, « la nature montre partout dans ses libres formations une tendance mécanique à la production de formes qui semblent en quelque sort être faites pour l'usage esthétique de notre faculté de juger » (Pléiade p. 1137). Ces libres formations : les cristaux ; la cristallisation est l'explication première de la beauté naturelle.

Il faut prendre le parti de l'idéalité : la faculté de juger esthétique est légiférante. Finalité subjective qui repose sur le jeu de l'imagination dans sa liberté. La nature est l'occasion de

percevoir une finalité interne entre les facultés de l'âme, mais elle ne nous fait pas de faveur. Idéalité de la fin dans l'art : les productions proviennent du génie.

c. L'irréductibilité des jugements (jugement déterminant et jugement réfléchissant)

(cette différence a été expliquée dans le cours sur Kant, II,C,2 ; elle est reprise ci-dessous).

Il va de soi qu'avec la physique moderne, tant chez Galilée que chez Descartes, puis Newton, etc. la science de la nature s'est dégagée de toute explication « finale ». Il peut aller très loin dans la théorie et l'expérience en *réduisant toute causalité à la cause efficiente* : relation de la cause à son effet. Et comme cause et effet ne se comprennent que l'un par l'autre, ne compte que par leur différence (ce que dit Hegel dans la logique de l'essence) ou par leur relation (en termes positivistes) la physique rompt avec la métaphysique en privilégiant la simple *relation* de causalité, en termes positivistes la relation entre phénomènes, et c'est ainsi que s'élabore dans la modernité la notion de *loi scientifique*.

Rappel – synthèse sur la notion de loi :

- La loi (*nomos*) c'est d'abord l'ordre des choses. D'où le débat grec sur l'articulation entre l'ordre de la nature et celui de la cité : le *nomos* est-il naturel et conventionnel ? C'est ni plus ni moins que la question du droit naturel. Mais ce qui est sûr, c'est que la loi se comprend avant tout selon le schème politique d'une relation entre gouvernants et gouvernés : la nature est hiérarchique. Peut-être que l'ordre naturel n'est pas le même que l'ordre politique (débat entre Calliclès et Socrate dans le *Gorgias* : la nature est-elle gouvernée par les plus forts ou selon le principe du Bien ?) mais il n'y a pas pour autant l'idée d'une rupture totale entre deux types de lois, l'une naturelle et l'autre politique. Même pour Calliclès, si le *nomos* est conventionnel, c'est que les faibles ont pris le pouvoir en trompant les forts (Nietzsche s'en inspirera, Sade également) et non que la politique diffère radicalement de la nature.
- Le concept théologique de loi (relation entre loi divine ou naturelle et loi politique) renforce un platonisme assurant l'*homologie* (la relation logique univoque) entre le monde et la cité, *cosmos* et *polis*. Dieu « gouverne » le monde, impose des lois générales et des décrets particuliers (les miracles), et les rois gouvernent leur peuple en s'inspirant de Dieu, c'est-à-dire aussi en étant tenus de respecter les grands principes du droit naturel (recherche de justice dans les décrets, interdiction des décisions et des sanctions arbitraires, etc.)
- L'idée de *loi physique* impersonnelle, neutre, complètement dégagée de toute vie et de toute volonté, est une idée *moderne*. On peut dire dans ce sens que la première des lois est le *principe d'inertie* (Galilée). Rétrospectivement on peut dire que l'épicurisme n'en était pas loin, mais celui-ci voit encore une continuité entre nature et humanité, quitte à rendre la vie humaine plus impersonnelle (ensemble d'atomes se réunissant et se désagrégant). Alors que la physique moderne *ne se prononce plus sur l'homme*, n'étudie que *les phénomènes naturels*. Autrement dit, c'est l'idée même de nature qui

change de sens : ce n'est plus *un cosmos* ordonnant tous les êtres et toutes les conduites, c'est le champ réel et expérimental de lois nécessaires. On sait, déjà, que cette nature est donc *construite* par la théorie physique : « inventée » par elle, dira Einstein.

- Et l'on retrouve à ce stade le mouvement dont il était question avant cette synthèse : passage d'un déterminisme causal (relation de cause à effet) à un déterminisme légal (la loi étant la relation entre des phénomènes).
- Hume a joué un grand rôle en affirmant que la loi physique n'était pas en soi naturelle, qu'elle n'était qu'induite de la répétition des mêmes phénomènes.
- Et Kant, en affirmant que l'on ne pouvait sauver la loi naturelle de la contingence de la répétition, après Hume, qu'en la fondant *transcendamment* : comme issue de la relation entre un sujet structuré par ses catégories et les phénomènes.
- Il ne manque pas grand-chose pour comprendre à partir de là l'épistémologie moderne : on a reproché à juste titre à Kant d'avoir présupposé les catégories de la logique aristotélicienne pour en faire des catégories de l'entendement propre à chaque sujet, et de les avoir juste « adaptée » pour les rendre conformes à la théorie newtonienne, dont les principes sont ensuite élevés au rang de « premiers principes de la nature », donc de lois de la physique pure. Il suffit de tenir compte de l'*historicité* des catégories pour considérer qu'elles ne sont pas des principes de l'entendement, mais simplement des hypothèses qui changent d'une théorie à l'autre : chaque théorie (physique, chimique etc.) *construit* sa relation aux phénomènes. L'argument clef de Bachelard, c'est qu'aucune théorie du « nouvel esprit scientifique » ne respecte pas l'intuition ou l'entendement kantien, autrement dit chacune absorbe la relation transcendante loi – phénomènes, sans qu'on ait besoin de se référer à un sujet législateur et à ses facultés fixes (intuition, entendement, raison). Chaque théorie est une *raison*. Autrement dit, le sujet non-théorique, non-scientifique, est naïf, il doit se révolutionner pour accéder à la science ; ou la science *est* la révolution du sujet : pas seulement de l'expérience à la subjectivité (révolution copernicienne kantienne) mais du sujet à la théorie (révolution du nouvel esprit scientifique).

- *Dès lors, ce qui reste entièrement pertinent chez Kant, c'est l'idée d'une irréductibilité des jugements*

On a déjà parlé plusieurs fois de l'irréductibilité des sciences et des théories. Or le principal acquis kantien, c'est que le sujet a *différentes manières de juger*. Cf. la perspective de Lyotard sur Kant dans l'introduction de cette partie III.

Et cette fois-ci on en a parlé à propos de la critique kantienne (dans le II). On a distingué :

- *Le jugement déterminant légiférant dans le champ des phénomènes de la nature*, c'est-à-dire de l'expérience *possible* (sciences a priori : arithmétique, géométrie, physique pures) puis de l'expérience réelle (sciences empirique, expérience extra-scientifique). Le sujet fait ici usage de son *entendement* qui applique ses catégories aux formes a priori de l'intuition sensible (espace et temps) et au contenu sensible. Maintenant que l'on a vu Aristote, il en ressort que si la causalité (efficiente) est une catégorie, la relation de la catégorie au sensible est une récupération de la différence entre forme et matière, donc entre causalité formelle et causalité matérielle ; et donc qu'on n'échappe pas facilement à la théorie des quatre causes et à la métaphysique. Heidegger en déduira que Kant appartient encore à la métaphysique, et que celle-ci est tout entière sous la domination d'un schème technique (la « formation » d'un être à partir d'un matériau), qu'il faut abandonner pour penser l'être (qui n'a ni forme, ni matière), ce dont Kant avait l'intuition quand il parlait de chose en soi.
- *Le jugement déterminant légiférant dans le domaine de la morale*, c'est-à-dire dans le champ pratique. C'est cette fois-ci la *raison* qui légifère, déterminant la valeur morale de chaque action selon sa conformité à *la forme universelle de la loi*. C'est un coup de génie de Kant (il y en a beaucoup) : considérer que la loi n'est plus immédiatement celle des actions comme chez les Grecs, qu'elle est avant tout l'énonciation d'une relation universelle entre les phénomènes ; et se rendre compte ensuite que si les lois physiques énoncent des relations universelles entre les phénomènes, la forme universelle de la loi dépasse le champ de la physique, et même de l'entendement. C'est la forme même de la raison, qui exige *plus* que les lois particulières de la physique, qui demande une universalité supérieure, l'universel même, dans un champ qui n'est alors plus celui de la nature : mais bien le champ de la raison, donc de la *conduite rationnelle*, celle des êtres doués de raison et non des phénomènes naturels. Ce champ pratique est donc irréductible au champ de l'expérience possible : C'est celui du *devoir moral*. Chaque sujet est auto-législateur, donc libre, même si le monde est nécessaire : il commence de lui-même une action, donc une série de phénomènes qui vont ensuite se succéder nécessairement dans la nature, à moins qu'un autre sujet libre ne s'en mêle. Inscrit corporellement et ontologiquement dans la nécessité naturelle, le sujet n'est donc pas *tenu par elle*. Il doit rester moral, et ne peut prendre comme excuse ni le fait que ces motifs aient été pris dans un déroulement nécessaire (social, passionnel) etc. ni le fait que les conséquences de son action se déroulent selon une nécessité qu'il n'a pas anticipé.
- *Le jugement réfléchissant*, dans le champ des phénomènes qui apparaissent de telle manière que le sujet les pensent soumis à d'autres règles que les lois naturelles. Autre coup de génie de Kant, qui a rendu fournis ses concepts à l'esthétique et à l'Histoire moderne, au romantisme et à l'hégélianisme, et qui a libéré la faculté de juger au point que l'on puisse formuler des jugements *pertinents, sensés*, dans des champs qui ne sont ni ceux de la science de la nature ni ceux de la morale ; coup de génie qui finit de

conformer l'irréductibilité des jugements ; et sans lequel on ne comprendrait même pas ce que veut dire « génie » !

- *La spécificité du jugement réfléchissant*

Là encore, c'est un rappel. Tout jugement *déterminant* impose une forme universelle (une catégorie de l'entendement, ou la loi de la raison) à un contenu particulier (des phénomènes de la nature, ou des maximes de l'action... agis de telle sorte que les maximes *particulières* de ton action puissent être érigées en loi universelle) ; il peut ainsi édicter la nécessité (dans la nature) et la liberté (dans la morale). En revanche, le jugement réfléchissant est *lui-même libre*, tout comme il *libère son objet* : il ne plaque pas une forme universelle sur un contenu ; il observe ce contenu, donc un objet dans le champ de l'expérience, qui ne lui doit rien, qui apparaît tel qu'il est, et cet objet *l'invite* sans nécessité à penser une règle particulière qui n'est pas de l'ordre de la loi : justement parce qu'elle est par définition particulière, parce qu'elle tient à la configuration de cet objet même.

Des exemples éclaireront la situation : quand je vois un organisme, je suis invité à penser qu'il n'est pas qu'un mécanisme régi par les lois de la physique, je suis invité à chercher une règle qui le fasse comprendre *comme organisme* ; quand je vois un bel organisme (belle fleur ou beau corps humain), un beau paysage, un coucher de soleil, une belle œuvre d'art (donc quand je vois un tableau, écoute de la musique, lit un poème) je suis *invité à penser* que la nature est capable d'une forme d'harmonie qui excède les simples lois de la physique, parce qu'elle provoque en moi un plaisir que je n'éprouve pas en voyant un caillou tomber ou de l'eau s'évaporer ; et l'art est la recherche humaine du même plaisir ; ce plaisir n'est pas seulement de l'ordre de l'agréable, de ce qui me fait plaisir à moi parce que j'ai tel corps singulier et tel goût, que la physique pourrait peut-être prendre comme objet d'étude si elle n'avait que cela à faire ; je sens, et cette sensation est inhérente à mon plaisir même, que celui-ci est le même pour tout sujet, qu'il est universel : « c'est beau », ne veut pas dire « je trouve cela beau » mais « c'est beau pour tous » ; je suis donc invité à penser les règles du beau. Quand je pense aux déroulements des événements historiques (attention, tout ce qui concerne l'Histoire ne se trouve pas dans la *Critique de la faculté de juger*), je peux bien les considérer sous la forme de la nécessité naturelle, mais je manque leur aspect libre, et je n'arriverai qu'à des explications psychologiques qui ne fonctionnent pas (cf. le cours sur Kant, sur l'impossibilité de la psychologie, les phénomènes du moi ne se ramenant pas à une loi physique, parce qu'ils sont libres ; ce n'est pas pour rien que les historiens n'aiment pas les explications psychologiques) ; je peux les penser sous la forme de la liberté, mais où je serai amené à conclure que tout se passe arbitrairement, et dans ce cas il n'y a pas d'Histoire, où je jugerai *moralement* de l'Histoire, et je serai plutôt déçu : car les hommes n'agissent pas moralement, ils semblent bien plutôt être livrés à une pseudo-nécessité (l'envie de reconnaissance, de gloire, d'argent, de séduction etc.) ou à l'arbitraire ; bref, le jugement moral sur l'histoire retombe sur la psychologie tout en la condamnant ; sa seule affirmation historique, c'est que les conflits individuels et les guerres continuent, et il en découle un

pessimisme qui n'aborde l'Histoire que par son *absence de sens*. Je suis donc *invité* à comprendre l'histoire selon une autre règle, qui n'est pas universelle, qui valorise les événements historiques *les plus sensés*.

L'irréductibilité du jugement réfléchissant au jugement déterminant permet alors non seulement de redémontrer l'irréductibilité de la vie aux phénomènes physiques (vitalisme contre mécanisme) mais l'irréductibilité des *différents* jugements réfléchissants. Autre coup de génie... Le réel nous invite à penser, dans la différence de ses apparitions (la vie, un beau paysage, l'action historique) des règles différentes, des *modalités différentes de la recherche du sens*. La biologie n'est pas l'esthétique qui n'est pas l'histoire... et dans le cas de l'art, c'est même chaque artiste génial (au sens propre, rigoureux, de ce terme chez Kant), et chaque œuvre qui invite à penser des règles différentes : « une rhétorique par objet », c'est ainsi que l'on peut définir la poésie, parce qu'un poème invente des règles de saisie de l'objet au moment où il les met en œuvre, devant ainsi lui-même objet ; et c'est la définition de la poésie par Ponge.

Il en découle que le jugement réfléchissant est à viser « téléologique » donc finale, même si l'un des jugements réfléchissants, le jugement de goût n'est pas à proprement parler téléologique : il cherche une règle sans l'imposer, donc non une causalité efficiente, mais une finalité de l'objet : le sujet tend vers ce vers quoi tend l'objet de son jugement. Mais la finalité n'est plus vraiment cause finale, elle est libre, non nécessaire. Et le jugement de goût a pour particulier, parmi les jugements réfléchissants, de ne pouvoir être dit « téléologique », parce qu'il répond à une finalité sans fin déterminée (voir plus bas).

- *Le jugement réfléchissant dans le domaine du goût*

Très utile pour distinguer le jugement déterminant de la science et l'art, tant du point de vue de l'artiste que du spectateur ; rappelons cependant que l'esthétique kantienne a pour base *la beauté naturelle* et en dérive l'art, ce qu'on oublie systématiquement, l'esthétique s'étant écartée de la question du beau naturel : sous l'influence de Hegel, et souvent s'en rendre compte ou même se poser la question...

L'objet beau (paysage, fleur, autre organisme, œuvre d'art) n'est pas beau pour des raisons physiques ou moral. Il est beau parce qu'il est harmonieux, et qu'il harmonise subjectivement nos trois facultés : la sensibilité y trouve son compte en accord avec l'entendement, qui retrouve des règles d'ordre (symétrie, proportions, régularité) sans chercher à les systématiser, car toute systématisation le replongerait dans son travail avec la nature : l'ordre du beau doit être imparfait mathématiquement pour s'approcher de la perfection artistiquement, un visage parfaitement symétrique et proportionné n'est pas beau, un tableau ou une statue non plus) ; la raison se satisfait aussi de trouver de l'ordre dans la nature qui soit irréductible à la nécessité physique, et fait donc signe vers la possibilité d'une liberté dans un monde nécessaire, voire d'une harmonisation entre nature et action humaine. Les facultés ne travaillent pas dans l'art, elles sont dans un « libre jeu » qui invitent la raison à chercher les règles du beau au-delà des catégories de l'entendement. En fait, elles ne les

trouvent pas : toute règle artistique une fois décelée devient une « technique » réutilisable, donc une pâle imitation d'une œuvre géniale. La nature produit la beauté sans règles, et chaque génie artistique l'imité, comme s'il suivait et donnait en même temps à la nature des règles qui n'en sont pas... bref, il est inimitable.

Le beau est donc universel mais sans concept. Il est même rebelle à tout concept déterminé de fin : car si ce concept est déterminé, on retombe sur un jugement quasi-déterminant, celui de « perfection » : cette perfection n'est jamais que l'adéquation d'un objet à sa fonction ; quand on parle d'un « beau cheval », on peut vouloir dire que sa configuration physique le rend tout à fait adéquat à la course, ou bien au trait, sans vouloir vraiment dire qu'il est beau. Or la beauté naturelle ou artistique ne répond à aucune fonction, aucun concept de perfection ; c'est donc une finalité sans fin déterminée : l'idée du beau *donne à penser* sans qu'on ne pense rien en elle de déterminée. On ne pouvait distinguer d'une manière plus radicale un *champ de la pensée* différent de celui de la science : celui de la recherche du sens, qui fait sens au-delà de tout concept, de tout jugement déterminant, ou même de tout énoncé, sauf poétique. Heidegger sans souviendra, quitte à trouver pour la pensée de l'être un langage.

Le jugement réfléchissant dans le domaine de la vie

C'est ici que le jugement réfléchissant est au plus proche du terrain propre au jugement déterminant de l'entendement, bref c'est là que Kant, s'inspirant du vitalisme des Lumières et de l'Encyclopédie, distingue d'une manière *critique* (*Krinein* ne veut rien dire d'autre que distinguer) *dans la nature* la vie et l'inorganique, offrant une des voies les plus fortes contre tout réductionnisme mécaniste.

Parmi les diverses productions de la nature, certaines d'entre elles « contiennent des formes spécifiques » (CFJ § 61) qui contiennent en elles-mêmes la plus grande diversité dans la plus grande unité : on ne peut donc simplement les expliquer en plaquant la catégorie d'identité sur un ensemble de phénomènes appartenant à la même « chose ». Leur articulation atteint une intensité qui déborde tous les concepts de l'entendement, qui invite à penser une règle propre : ce sont les organismes vivants.

Le sujet est donc invité à penser une règle de l'organisation du vivant, donc des « lois particulières » de la nature qui ne sont pas du domaine de la physique. On est donc bien dans le domaine du jugement réfléchissant. Celui-ci ne peut donner sens au vivant qu'en considérant la vie comme la finalité de l'organisme, donc comme une « force formatrice » (cause formelle, si proche de la cause finale) différente des « forces motrices » de la physique newtonienne, et qui tend vers l'accomplissement de chaque forme organique, comme à son maintien en vie. Cette « forme formatrice » est l'équivalent kantien de la « force vitale » des encyclopédistes vitalistes.

La forme organique est ainsi en elle-même la *finalité interne* de l'organisme ; elle fait que celui-ci est cause et effet de lui-même ; elle concerne tous les organes, qui se produisent et se conservent réciproquement, l'un étant à la fois cause et effet de la présence des autres

organes, tous étant au service les uns des autres et de l'organisme tout entier. Ainsi il apparaît au jugement réfléchissant que l'organisme s'organise lui-même, en fonction de l'idée de tout, et ainsi accomplit sa forme comme une totalité autonome. Cela rappelle le développement interne de l'idée hégélienne en déterminations ; et pour Hegel l'organisme marque le retour de l'idée à partir de ce qui lui est le plus extérieur, la nature. De même l'organisme est pour Kant un « concept régulateur » pour toute la faculté de juger : l'art, l'Etat, l'histoire, ont quelque chose d'organique – tout en tenant compte de l'irréductibilité des jugements ; tout comprendre sous la forme de la vie, c'est s'interdire de tout comprendre : dans un organisme chaque organe est au service du tout, tous les organes sont à la fois moyens et fins pour une même totalité, il ne s'agit pas de comprendre de cette manière les relations de l'individu auto-législateur à l'Etat... ce serait mécomprendre le droit, qui s'exerce aussi comme *contrainte*.

Une *finalité externe* lie aussi les organismes, puisqu'ils se maintiennent aussi réciproquement dans l'existence : l'abeille disperse le pollen des fleurs, l'herbivore transforme l'herbe en chair, donnant une nourriture aux carnivores, etc. Dans ce cas l'organisme tout entier est bien moyen d'une fin *extérieure* à lui : la finalité du renne, c'est de se maintenir en vie, de brouter tranquillement, pas d'être tué et dépecé par les Lapons qui l'utilise entièrement (viande, peau, graisse, etc.)

Le jugement est alors invité à penser une finalité objective de la nature tout entière, qui se conserverait comme le fait un organisme. La nature n'est alors pas seulement considérée comme « ensemble de phénomènes » mais comme « système des fins ». Ce n'est pas pour autant un retour à la physique aristotélicienne, ni même simplement à l'idée d'une chaîne des êtres » où la nature apparaît inévitablement comme organisée par une fin, tous les êtres étant au service d'êtres d'organisation supérieure, jusqu'à l'homme, et Dieu qui a organisé tout cela.... Cette idée était très présente au XVIIIe, et alliait un progrès dans la connaissance de la vie à une ancienne théologie (les animaux au service d'Adam). Mais la « finalité objective » reste pour Kant *réfléchissante*, elle renvoie encore, au sujet invité à penser cette fin, elle n'est pas la preuve qu'il y a une fin de la nature : penser cette fin n'est pas la prouver. La *Critique de la raison pure* refusait ainsi la preuve cosmologique de l'existence de dieu, affirmant qu'une si complète organisation ne pouvait être qu'une œuvre divine. Ou pour dire les choses autrement : la finalité des êtres vivants (la vie) comme celle de la nature ne sont pas liés à un concept, ce sont des idées indéterminées du jugement réfléchissant.

L'idée générale de la *nature* comme *ensemble des phénomènes* soumis à la causalité efficiente et au jugement déterminante reste donc préservée ; elle s'accompagne seulement de l'idée réfléchissante de la nature comme *système des fins*, l'idée de vie apparaissant comme le socle de cette pensée de la finalité. Il apparaît ainsi tout à fait compréhensible que l'homme se juge lui-même comme sommet de la chaîne des êtres, comme but final de la nature décidé par dieu. Cela est inhérent au jugement d'un être *libre*, qui conçoit réflexivement l'être libre comme *but final* de la nature : autrement dit la fin de la nature lui apparaît comme la possibilité d'un être se donnant à lui-même ses propres fins.

Mais attention, on confondrait jugement téléologique et moralité, jugement réfléchissant et déterminante, si on en déduisant que le but final de la nature est le *bien* et non *l'homme* : car le bien ne se déduit d'aucune téléologie, c'est un objet *dérivé* de la loi morale, donc de la forme de la loi. Le but final est donc l'homme, comme être qui peut décider de ses fins, mais qui *doit* se donner une règle non naturelle, la loi morale, pour se donner sa vraie fin, le bien moral (hors nature). Lire à ce sujet le § 84.

La *dialectique* de la faculté de juger peut alors mettre en contradiction finalisme et mécanisme, pour montrer non que l'un l'emporte sur l'autre, non qu'on puisse les dépasser tous les deux, mais qu'ils sont *irréductibles*. La raison humaine ne pourra jamais trouver un concept déterminant et déterminé pour la vie et pour la nature. Réciproquement, le mécanisme de la nature (les lois physico-chimiques) ne pourra jamais expliquer les règles (les lois particulières) des organismes. Si les lois de la nature restent nécessaires, la vie apparaît donc comme contingence inexplicable, de même que les formes de chaque organisme spécifique sont contingentes. La vie n'est donc qu'un principe régulateur (§ 76) : certains produits de la nature doivent être considérés par nous comme des fins naturelles non réductibles aux lois physiques qui les gouverne en même temps que les êtres inertes.

Très clairement, le § 78 dépasse la rivalité entre mécanisme et finalisme en disant que les deux voies ne peuvent être négligées. L'entendement doit continuer à trouver le plus de nécessité possible y compris dans les organismes vivants, sans jamais rencontrer la vie : « il est infiniment important pour la raison de ne pas négliger le mécanisme de la nature dans ses productions, et de ne pas laisser de côté l'explication de celles-ci, parce que, sans ce mécanisme, on ne peut pas parvenir à connaître la nature des choses ». En revanche, la faculté de juger ne rencontre que la vie (avec le beau et l'histoire) sans trouver de nécessité ; et « c'est une maxime tout aussi nécessaire de la raison que de ne pas laisser de côté le principe des fins dans les produits de la nature ».

La téléologie n'appartient ainsi ni à la théologie ni à la science de la nature. Elle ne donne aucune explication sur la production et la possibilité interne des formes finales ; elle est une description de la nature selon un fil conducteur particulier.

Mais elle fait sens, un sens déployé dans l'étude des êtres vivants par le « naturaliste » : pour celui-ci, l'organisme utilise les lois physico-chimiques comme autant de moyens pour la survie organique. C'est cela, sa grande question : comme l'organisme se maintient en vie. Il ne peut manquer d'aborder le lien entre cet organisme et les autres, et donc de passer de la finalité interne à la finalité externe. Il ne peut éviter non plus de considérer l'homme comme le but final de la nature (différence par rapport à aujourd'hui).

En revanche, l'être de l'homme échappe au naturaliste : n'oublions pas qu'il tient à la *loi morale*, qui n'est pas de l'ordre du jugement réfléchissant, de l'explication de la vie, de l'organisme, qui n'est pas une finalité mais un *devoir*. Et comme le bien n'est qu'une projection objective de la loi morale (dans les bonnes actions), le naturaliste doit bien penser la finalité de la vie d'une manière autonome, sans l'ordonner au bien.

Penser le but final de la nature, c'est donc penser l'être moral de l'homme, ce qui fait que l'on en revient à la clef de voûte irréductible de la critique, la liberté morale. Dans la mesure où la moralité est l'intérêt de la raison, que cet intérêt pratique surpasse tous les autres, on peut alors se demander pourquoi il était « infiniment important pour la raison » que l'entendement poursuive son approche mécanique de la nature, et même des organismes, aussi loin que possible. La réponse est que tout affaiblissement ou tout recul du mécanisme risque de troubler la différence radicale entre nécessité et liberté, et cela se fait toujours au détriment de la liberté : on en viendrait facilement à une explication trop mécaniste de celle-ci. Il faut donc en rester aux principes : la nature est nécessaire, l'homme est libre. Mais alors pourquoi est-il aussi important que la connaissance de la vie progresse, en intégrant autant que possible les mécanismes physico-chimiques comme moyens d'une finalité vitale, et en déployant cette finalité chez tous les animaux ? Par que la téléologie naturelle renforce à l'opposé l'idée de finalité, qui s'accorde avec la raison, même si la finalité de la raison est *autre* (le bien comme projection de la loi morale).

Il y aura un autre champ pour le jugement réfléchissant, l'histoire ; celle-ci n'entre pas dans *Critique de la faculté de juger* et pour ma part j'y reviens dans le IIIC, sur les sciences de l'homme.

Cf. les paragraphes de la CFJ §§62-68, §§79-84 , et la deuxième introduction de la CFJ, partie IV, présentant la différence entre jugement déterminant et jugement réfléchissant.

d. « L'histoire naturelle »

« L'histoire naturelle » est l'étude des formes vivantes au XVIIIe siècle, donc au moment où l'étude de la vie se sépare de la physique, sauf pour les mécanistes. Ce n'est pas une « histoire » au sens chronologique, mais au sens d'une description des formes vivantes, que l'on pense encore fixe, que l'on peut même encore considérer comme des « essences » spécifiques créées par Dieu et immuables jusqu'à la fin du monde (voir au service de l'homme : « chaîne des êtres »). Les théories sont encore « fixistes ».

Le but est de classer les espèces selon leur configuration organique : de voir comment se concrétise les fonctions vitales déjà dégagées par Aristote (nutrition, reproduction) ; c'est ce que fait Buffon, avec l'idée d'une *continuité* entre ces formes, même si on ne connaît pas certaines formes intermédiaires.

e. L'évolutionnisme

Source principale du cours : André Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, 1993.

Comme il a été dit plus haut, Lamarck, est (l'un des) inventeur(s) du terme biologie : « l'unique et vaste objet de la biologie, c'est tout ce qui est généralement commun aux végétaux et aux animaux, comme toutes les facultés qui sont propres à chacun de ces êtres sans exception ».

Le paradoxe, c'est que Lamarck est matérialiste, et presque mécaniste : pour lui la nature est un ensemble de combinaisons d'éléments matériels. Mais on est au XVIII^e siècle, et donc toute « l'histoire naturelle » implique que la nature soit vue d'une manière dynamique, comme une succession de transformations. L'idée de Lamarck, c'est que si l'on prend au sérieux la notion de transformation, on doit abandonner l'idée que la « chaîne des êtres » est fixe : il faut montrer que dans la nature, tout est question de *temps* et de *circonstances*. C'est ainsi au moment où naît l'Histoire moderne que le temps est aussi considéré comme l'élément premier de compréhension de la vie, bref, que naît l'idée d'évolution biologique : « la nature, dans toutes ses opérations, ne pouvant procéder que graduellement, elle n'a pu produire tous les animaux à la fois » (*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*).

Ce transformisme est *sans finalité* pour Lamarck : le naturaliste ne nie pas Dieu comme cause première et cause finale, mais le met entre parenthèses pour étudier les transformations organiques.

Tel est alors le champ nouveau de la biologie, différente des sciences du vivant déjà existantes : taxonomie (classification des espèces), anatomie, physiologie, médecine. La biologie fournit l'assise pour distinguer la vie des formes inertes : un « *hiatus* immense » car seules les formes vivantes « ont la capacité de se nourrir, de se développer, de se reproduire, et sont nécessairement assujettis à la mort ». Sans pour autant que Lamarck, on l'a dit, soit vraiment vitaliste, car la vie doit pour lui s'expliquer selon les lois physiques. C'est seulement l'individualité forte de l'organisme qui permet de définir son maintien en vie comme une « force particulière », somme des « mouvements réparties dans les parties » du corps. Les parties se nomment alors (chez Lamarck comme chez les vitalistes, tels Bichat) des *cellules*.

D'où l'idée que la vie est une *complication* progressive des éléments matériels : elle est passée *progressivement* des formes les plus simples au plus complexes. L'idée de cette classification du simple au complexe est une évidence dans l'histoire naturelle, mais ce qui est nouveau, c'est cette *progression*, cette complication *dans le temps*. Il n'y a pas d'autre force vitale qu'une force physique (newtonienne : force d'attraction) qui complique la matière et qui augmente elle-même au rythme de cette complication. Une espèce simple, monocellulaire, est plus ancienne, une espèce complexe est une espèce plus *évoluée*, qui est arrivée plus tardivement dans la nature : une évidence aujourd'hui, mais encore fallait-il que ce soit découvert...

Seulement, cette complication dans le temps, qui devrait offrir un principe de continuité dans la classification des espèces, est comme on l'a dit aux prises avec les *circonstances* : elle se « heurte » aux conditions de l'environnement. D'où un éclatement et une altération de la « chaîne des êtres » : enfin il s'explique que l'on ne parvenait pas à trouver de vraie continuité, et qu'on était obligé de supposer des espèces intermédiaires manquantes. On n'avait pas tenu compte du *milieu* qui rend certaines combinaisons possibles et d'autres impossibles.

L'évolution des êtres vivants est donc issue de deux facteurs, complication et milieu : ce qui implique que les êtres se compliquent en réaction à leur milieu. Cette réactivité se nomme *irritabilité*. C'est la source de la sensation et de la perception, la source de l'action comme

« réponse » à une irritation. Lamarck s'efforce alors de rendre compte de l'irritabilité d'une manière mécaniste, par le mouvement des fluides dans le corps ; il essaie aussi de rendre compte de la mort comme simple dissolution des parties organiques ; mais on se trouve en fait précisément dans la situation décrite par Kant, qui a étudié Lamarck : il est normal que l'on aille aussi loin que possible dans l'explication physico-chimique, mais il y a toujours un moment où on ne peut s'empêcher de supposer une règle propre au vivant... ce que feront tous les vitalistes ayant étudié Lamarck. Cela est d'autant plus tentant que le cartésianisme de Lamarck lui pose un problème inévitable : le *dualisme* entre la structure physique de la vie et l'*esprit* : même le sentiment doit être distingué de l'irritabilité « mécanique », alors qu'il suffit de franchir le pas du vitalisme pour que la force vitale qui est à l'origine de la complication organique et de l'irritabilité soit aussi force spirituelle (Bergson bien sûr, et avec lui bien d'autres).

Résumons et complétons alors les acquis Lamarckiens :

- l'idée qu'il faut pousser aussi loin que possible l'explication physico-chimique du vivant.
- l'idée d'une évolution de la vie du simple au complexe
- l'idée d'une relation primordiale du vivant à son milieu, bref, l'idée d'*adaptation* : la vie se complique autant que possible dans des circonstances données, par le biais de cette irritabilité qui définit la relation de chaque organisme à son milieu.
- il en découle qu'il ne faut pas déduire la fonction des organes, mais au contraire que la *fonction fait l'organe*, le temps de l'adaptation permettant de remplacer la cause finale : les girafes ont eu le cou de plus en plus long pour aller chercher les feuilles de plus en plus haut, elles se sont adaptées à leur milieu aride. Les pattes du serpent ont disparu progressivement.
- Tant de choses attribuées à Darwin alors que Darwin se fonde comme tout le monde sur Lamarck, et lui reprend ses exemples en ce qui concerne les animaux, car il est botaniste...
- Donc une dernière chose : c'est Linné qui dans sa classification des espèces, également du simple au complexe (mais sans idée d'évolution) place au sommet de la chaîne des êtres les singes puis les hommes : « si une race quelconque de quadrumanes, surtout la plus perfectionnée d'entre elles, , perdait, par la nécessité des circonstances ou par quelque autre cause, l'habitude de grimper aux arbres... alors progressivement les mains se transformeraient, la colonne se redresserait, l'angle facial s'ouvrirait, les techniques feraient un bon en avant en même temps que les besoins, le langage naîtrait... bref, on arriverait à l'homme. »

Tous ces conditionnels visent à éviter les problèmes que Linné avait eu avec l'Eglise.

- Il est décevant que les antiévolutionnistes, qui se prennent pour des « antidarwiniens », ne s'opposent à rien moins qu'à deux siècles d'histoire naturelle puis de biologie évolutionniste ; ils s'opposent à la science, pas à Darwin, mais comme l'ignorance est chez eux une revendication, laissons-les tout confondre, laissons-les...

Pour que la biologie moderne se constitue, il manquait encore une nouvelle méthodologie : le passage du couple observation-classification (celui de « l'histoire naturelle ») au couple hypothèse-expérimentation (celui de la biologie à partir du XIXe s.). Dans cette perspective, la révolutionnaire est plutôt Claude Bernard.

Celui-ci a montré expérimentalement que la persévérance d'un individu vivant dans son être, cette idée métaphysique héritée d'Aristote est maintenue jusque dans l'idée d'adaptation, avait un fondement non métaphysique mais biologique : celui de « *la constance du milieu intérieur* », de l'homéostasie : la capacité de l'organisme à maintenir son milieu intérieur, quelques soient les variations du milieu extérieur. Claude Bernard s'inspire directement d'une révolution accomplie dans la chimie par Lavoisier : la constance des éléments premiers dans une transformation chimique. Et comme Lavoisier, cette *hypothèse* demande à être validée dans *l'expérimentation* faite sur des organes.

La plus célèbre est ces explications est celle du « [foie lavé](#) », qui prouve que le foie est un régulateur de glucide.

La régulation intérieure vient à nouveau remplacer toute cause finale : c'est un processus qui n'implique pas que tout tende vers l'harmonie, mais qui est simplement une condition chimique de la vie, donc une cause efficiente. Elle confirme tout aussi simplement que l'organisme est « fait pour lui-même », que « l'animal et le végétal est crée pour la vie », qui est à elle-même sa fin, si bien que fondamentalement elle n'a pas de finalité.

Il va de soi que l'idée de constance du milieu intérieur vient compléter l'idée d'adaptation de l'organisme vivant à son milieu.

Et maintenant nous avons tous les éléments pour saisir la singularité de l'évolutionnisme darwinien. Darwin, dont le grand livre est *L'Origine des espèces*, n'a pas inventé l'évolution, mais l'a débarrassé de toute idée de finalité (cette fois-ci, il y a inconciliabilité avec Kant) en la liant à une idée bien plus ancienne que celle d'évolution, celle de la lutte entre les espèces. Il en découle que l'évolution n'est *plus due à la capacité d'adaptation de l'espèce au milieu, mais à la sélection naturelle qui se déroule entre les espèces* ; seul survit une espèce arrivant à s'étendre dans un milieu au détriment des autres : c'est en ce sens, et toujours relativement aux autres espèces, qu'elle pourra être dite la « mieux adaptée ».

André Pichot fait remarquer qu'une part du succès « populaire » de Darwin est le fait de la préface française à la première traduction de l'ouvrage, par Clémence Royer : car cette préface oriente directement l'ouvrage vers ses conséquences pour l'espèce humaine, dont le texte de Darwin ne parle pas (même si des écrits plus tardifs confirment qu'il pense à peu près comme Royer) : il y aurait une sélectivité *entre* les hommes, ceux qui sont en meilleure santé l'important sur les infirmes et les idiots, et les plus riches sur les plus pauvres... bref, la biologie permettrait un retour au droit du plus fort. C'est ici qu'il faut plutôt se référer à l'irréductibilité d'une science à l'autre et condamner les extrapolations du vivant au social.

La relation entre les espèces implique l'idée d'écosystème, d'une autorégulation au niveau des milieux extérieurs. Il naît en effet plus d'êtres vivants que les ressources naturelles ne permettent d'en nourrir : principe que Malthus avait découvert pour les populations humaines et que Darwin applique à toutes les espèces vivantes (ce passage de l'homme aux autres espèces est à noter, tout comme le passage inverse des autres espèces à l'homme dans le darwinisme social). Les espèces se sélectionnent donc entre elles, de même que les individus d'une même espèce.

Cette sélection ne suppose pas de combat direct : seulement, les espèces qui captent le mieux les ressources naturelles en privent les autres ; la concurrence a lieu *entre* les espèces et *sur* les ressources, et c'est ainsi que les espèces survivantes sont aussi les plus adaptées au milieu. Il faut rajouter à cela la capacité des espèces à se reproduire.

La sélection ne suffit pas en elle-même à expliquer l'évolution : il faut pour cela présupposer (c'est un problème du darwinisme, qui sera résolu par la génétique) de petites différences *contingentes* voire *inexplicables* entre les individus d'une même espèce. Les différences les plus *utiles* contre les autres individus sont alors maintenues génétiquement (ce qui tient plus du fait que de la démonstration à l'époque) si bien que les espèces changent. C'est la même *utilité* que favorise la sélection naturelle, et qui sont donc le critère de maintien des caractéristiques organiques. Elle est une évolution par tâtonnement, les variations se produisant d'elles-mêmes sans référence à l'utilité, la nature produisant en permanence quantité d'« essais », la sélection naturelle se chargeant alors de passer tous les essais à l'aune de l'utilité.

La variation contingente remplace pour Darwin le principe lamarckien de la complexification des espèces : ces deux principes seront plutôt combinés, plus tard, dans l'idée de « mutations génétiques ».

La concurrence ne concerne en effet que des espèces proches, et encore plus celles qui ont changé par rapport à leur souche : de même que la concurrence économique a lieu entre des productions équivalentes.

Darwin s'inspire beaucoup de l'agriculture et de l'élevage, c'est-à-dire de la *sélection artificielle* : agriculteurs et éleveurs ne peuvent faire naître des différences organiques (il n'y a pas encore d'OGM) mais agissent sur elles en sélectionnant les individus qui présentent les différences qu'ils recherchent. Cela permet au fil du temps d'obtenir des blés particulièrement aptes à s'étendre dans une région donnée, des pigeons voyageurs rapides ou endurants, ou des chiens remplissant différentes fonctions (bergers, gardiens, ornements, etc.) : un *art* inspire ici la science.

Finissons par un immense paradoxe : on fait de Darwin le père de l'évolutionnisme, alors que justement, ce qu'il explique le moins, c'est l'évolution : sa pensée de la vie repose bien plutôt sur la production multiple et contingente de la nature, sans fil directeur, la sélection naturelle agissant ensuite à partir de ce « matériau » arbitraire.

f. Le post-darwinisme

Il en découle que le « darwinisme » postérieur se chargera principalement de retrouver les raisons des variations pour *rétablir* l'idée d'évolution : et c'est ainsi que l'on s'est orienté vers la génétique.

Les étapes : les lois de l'hérédité par combinatoire des caractéristiques parentales chez Mendel, la transmission héréditaire des caractères acquis assurée par un « plasma » germinatif chez Weismann, et enfin et surtout la théorie de la mutation de De Vries : l'idée est que les petites variations contingentes chez Darwin ont lieu aux niveau des gènes, et qu'elles sont discontinues : des caractères génétiques apparaissent brusquement et d'une manière contingente, et sont conservées ensuite ou non par la sélection naturelle.

A-t-on par ce parcours, dégagé ce qu'est la vie ? Après 936 pages d'histoire de la notion de vie, André Pichot en doute : on n'a pas dégagé une spécificité de l'être vivant qui ne soit « pas un caractère physico-chimique, ni cependant une force vitale plus ou moins surnaturelle » ; bref, on oscille toujours entre mécanisme et vitalisme... Mais en tout cas, Pichot est contre tout réductionnisme ramenant la vie aux processus physico-chimique ; ce qui rend très actuelle la thèse kantienne d'une irréductibilité des jugements déterminant et réfléchissant.

Contre un réductionnisme qu'il trouve trop présent, Pichot dégage deux caractéristiques de la vie : le caractère temporel de la définition de l'être vivant, et l'écart physico-chimique entre milieu intérieur et milieu extérieur ; bref, les deux grands acquis de Lamarck et Claude Bernard sont préservés également. Ils sont aussi reliés : *les êtres vivants se sont progressivement écartés de leur milieu extérieur en se créant leur milieu intérieur propre et auto-régulé.*

Peut-être cette conclusion est-elle encore un peu trop dogmatique. Ce qu'a plutôt montré la pensée de la vie, c'est son irréductibilité vis-à-vis de la physique et de la chimie, sa capacité à *produire des logiques propres* pour expliquer le vivant. On est proche du jugement réfléchissant, qu'il faut alors simplement placer lui-même dans une histoire et attribuer plutôt aux théories qu'à une structure stable du sujet (même chose que ce qui a été dit plus haut sur le transcendantal en général chez Kant) : la vie, c'est l'ensemble des théories qui parlent du vivant, et le construisent ou l'inventent comme les théories physiques inventent la nature. C'est en suivant ce fil conducteur que nous abordons la biologie contemporaine, non dans ses derniers développements mais dans ses grandes théories, ses paradigmes.

g. Les paradigmes de la biologie contemporaine et la logique du vivant (F. Jacob)

L'idée que nous venons d'énoncer est assez proche de celle de François Jacob dans *La logique du vivant*. Normal : nous ne faisons pas de la recherche, c'est un cours visant à exposer d'une manière à peu près raisonnée des thèses reconnues. Le livre de Jacob date de 1970, mais c'est une base pour l'épistémologie contemporaine, et son influence sur Michel Foucault est telle qu'elle va nous aider à comprendre aussi ce dernier, qui joue un grand rôle dans la partie IIID sur les sciences de l'homme.

La logique du vivant, explique Jacob, est diachronique, historique : ce que l'on peut faire, c'est dégager non une logique définitive, mais différents paradigmes historiques : chaque époque a sa logique scientifique, et la définition donnée ici par Jacob sera reprise par Foucault pour devenir celle d'une *épistémè* : « chaque époque se caractérise par le champ des possibles que définissent, non seulement les théories ou les croyances en cours, mais la nature même des objets accessibles à l'analyse, l'équipement pour les étudier, la façon de les observer la façon de les observer et d'en parler » (p. 19). On repère ainsi les « étapes du savoir » et non la « voie royale des idées » (pique contre le hégélianisme). L'histoire de cette logique a cependant un fil conducteur, exprimé en sous-titre : *histoire de l'hérédité*. On pouvait le sentir dans les explications antérieures : tout tourne de plus en plus autour d'elle, de l'évolutionnisme à la génétique. Reprenons donc l'histoire du vivant en fonction de ses principaux paradigmes, ceux dégagés par Jacob (chacun sera en italiques)

A la Renaissance, ce qui dominait dans l'approche de la vie, c'est la recherche d'une *structure visible* des êtres vivants, qui se maintient d'une génération à l'autre : « Nature tâche toujours à faire son semblable », écrit Ambroise Paré ; les êtres vivants sont alors pris dans un système d'analogies, tous ont des éléments communs, et c'est donc en les comparant qu'on peut les lier dans un ordre naturel. Donc sous la structure visible joue le réseau infini des similitudes qui relie tous les êtres entre eux.

Puis on passe au XVII^e siècle (l'âge classique) à une époque d'analyse et de classification, et non plus de liaisons analogiques : la structure des vivants devient d'autant plus visible. Elle est affaire de combinatoire et de calculs, c'est la grande époque du mécanisme (Galilée, Descartes, Leibniz...), qui se concilie avec un animisme expliquant métaphysiquement le lien entre les êtres (monades de Leibniz)

Le XVIII^e siècle voit s'imposer l'idée d'*organisation* dans l'histoire naturelle : celle-ci ne se borne pas à classer les êtres : elle le fait selon leur structure interne, où tous les éléments (les organes) sont en interaction : le visible des organes est ainsi gouverné par l'invisibilité des fonctions ; l'organisation est une structure cachée sous la structure visible des caractéristiques de chaque espèce. Bref, on en vient à l'idée d'organisme, telle que Kant en fait le bilan dans la *Critique du jugement* : « les êtres organisés doivent s'organiser d'eux-mêmes ». Les propriétés du vivant acquièrent un langage propre, différents de celui de la physique et de la chimie. Le vitalisme remplace l'animisme. Et tout est prêt (début XIX^e s.) pour que l'organisation repose sur un micro-organisme fondateur, la *cellule* : dans ce contexte le vitalisme de Bichat apparaît plus important que l'évolutionnisme de son adversaire mécaniste, Lamarck. Bichat affirme que le tissu cellulaire des êtres vivants n'a pas d'équivalent physique et chimique, et qu'il est à l'origine de la formation des organes ; c'est une membrane permettant échanges et interactions. Les cellules mènent ainsi une vie double, elles se maintiennent en vie d'une manière autonome et sont en interaction constante avec les autres. Elles n'expliquent pas seulement la cohérence de l'organisme, mais aussi sa genèse par division cellulaire. C'est aussi

au niveau cellulaire que doit se saisir l'interaction entre le vivant et son milieu. « Avec la cellule la biologie a trouvé son atome », dit Jacob.

Après la structure visible et l'organisation, c'est la notion de *temps* qui devient centrale, et à ce stade Jacob parcourt le champ que nous avons parcouru dans la partie du plan sur l'évolutionnisme.

A partir du milieu du XIXe, le paradigme central devient *le gène* : on avait déjà remarqué que c'était l'élément qu'il fallait pour que le darwinisme devienne vraiment une théorie de l'évolution. D'un point de vue épistémologique, il a fallu que se conjugue l'étude biochimique des cellules (la cytologie), enrichie par l'étude expérimentale de Claude Bernard et donc par l'idée de milieu intérieur (qui devient milieu cellulaire) et l'étude de l'hérédité (qui fait un grand pas en avant avec Mendel). C'est ainsi que sont découverts les chromosomes, parmi les composants du noyau même de la cellule : des filaments qui dédoublent et se reproduisent d'une cellule à l'autre, permettant donc d'expliquer que chaque organisme ne soit que l'extension d'une cellule déjà individuelle. La biologie s'avère alors être la combinaison de deux nouvelles sciences, biochimie et génétique, clairement identifiées au début du XXe siècle.

Enfin, au milieu du XXe., le gène trouve son principe d'explication dernier dans la *molécule*. Puisque la structure des éléments constitutifs détermine l'organisation totale du corps vivant, il faut en venir à l'étude des éléments au niveau atomique ; la cellule devient un « sac à molécules » et celles-ci sont en interaction constante. Biochimie, physique, génétique et physiologie s'entrecroisent alors dans la biologie moléculaire ; et l'interaction des molécules, sur le modèle de la physique quantique où chaque particule en influence une autre, sur le modèle également des composantes électroniques qui commencent à se développer, se mue en information et en programme. Il ne manque plus alors qu'à intégrer à dans ce champ l'ensemble des micro-organismes qui se connectent aux cellules organiques (bactéries et virus) ; la genèse et la survie de l'organisme, sa régulation, ses mutations, tout comme ses maladies, tiennent donc aux micro-informations échangées entre les cellules, favorisées ou parasitées par des agents extérieurs.

C'est donc bien l'idée de *programme*, signalée dès l'introduction de l'ouvrage, qui sert de nouveau paradigme branché sur celui de la molécule : « l'hérédité se décrit aujourd'hui en termes d'information, de messages, de code... ce qui est transmis de génération en génération, ce sont les instructions spécifiant les structures moléculaires » ; les modifications du programme génétique se font à l'aveugle, sans finalité, dans l'héritage du darwinisme, ce sont des « événements » endogènes, la variabilité (l'instabilité) étant inscrite dans chaque programme ; dans ce contexte, l'organisme n'est que « transition » d'un organisme à l'autre, également d'un état à l'autre. Et il n'y a pas une organisation du vivant, mais « une série d'organisations emboîtées les unes dans les autres », impliquant une variabilité imprévisible. Pour saisir ces organisations, on procède par généralisations, si bien qu'« il y a, en biologie, un grand nombre de généralisations, mais fort peu de théories ». Ces dernières formules sont celles de l'introduction. Elles correspondent à l'idée de programme qui terminent cette

Logique du vivant. Elles concernent la méthodologie de cette logique elle-même : à l'époque des programmes, l'histoire de la biologie ne peut que se présenter comme un tel programme, fait d'événements, de variations imprévisibles puis généralisées par l'historien. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit si peu question de la « vie » dans cette logique du vivant : si à chaque épistémè les objets vivants se présentent différemment, jamais la vie ne se présente telle quelle : elle est « hors du monde », tout comme le sens chez Wittgenstein : on ne peut pas aller plus loin que chaque épistémè pour en déduire un sens de la vie, on est toujours pris dans cette épistémè comme dans un jeu de langage.

Sommes-nous encore, actuellement, dans cette épistémè du programme ? Sans doute, mais avec moins d'insistance que dans les années 1970 sur la question du code et du langage : d'une part, l'informatique est à ce point intégrée dans nos vies que nous n'en faisons plus un moyen d'explication généralisable ; d'autre part, le déchiffrement de la codification du génome humain, accomplie dans les années 2000, était déjà plus une opération de marketing de la part de grands programmes de recherches (cf. le sens de ce terme chez Lakatos, si proche de son sens chez Jacob) qu'une recherche décisive, et de fait il n'a pas apporté grand-chose.

Si les choses ont évolué, c'est dans le sens d'une plus grande *irréductibilité* des sciences de la vie. Jacob en tient peu compte, et pour lui toutes les branches de la biologie fusionnent dans la biologie moléculaire. Alors que si l'on veut comprendre la vie, il faut plutôt l'étudier selon différents niveaux, différentes échelles, et pas seulement dans ses constituants premiers. D'où le fait que la génétique aujourd'hui, tout en étant un champ considérable y compris dans ses applications médicales et agro-industrielles (les OGM) n'est pas la seule science du vivant : elle ne peut en particulier absorber l'*éthologie*, l'étude des comportements, qui doit se faire à son échelle propre et non à l'échelle moléculaire. C'est pourquoi elle ne peut non plus absorber l'étude de la vie comme ensemble *de résolution de problèmes, et donc aussi comme ensemble de conduites et de normes*.

h. La vie comme résolution de problèmes ; le normal et le pathologique

Que la vie soit résolution de problèmes, c'est la thématique de Bergson (cf. dans le I ce qui a été dit sur lui), reprise par Popper ; *L'Évolution créatrice* de Bergson remet en jeu toute la question de l'évolutionnisme en s'opposant franchement au mécanisme au nom du vitalisme : « l'élan vital » s'est confronté à la matière, et a cherché des solutions qui sont les espèces et les facultés (vie végétative, instinct animal, intelligence humaine et intuition).

- Ici on s'intéressera plutôt à un Bergsonien plus contemporain qui a aussi eu une puissante influence sur Foucault, à savoir Georges Canguilhem, et en s'appuyant sur deux ouvrages, *La Connaissance de la vie* et *Le normal et le pathologique*.

Dès l'introduction du premier ouvrage, Canguilhem explique que « l'animal ne résout pas les problèmes que nous nous posons parce que ce sont les nôtres et non les siens ». Le risque est donc grand de se contenter d'utiliser notre moyen de résoudre nos problèmes, c'est-à-dire

l'analyse scientifique (celle qui a mené de la cellule à la molécule, de la molécule au gène... donc toute la logique du vivant selon Jacob !) pour comprendre ce qui est de fait l'inverse, c'est-à-dire la vie comme « formation de formes » nouvelles. L'analyse ne peut rendre compte d'une formation organique, elle est elle-même l'activité d'un être vivant et doit plutôt elle-même se comprendre en fonction de la vie ; la pensée du vivant doit tenir du vivant son idée du vivant... « l'homme c'est le vivant séparé de la vie par la science et s'essayant à rejoindre la vie par la science » : autant de formules bergsoniennes.

Il faut donc étudier l'organisme non seulement en fonction de ses composantes et de son anatomie, mais dans sa relation avec son milieu, il faut essayer de ressaisir la démarche de l'organisme vivant confrontée à son environnement. Ainsi, si l'on veut savoir pourquoi les hérissons traversent les routes au péril de leur vie, il faut plutôt se demander pourquoi les routes traversent les territoires des hérissons...

Il est donc logique de « réhabiliter le vitalisme » contre une théorie cellulaire dont Canguilhem dévoile les fondements peu objectifs, puisqu'elle implique une interdépendance et une hiérarchie qui n'est pas loin de répondre à un paradigme social, et parce qu'elle est issue d'une histoire des théories plus que de l'expérimentation elle-même. Ce vitalisme doit s'inspirer des médecins plus que des théoriciens de la biologie : car eux savent que l'organisme réagit à la maladie, et que cette réaction est plus déterminante que la connaissance des causes de la maladie. Le vivant se comprend dans son effort pour se maintenir en vie en faisant face aux circonstances.

Le mécanisme quant à lui (chapitre « machine et organisme » de *La Connaissance du vivant*) se croit détaché de toute problématique vitale, pense saisir l'autonomie de l'organisme en s'appuyant sur celle de la machine, et oublie qu'une machine n'est jamais conçue et comprise indépendamment de sa finalité : s'il y a une référence naïve à la finalité, c'est donc bien celle du mécanisme ! Ainsi, chez Descartes, le corps a ses organes déjà disposés pour le mouvement. Or « un organisme a moins de finalité et plus de potentialités qu'une machine », en raison de la polyvalence de ses organes. Il est par définition imprévisible, dans la mesure où la vie est faite d'improvisation, de tentatives. Ainsi le gène ne produit pas mécaniquement les organes, mais bien par tentatives. Au lieu d'essayer de comprendre le vivant comme une machine, ce qui est encore le cas dans la biologie moléculaire, il faut alors bien plutôt comprendre les machines en les inscrivant dans une histoire humaine qui est une histoire de la vie : même l'activité technique est organique, les inventions techniques sont des comportements du vivant, la technique est un « phénomène biologique universel ».

Le vivant n'a donc en lui-même rien d'une machine, il compose son milieu, sélectionne son environnement, en fait un milieu extérieur-intérieur, et ainsi crée des *normes vitales* propres de comportement. Ce dont ne se rend pas compte la science, et justement parce qu'elle a construit son propre milieu, la nature physique en disqualifiant les milieux biologiques... Ainsi comme la technique, la science doit se comprendre comme l'œuvre d'une humanité enracinée dans la vie, et résolvant le problème de son milieu en le transformant en un ensemble de

phénomènes régis par des lois scientifiques (cf. l'intelligence chez Bergson). Les lois scientifiques sont paradoxalement des normes du vivant, elles dépendent de la biologie comme appréciation de ce qui fait sens et normes pour le vivant.

Et dès lors, ce qui définit avant tout le vivant, c'est *la différence du normal et du pathologique*. Autrement dit, il n'y a pas de légalité fondamentale de la vie, mais seulement des tentatives du vivant, qui mènent à des réussites et à des échecs ; les réussites sont valorisées par la sélection naturelle, elles le sont statistiquement, et c'est ainsi que s'établit une norme du vivant, un individu « normal ».

Mais ces normes ne sont pas fixes : les variations contingentes, donc les mutations, créent sans celles non de l'anormal mais de l'*anomal* : toute différence est en effet une anomalie statistique, mais qui tout aussi bien peut réussir sa vie, et donc acquérir une valeur : « la singularité est un essai, pas un échec ». La vraie valeur se trouve même dans la capacité à produire des formes nouvelles, des comportements nouveaux, qui pourront devenir de nouvelles normes. On ne peut donc différencier *a priori* une forme de vie réussie et une forme manquée : il y a mille et une façon de vivre, et les réussites sont souvent des échecs retardés, tandis que les échecs sont des réussites avortées... Seul l'avenir des formes décide de leur valeur, et le mutant toléré devient la règle.

Le risque, c'est alors qu'une norme se fixe, ne laisse plus de place à l'anomal, et c'est particulièrement le cas chez l'homme dont la réussite biologique a fait que ce n'est plus la sélectivité naturelle qui condamne les individus, mais des normes sociales : « des normes d'usage se sont substituées aux normes biologiques ». C'est alors chez l'homme qu'il y a véritablement de l'anormal.

Mais la différence entre le normal et l'anormal n'est fondamentalement que celle de la santé, qui est la norme statistique : il suffit d'ouvrir son carnet de santé et de voir que c'est statistiquement qu'est établie la « bonne » taille à tel âge, le bon rapport pondéral, etc. ; ces courbes étant issues de Quételet, auteur d'une théorie statistique de *l'homme moyen* ; elles ont été critiquées par un sociologue Halbwachs, parce qu'elles transforment une norme statistique en norme sociale.

La pathologie n'est pas pour autant seulement un écart vis-à-vis de la norme : elle implique une réduction des possibles, et donc de nouvelles normes : « Le pathologique n'est pas absence de normes mais présence d'autres normes ». Par exemple on peut concevoir un immeuble à cinq étages sans ascenseur, car statistiquement une grande majorité peut monter cinq étages, alors que pour un malade du cœur la norme se resserre à un ou deux étages. Canguilhem souligne que chez Claude Bernard, la santé et l'équilibre du milieu intérieur vaut ainsi statistiquement, que ce que l'on nomme « maladie » est un autre équilibre, plus exceptionnel, impliquant une autre manière de vivre. La maladie est donc aussi un véritable changement d'univers, de milieu extérieur, avec ses normes à elle, ses problèmes à elle.

Finalement, l'anormal, ou le pathologique, entraîne plutôt un surcroît de normes, alors que la santé augmente les possibilités d'agir. Elle est aussi le luxe de pouvoir tomber malade et de s'en relever, alors que celui qui est malade vit une existence plus précaire, et devient plus vulnérable à d'autres maladies (c'est exactement le cas avec la mortalité du coronavirus) : « toute maladie réduit le pouvoir d'en affronter d'autres. »

Alors que l'anormal est forcé d'obéir à ses normes, la vraie santé se trouve alors plutôt dans l'usage de la liberté vis-à-vis des normes, et donc aussi la capacité à en instituer de nouvelles : c'est la version chez Canguilhem de la société ouverte chez Bergson, et de l'action libre créatrice de nouvelles formes.

Autrement dit, la biologie et la médecine deviennent des éléments d'une anthropologie générale qui rend compte de toutes les sciences, et qui *suppose une morale*, celle de la société ouverte. Les normes pathologiques restreignent les possibilités, mais le propre de l'homme étant de s'appuyer sur une réussite biologique qui le libère, il devrait favoriser des normes sociales qui s'écartent des normes biologiques, et qui donc libèrent malades et vulnérables, allègent leur contrainte ; une société ne doit pas se normer sur ce qu'est statistiquement la santé.

Canguilhem aborde donc la vie en vitaliste et surtout en médecin, dans la grande tradition du vitalisme médical... et parvient à une théorie des normes qui a des conséquences sociales et politiques – la vie et la société se définissant par l'articulation de leur normativité. L'idée que l'approche de la vie est indissociable d'une morale nous mène déjà au IIC.

Mais ici, il nous faut conclure le IIB2 en tirant les conclusions *écologiques* de cette étude de la vie

[i. Retour sur la question environnementale et éthique](#)

cf. Cours, I, B, 2.

On a vu naître au cours de cet exposé la notion de milieux intérieurs et extérieurs, et celle d'écosystème : les ressources de la terre étant limitées, la sélection naturelle assure l'équilibre du « milieu » écologique. On sait que ce n'est plus le cas avec l'homme pour lequel la sélection naturelle ne joue plus : pour lesquels les normes sont sociales.

Le problème, c'est que les ressources de la Terre ne peuvent être augmentées indéfiniment par la technique ; c'est aussi que l'homme ne s'est dégagé de la sélection naturelle quand éliminant les autres espèces ou en réduisant considérablement leur possibilité de vie.

On entre ici dans le champ des sciences environnementales qui étudient les destructions de l'écosystème mais aussi les possibilités de le préserver, ce qui ne peut se faire par la technique (déjà dit)...

Nous renvoyons à ce qui a été dit sur ce point dans la fin de la partie I (B,2). Ce qui nous reste à faire ici, c'est à passer des sciences de la vie aux sciences de l'homme, qui, nous venons de

le dire, n'est pas qu'un être vivant, mais qui a aussi ses propres normes, et qui peut devenir objet pour lui-même.

3. Les sciences de l'homme

3. Les sciences humaines

a. L'homme inscrit dans le savoir total de la métaphysique

La métaphysique *ne part pas de l'homme* : au contraire, elle le dépasse, vers les premiers principes, vers Dieu ou le bien. On peut le voir chez Platon autant que chez Aristote (*Ethique à Nicomaque*, livre X) : la contemplation (théorie) est une activité *plus qu'humaine*. Et si pour Aristote, la logique est un art de raisonner humain, elle aussi aura tendance à se dégager de l'homme pour devenir, comme les mathématiques depuis Pythagore, une science qui le mène au-delà de lui.

C'est ce qui distingue aussi la métaphysique du mythe et de la religion : les mythes parlent des Dieux et des hommes, la religion monothéiste de la relation Dieu – homme. Dans ce contexte, le monde (ou la nature, comme créature divine) sert de médiation entre divinités et humanité. Cela implique une cosmogonie (explication de la naissance du monde à partir du chaos, ou par une *creatio ex nihilo* dans la théologie chrétienne) et un récit de la création de l'homme (dans la Genèse comme dans les mythologies du monde entier) dont se sépare la métaphysique, et donc *l'idée* même de science : C'est alors bien la connaissance du monde, voire de *l'être* du monde, qui devient l'horizon du sens, comme *vérité*. L'homme est seulement celui qui en se dépassant accède à cette vérité.

L'homme n'est alors dans la métaphysique qu'un objet de connaissance parmi d'autres : chez Aristote, il est un être *physique* comme les animaux, il peut être étudié comme eux. Il ne se distingue d'eux que dans une *psychologie* encore inscrite dans la nature, par le fait que son âme dispose d'une « partie » supérieure : le *nous*, l'intellect, justement cette partie qui lui permet d'être animal logique, animal parlant, et donc aussi animal politique, capable de dire le juste ; cette partie qui lui permet de *se dépasser* pour accéder à la théorie, à la contemplation surhumaine du bien.

Dans la métaphysique moderne, l'autonomisation de la physique coupe l'homme en deux... c'est le dualisme cartésien entre un corps physique (dont il est question dans le traité *de l'homme*) et une âme qui pense. L'homme est cet « *unum quid* », ce quelque chose d'unique qui articule d'une manière aporétique corps et âme, d'où le débat sur le dépassement du dualisme, sur le mécanisme et la vie etc. déjà étudié plus haut.

b. L'autonomisation des sciences humaines : état des lieux

Donc ne pas considérer philosophie comme une « science humaine » : les sciences humaines sont les dernières sciences à s'être séparées de la philosophie : l'économie s'est ainsi dégagée de la philosophie morale (Adam Smith), la sociologie de la philosophie politique...

Cette autonomisation a été ensuite une institutionnalisation. Si la philosophie moderne a entraîné une restructuration de l'Université au début du XIX e siècle, les sciences humaines se sont ensuite rajoutées aux disciplines de base : l'anthropologie, la linguistique, la sociologie... dans des départements de sciences humaines séparés de ceux des sciences de la nature, y compris la biologie, la zoologie...

La philosophie a renoncé à être une science, quitte à garder une branche de philosophie des sciences et d'épistémologie. Elle pose la question du sens de l'homme/ les sciences humaines de ses lois. Pour la philosophie « l'homme passe infiniment l'homme » (Pascal). C'est pourquoi après avoir été au sommet des disciplines dans la réforme de l'Université, elle est maintenant « indifféremment » partie intégrante de départements de sciences humaines ou de lettres et arts, n'appartenant à vrai dire à aucun quant à son contenu ; elle est par définition nulle part, comme le sens...

Alors que les sciences humaines assument pleinement que le sujet de la science est aussi son objet. Ce qui est leur paradoxe, celui qu'elles partagent avec la biologie (un être vivant qui tente d'objectiver la vie, cf. Bergson, Canguilhem). Une science humaine est ainsi toujours prise dans son objet : l'histoire a son histoire (l'historiographie), la sociologie est dépendante de la société qu'elle étudie... Seule l'ethnologie essaie d'étudier l'*autre* homme, ce qui entraîne un paradoxe pour l'anthropologie, comme science générale de l'homme émanant forcément d'une culture particulière : précisément la culture de la science, la culture occidentale...

Les sciences humaines étant irréductibles aux autres sciences et entre elles, leur « somme » encyclopédique ne livre aucun savoir total ni de l'homme ni de sa place dans le monde – question qui restent du ressort de la philosophie. Il en découle que les anthropologues géographes, les historiens, les sociologues, ont plusieurs options : être plutôt proches de la philosophie (ce qui est assez marginal) ou être plutôt *positivistes*, affirmant qu'ils doivent s'en tenir strictement à leur spécialité. Après une période positiviste (1980-2000) les sciences humaines ont tendance à se rapprocher à nouveau de la philosophie.

Une autre option est de se rapprocher des sciences de la nature, en optant pour une démarche *quantitative* : ce n'est pas positiviste, puisque Comte insistait sur l'irréductibilité des sciences et l'impossibilité de mathématiser la sociologie. Mais il va de soi que cette démarche quantitative, héritière d'un moment où les mathématiques ont joué le rôle de science première (le début du XXe s.), résiste : dans l'approche économique (en microéconomie, l'*homo aeconomicus* ne cesse de calculer) comme en macroéconomie (question des « grands équilibres » financiers) ; également à chaque fois que domine les statistiques (en sociologie par exemple).

Dans cette perspective les sciences humaines se situent toujours entre philosophie et sciences de la nature : elles n'ont pas le privilège du discours sur l'homme. Biologie, zoologie, éthologie, médecine, sont des sciences de la vie qui ont aussi un savoir de ce qu'est l'homme.

Cela est très net en ce qui concerne la naissance de l'humanité : domaine de la mythologie et de la religion, cette question devient vraiment philosophique au XVIIe. et XVIIIe s. : avec l'idée d'état de nature, comme *hypothèse* rationnelle, permettant de retracer la naissance de la vie sociale et juridique, mais aussi du langage : que l'on pense à Rousseau : *Second discours* et *discours sur l'origine des langues*. Puis la question de l'origine de l'homme passe du côté de la biologie évolutionniste, et de sa branche *paléontologique*, sur laquelle les sciences humaines ne peuvent que tenter de se greffer : la paléoanthropologie est plus proche de la science de la vie que de l'anthropologie, la préhistoire est pour la même raison bien différente de l'histoire... temps de l'évolution et temps de l'histoire ne peuvent coïncider : les sciences de la vie ont inscrit l'humanité dans un temps qui n'est pas celui des sciences humaines, qui se compte en millions d'années... qui est bien plutôt en connexion avec celui de la géologie (qui se compte en milliards d'années, et par ce biais de la physique astronomique.

Paléontologie et histoire coïncident si l'on part du principe que l'homme est un être technique, que sa naissance coïncide avec celles de techniques que ne possèdent pas les autres animaux : ce terrain d'entente est celui de l'archéologie. La science de l'homme ne fait donc pas naître l'homme de la science mais de la technique... ce qui est assez conforme avec ce que pouvait dire Aristote, qui distinguait l'homme de l'animal dans la mesure où les *arts* impliquent déjà plus que les sensations et la mémoire, mais une connaissance des règles de l'expérience qui est de l'ordre de la raison ; il suffisait alors d'étaler *dans le temps de l'évolution* le mouvement ascendant des facultés dans le livre A de la *Métaphysique*.

L'*anthropocène* (notion issue de la géologie au début des années 2000) est justement cette ère technique qui appartient au champ de différentes sciences, donc les sciences humaines : c'est une ère géologique qui est en même temps historique, et comme son nom l'indique, centrée sur l'homme, en tant qu'il est devenu lui-même un facteur géologique majeur ; d'un point de vue historique on peut la faire remonter au néolithique (agriculture et sédentarisation) ou à la première révolution industrielle... Il en découle un rapprochement entre sciences humaines et sciences de la vie, dans le vaste groupe interdisciplinaire des sciences environnementales.

c. L'approche continuiste de la naissance des sciences humaines

En dire plus sur l'autonomisation des sciences humaines est une question... d'histoire de la science. C'est toujours le même paradoxe : c'est toujours l'homme qui explique l'homme, et c'est donc une science humaine qui explique les sciences humaines, fait leur histoire. Ainsi l'avènement des sciences humaines s'explique rétrospectivement, ce n'est pas un « projet » unitaire et explicite comme a pu l'être le projet encyclopédique.

Le principal représentant de cette approche continuiste est Gusdorf.

Il fait naître les sciences humaines des sciences de la vie telles qu'elles se développent au XVIIIe. Siècle : il a fallu que les sciences de la vie se dégagent de la physique pour que se pose la question de la vie humaine, sur les bases de l'histoire naturelle, de la médecine et de la biologie.

L'histoire naturelle est donc à l'origine d'une « anthropologie moderne » (chapitre III). L'homme est inscrit dans le tableau des espèces naturelles, comme branche des « anthropoïdes », et c'est ainsi qu'est née l'anthropologie comme spécialité inhérente aux sciences de la vie.

Ces sciences de la vie s'accordent avec une « psychologie » inscrite dans l'empirisme, qui considère la pensée comme un phénomène naturel : Locke, Hume... ce qui n'implique pas de rupture entre nature et pensée, animalité et humanité. Tout le XVIII^e s. aborde la pensée de cette manière empiriste, et cela est profondément inscrit dans la question de l'origine de l'humanité, du langage, etc...

Bref, et on l'a vu, le facteur *temps* devient décisif dans la compréhension de la vie (évolution) comme de l'homme (entre évolution et histoire). Tout est prêt pour « l'éveil du sens historique » qui a lieu à la fin du XVIII^e s. Il y a bien sûr une Histoire depuis les Grecs, et Hérodote peut être considéré comme le père de la science historique dans la mesure où il ne se borne pas à consigner les événements : il en recherche les causes. Mais cette recherche causale a reculé ensuite devant les récits, les « chroniques ». Et l'âge de la physique moderne (Galilée, Descartes) impliquait la recherche de lois universelles de la nature *antihistoriques*. Il a donc bien fallu les sciences de la vie et leur écart vis-à-vis du mécanisme pour qu'une nouvelle histoire devienne possible. Sans surprise, l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert est le premier recueil montrant l'émergence des sciences humaines à côté des sciences de la vie et de la nature. Mais il fallait que s'autonomie l'idée d'une évolution de l'homme dans un temps propre, non naturel, donc l'idée de *culture* : c'est elle qui donne un champ à l'histoire différent du champ de l'évolution propre aux sciences de la vie. Cette culture, au XVIII^e siècle, se nomme « civilisation » (cf. Montesquieu).

d. L'hypothèse discontinuiste : la naissance des sciences humaines selon Michel Foucault - *discontinuité et épistémè*

C'est aussi en historien que Michel Foucault aborde la naissance des sciences humaines, au sens où pour lui philosophie et histoire se rejoignent dans une *archéologie du savoir*. En ce sens, l'histoire échappe aux sciences humaines, elle est un autre discours qu'elle, qui peut donc porter sur elle, les inscrire dans une histoire plus vaste. Rappelons que *Les Mots et les choses* ont pour sous-titre *Une archéologie des sciences humaines* : Foucault remonte alors dans le temps jusqu'à la Renaissance, pour fonder en étapes successives et discontinues toutes les présuppositions qui ont permis (finalement, vers la fin de l'ouvrage, la constitution de ces sciences humaines.

Ce n'est pas pour autant que la pensée historique devient un métadiscours. Elle est seulement le parcours des différents ordres de discours qui se sont tenus dans le temps, sans qu'il soit possible de les surplomber, de les juger, de les traduire les uns dans les autres ; donc sans qu'il soit possible d'expliquer la continuité d'un ordre de discours à l'autre : ils sont irréductibles dans le temps, donc il n'y a pas de transition de l'un à l'autre ; seulement, à un

moment, un discours s'épuise et un autre émerge. Chaque ordre du discours et du savoir s'appelle chez Foucault une *épistémè*, qui est le mot grec de la science... L'épistémè déborde la science : elle est vraiment la structure de pensée d'une époque. Mais elle permet ainsi d'expliquer comme les sciences ont pu se structurer à telle époque, et même comment certaines sciences inconcevables dans les époques précédentes émergent, avec leur propre langage et leur propre champ : c'est précisément le cas des sciences humaines. Nous connaissons à vrai dire les antécédents des *épistémès* au sens de Foucault : les *paradigmes* de Kuhn, chacun étant une structure théorique dominante pendant une période, qui laisse sa place à une autre structure au cours d'une révolution scientifique, sans traductibilité d'une structure à l'autre ; les époques de la science de la vie selon François Jacob, Foucault reprenant la chronologie et même les appellations de Jacob ; enfin l'idée de normativité chez Canguilhem.

Voir cette [fiche de synthèse, citations à l'appui, sur l'épistémè foucauldienne](#)

Dans les *Mots et les choses*, il y a donc (comme chez F. Jacob), trois grandes épistémès de l'âge moderne au sens large (on ne ferai que citer les deux premières : voir plus haut dans ce cours sur F Jacob) :

- Celle de la Renaissance, reposant sur les similitudes et les analogies, la relation entre « structure visible » et ordre souterrain, que Foucault nomme relation de « représentation ».
- Celle de l'âge classique, reposant sur l'analyse et la classification
- Celle de l'âge moderne proprement dit, reposant sur l'homme, en un sens nouveau ; c'est bien sûr celle-ci qu'il nous faut développer un peu ici, en reprenant la partie II de l'ouvrage de Foucault.

- *Emergence de l'épistémè de la modernité : l'homme comme être vivant, parlant, travaillant (Les Mots et les choses, partie II, chapitres VII-VIII)*

A l'âge classique, qui repose sur l'analyse et les classifications les connaissances s'ordonnaient dans un « tableau » dépourvu de temporalité : cet ordre correspondait au projet de *mathesis universalis*. Ce qui bouleverse cet ordre logique, c'est l'apparition du facteur *temps*. C'est fondamental pour l'ouvrage, qui est lui-même une Histoire.

A la fin du XVIIIe siècle, une « discontinuité énigmatique » fait ainsi passer de l'âge de l'Ordre à un « âge de l'Histoire », ce que l'on peut analyser mais pas vraiment expliquer. L'Histoire émerge comme un « événement radical qui se répartit sur toute la surface visible du savoir » (p. 229). Le facteur temps ne permet plus de classer, il organise : « elle implique un espace fait d'organisations, c'est-à-dire de rapports internes entre des éléments dont l'ensemble assure une fonction » (230). « L'Histoire *donne lieu* aux organisations analogiques. » Nous avons vu comment le facteur temps ouvrait sur une nouvelle compréhension de l'organisme chez Lamarck. C'est ce mouvement que Foucault entend généraliser. « L'Histoire est donc

devenue l'incontournable de notre pensée ». Elle n'est pas pour autant unitaire : elle éclate en trois domaines irréductibles, le travail, la vie, le langage. Je synthétise ici ces trois moments en une fois, alors que Foucault le fait une première fois dans le chapitre VII et une deuxième fois dans le VIII.

Le travail : avec Adam Smith, fondateur de l'économie politique, le temps de travail devient l'origine de la richesse, et non plus le besoin. Mais c'est (chapitre VII) Ricardo qui inscrit vraiment le travail dans une *organisation* économique, où entrent en jeu la rareté des ressources naturelles, l'offre et la demande de travail, l'offre et la demande de produits... une organisation qui évolue dans le temps en fonction des techniques et de la société : ainsi les coûts de production sont de plus en plus élevés, les salaires ont tendance à décroître... Marx prend la suite en montrant l'historicité des modes de production, et l'appauvrissement généralisé dû à la séparation entre travail et investissement du capital.

La vie : ici Foucault reprend simplement François Jacob : l'histoire naturelle du XVIIIe s., au sens de récit non chronologique et classificateur des espèces vivantes, devient une histoire des organismes qui se forment *dans le temps* en réalisant les grandes fonctions intemporelles de la vie (respiration, digestion, reproduction). Lamarck joue comme prévu le rôle essentiel, celui de fondateur de la biologie. Après lui Cuvier finit de montrer que la vie repose sur l'organisation interne du vivant et ses relations à son environnement et non pas sur des caractéristiques extérieures.

Le langage : La flexion des mots montre que le langage est un système dynamique et pas seulement la grille logique des mots s'appliquant sur les choses : avec les Schlegel, Grimm, Rask, Bopp, la philologie naît, comme étude chronologique de l'organisation des langues. La grammaire se sépare de la logique intemporelle, elle évolue dans le temps selon des lois qui modifient également les mots ; c'est la parole de tous qui fait évoluer le langage, et ce ne sont donc plus les logiciens qui décident de sa « correction ». Le langage devient à la fois ce par quoi l'on connaît et *objet* de connaissance. C'est ce qui est mis en œuvre dans la littérature.

En fin de compte tout le dynamisme de ces organisations impliquent l'émergence d'un nouvel acteur : *l'homme*, non pas dans son essence, non pas dans sa capacité à se dépasser lui-même pour atteindre Dieu ou l'être, mais comme *ce sujet de connaissance impliqué dans ce qu'il connaît* : l'économie implique l'homme se découvrant dans la nécessité de travailler, une nécessité qui évolue historiquement ; la biologie implique l'homme se découvrant comme être vivant, comme organisme dans un environnement, et issue d'une évolution générale de la vie ; la philologie implique l'homme pris dans l'histoire de son langage. Auparavant l'homme était dégagé de ce qu'il étudiait, et en relation avec l'infini ; maintenant il est *pris dans la finitude de ses propres objets d'études, qui tous l'inscrivent dans le monde et le renvoient à sa propre finitude*.

Donc l'homme *travaillant, vivant, parlant* est prêt à émerger comme *homme*, les sciences humaines sont prêtes à naître. On aura remarqué que la biologie, qui n'est pas une science

humaine, aura cependant participé à cette émergence, autrement dit que la question des sciences humaines ne peut vraiment se dégager de celle de la vie.

- *Accomplissement de l'épistémè moderne : les sciences humaines (Les Mots et les choses, partie II, chapitres IX-X)*

De quel homme parle-t-on ? Avant tout de l'homme parlant, si bien que le langage devient sa détermination première, mais plus dans le sens du *logos*, du langage-raison qui permettait (toujours) d'élever l'homme à l'infini, qu'il partageait avec Dieu ou avec la structure du monde ; donc ce langage n'est plus non plus *mathesis universalis*. Le langage est humain, trop humain dirait Nietzsche, il est une marque de finitude, dans la philologie comme dans ce dehors des sciences humaines qu'est la littérature. Et c'est bien ce que dit philosophiquement Nietzsche en passant de la philologie à la philosophie...

Cet homme peut, par la médiation du langage, devenir objet de son propre savoir. Il n'est plus dans le retrait qui donnait à l'âge classique l'assurance de son objectivité. Ce retrait, Foucault l'avait illustré dès le début de l'ouvrage en commentant les *Ménines* de Velasquez : on voit la main du peintre, on en voit le reflet au fond du tableau, mais on ne le voyait pas lui.

Ainsi, l'homme est le nouveau champ d'une « analytique de la finitude », et ce n'est pas pour rien que la terminologie est kantienne, parce que Kant va jouer ici un rôle central : la critique a en effet mis fin à la métaphysique en se recentrant sur le sujet (révolution copernicienne). Ce sujet est *limité* ; il ne peut connaître que des phénomènes, et sa raison en fait un sujet auto-législateur, il ne peut, comme être pris corporellement dans la nécessité naturelle, accomplir son devoir. Or il est un texte où ce sujet fini devient objet de lui-même : c'est *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique*, texte tardif de Kant considéré comme mineur dans la tradition critique, mais que Foucault considère comme crucial pour toute l'histoire de la pensée. Il lui a consacré sa thèse complémentaire de Doctorat (introduction et traduction), avant d'introduire le résultat de sa recherche dans *Les Mots et les choses* (dans cette « analytique de la finitude », IX,3). Il n'y est plus seulement question du sujet comme pôle inconnaissable en lui-même de ses trois facultés, sensibilité, entendement et raison ; il n'est plus question seulement de la différence entre sujet *théorique* et *pratique*, et pas plus du sujet réfléchissant invité à donner des règles à des objets particuliers (le beau, la vie...). Mais il bien du *sujet prenant pour objet l'homme*.

On sait cependant que quand le sujet tente de réfléchir sur lui-même, quand il se prend directement pour objet, il erre pour Kant entre deux psychologies impossibles : la psychologie métaphysique qui identifie à tort le sujet empirique et l'être du moi, et la psychologie empirique qui tente vainement de dégager des lois à partir de l'expérience interne. Mais l'anthropologie échappe aux apories de la psychologie : elle étudie non le sujet mais l'homme, en tant qu'il est à la fois *source de l'expérience et fait de l'expérience*. L'anthropologie n'est plus aporétique, elle est paradoxale : elle tente de saisir l'unité de ce *mixte empirico-transcendantal* qu'est l'homme se prenant pour objet.

Les grandes questions de la critique : « que puis-je connaître », « que dois-je faire ? », « que m'est-il permis d'espérer », fusionnent dans la question *qu'est-ce que l'homme ?* et celle-ci ne trouve pas simplement sa réponse dans la distinction de la connaissance et de la pratique, elle a son champ propre, celui de la pragmatique, qui se définit ainsi : *l'homme est ce qui fait de lui-même*. L'anthropologie, c'est alors la partie empirique de la morale : comment l'homme accorde-t-il concrètement ses exigences morales et son existence corporelle ? Comment se *conduit-il* ? L'anthropologie est ainsi « la science de la nature humaine, telle qu'elle est donnée dans l'expérience et aussi qu'elle apparaît dans l'histoire » (Delbos). Alors que la morale étudie la loi inconditionnelle de l'action, l'anthropologie étudie les moyens d'application de la loi morale en fonction de la réalité positive de l'être humain. Elle implique donc l'observation immédiate des hommes, y compris d'après les récits des voyageurs (on voit naître l'anthropologie, mais aussi la géographie, Kant ayant donné pendant plus de 20 ans un cours de géographie humaine) l'observation immédiate de soi (psychologie anthropologique) et l'observation des actes dans le temps (histoire). Elle étudie ce que l'homme, en tant qu'être moral, « *fait ou peut ou doit faire de lui-même* [donc de sa propre nature] en tant qu'être agissant librement »¹. Elle est reprise par Foucault dans sa thèse complémentaire, que je cite : « Quant à l'anthropologie pragmatique, elle navigue alors étrangement entre nature et liberté, puisqu'elle étudie, non ce que la nature fait de l'homme, non ce qu'il doit faire comme être naturel, mais « ce qu'il fait ou peut ou doit faire de lui-même [donc de sa propre nature] en tant qu'être agissant librement »².

On voit comment s'ouvre un champ qui hérite de l'encyclopédie, mais qui n'est plus recueil des sciences, mais recueil de ce que l'on sait de l'homme, non comme être de la nature, non comme être moral, mais comme être moral vivant dans une réalité naturelle, bref le champ des sciences humaines. Toujours Foucault :

« Il est du sens initial de l'Anthropologie d'être *Erforschung* : exploration d'un ensemble jamais offert en totalité, jamais en repos en soi-même parce que pris dans un mouvement où nature et liberté sont intriqués dans le *Gebrauch*, dont notre mot d'usage couvre quelques-uns des sens. Etudier donc, non la mémoire, mais la manière de s'en servir. Décrire non pas ce que l'homme est, mais ce qu'il peut faire de lui-même (...) Le monde étant sa propre école, la réflexion anthropologique aura pour sens de placer l'homme dans cet élément formateur. Elle apprend à l'homme à reconnaître dans sa propre culture l'école du monde (...) Elle explore une région où liberté et utilisation sont déjà nouées dans la réciprocité de l'usage, où le pouvoir et le devoir s'appartiennent dans l'unité d'un jeu qui les mesure l'un à l'autre, où le monde devient école dans les prescriptions d'une culture. Nous touchons à l'essentiel : l'homme, dans

¹ Pléiade, III, 939.

² Id , AP, AK VII, 119, Pléiade, III, 939.

l'Anthropologie n'est ni *homo natura*, ni sujet pur de liberté ; il est pris dans les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde. »

La dernière phrase est capitale pour comprendre ce que dira Foucault dans *Les Mots et les choses* : le Je empirique s'inscrit dans le champ limité, fini, de sa propre activité synthétique de connaissance. Il est pris dans l'histoire de tous ses jugements, théoriques, pratiques, réfléchissant... Il se connaît empiriquement comme limité, comme fini, et inscrit sa connaissance de soi dans les limites de son savoir

Ainsi l'anthropologie permet « la connaissance de l'homme dans les formes extérieures qu'il manifeste », autrement dit à la fois comme sujet libre et comme phénomène. Elle est donc « l'investigation d'un champ où la pratique et le théorique se traversent et se recouvrent entièrement », un champ *empirique* où l'homme observe l'homme. Foucault :

« L'Anthropologie sera donc non seulement science de l'homme, et science et horizon de toutes les sciences de l'homme, mais science de ce qui fonde et limite pour l'homme sa connaissance. C'est là que se cache l'ambiguïté de cette Menschen-Kenntniss [connaissance de l'homme] par laquelle on caractérise l'Anthropologie : elle est connaissance de l'homme, dans un mouvement qui objective celui-ci, au niveau de son être naturel et dans le contenu de ses déterminations animales ; mais elle est connaissance de la connaissance de l'homme, dans un mouvement qui interroge le sujet lui-même, sur ses limites, et sur ce qu'il autorise dans le savoir qu'on prend de lui. »

La critique montrait les limites de la connaissance, et également le devoir comme l'impossibilité pour un être plongé dans la nécessité naturelle d'être véritablement moral. L'anthropologie est donc la lecture empirique de la finitude de l'homme : cet homme qui n'a plus le pouvoir de s'élever au-delà de lui-même que lui conférerait la métaphysique. Elle « mime de l'extérieur et dans les gestes de l'empiricité le mouvement d'une Critique (...) il s'agit pour elle de savoir si, au niveau de l'homme, il peut exister une connaissance de la finitude, suffisamment libérée et fondée, *pour penser cette finitude en elle-même, c'est à dire dans la forme de la positivité* ». Et quand Foucault parle de « positivité » de la connaissance, il pense à la fois au positivisme et à la factualité, ou ce qu'il nomme aussi « l'empiricité » des conduites humaines étudiées par cette anthropologie.

Foucault ne fait donc que reprendre tout ce raisonnement quand il dit dans *Les Mots et les choses* que l'homme est un « étrange doublet empirico-transcendantal » (p. 329). Et cette analyse est élargie d'un texte de Kant à une lecture de toute notre modernité, comme à une lecture des sciences humaines dans leur ensemble : « la pensée moderne n'a pu éviter de chercher le lieu d'un discours... dont la tension maintiendrait séparés l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps ; un discours qui permettrait d'analyser l'homme comme sujet, c'est-à-dire comme lieu de connaissances empirique... et comme forme pure immédiatement présente à ces contenus ». Bref, c'est toujours le paradoxe des sciences humaines : l'homme y est source et objet de connaissance, indissociablement. Le positivisme, le marxisme, supposait mais non pas dépassé ce paradoxe

selon Foucault ; il en découle une forme du cogito, du « je pense », qui n'est plus en relation directe, intuitive, avec la vérité, qui est bien plutôt d'emblée plongé dans le monde de ses propres activités ; le « je pense » ne signifie plus « je suis » et encore moins « je suis une substance pensante » et encore moins « je suis un être fini avec l'idée de l'infini, donc en relation à dieu » ; « *je pense* » signifie *je suis dans ce monde en me connaissant comme être vivant, parlant, travaillant*. L'horizon de la vérité (de ma vérité) devient donc un impensé fondamental : chose en soi (Kant), être (Heidegger), inconscient (Freud). La finitude fait tout autant que l'homme n'est plus assuré de son origine : il est jeté dans un monde où le langage, la vie etc. existent déjà. Il est « l'ouverture à partir de laquelle le temps en général peut se reconstituer, la durée s'écouler ». Il n'est pas contemporain de ce qui le fait être, donc les choses se donnent avec un temps propre.

Mais c'est aussi au moment où *notre époque* s'avère la plus lucide sur la finitude de l'homme, ou même *découvre et invente l'homme fini*, qu'elle peut aussi considérer cette finitude, qui est l'être de l'homme, comme la possibilité de circonscrire l'homme comme un simple objet fini, n'échappant pas à son étude scientifique. Ce passage (de IX,7 à IX,8) est très heideggérien... On passe de l'être de l'homme à l'étant, de la pensée à la science, on oublie l'être de l'homme, et cela s'appelle chez Foucault « sommeil anthropologique ». Ce sommeil qui fait passer de l'anthropologie à l'anthropologisme, à l'anthropologisation de tous les savoirs est la base des sciences humaines. Ce qui touche à l'homme peut alors être étudié d'une manière éclatée (le travail, le langage, l'histoire etc.) sans qu'il ne soit plus question de ce qu'est l'homme dans sa finitude, question simplement sauvegardée par la philosophie (avant tout celle de Nietzsche, portant avant tout sur le devenir de l'homme, et puis celle de Foucault...) et dans la littérature. Les sciences humaines « s'adressent à ce mode d'être de l'homme que la philosophie cherche à penser au niveau de sa finitude radicale, tandis qu'elles-mêmes ne veulent en parcourir que les manifestations empiriques (358-9).

Donc (chapitre X) les sciences humaines supposent une *épistémè* qui a fait de l'homme l'objet de lui-même et lui a ouvert la possibilité de penser philosophiquement sa finitude (de Kant, Nietzsche, Heidegger... Foucault). Mais *elles referment cette possibilité en pensant l'homme comme un simple étant fini*. C'est bien ainsi qu'elles se séparent de la philosophie : leur question, ce n'est pas l'être de l'homme, ce n'est même pas le paradoxe d'un homme qui est à la fois sujet fini de connaissance et connaissance du sujet fini qu'il est ; c'est l'installation dans ce paradoxe, réitéré dans chaque domaine de l'activité humaine, domaines forcément éclatés, parce que l'homme a perdu tout pouvoir d'unification définitive des savoirs. S'écartant de la philosophie, les sciences humaines entrent également *en conflit avec les sciences pures et empiriques* : les sciences prétendent toujours accéder à une connaissance (logique, physique) dégagé de la finitude de l'homme ; or *la biologie, l'économie et la linguistique*, tout en ayant rendu possible les sciences humaines, sont encore dans la filiation des connaissances pures et des connaissances de la nature. Pour elles, étudier l'homme a la fois comme sujet et comme objet n'a rien de rigoureux.

D'où *la forme instable des sciences humaines* : elles supposent une dé-mathématisation, un retrait de la mathesis. Elles sont en conflit avec les sciences de la nature empirique dans tous les domaines qui les concerne : la vie, le travail, la parole, peuvent être étudiées comme des activités anthropologiques, mais aussi en eux-mêmes, et alors d'une manière plus conforme à ce qu'a toujours été la science : la biologie étudiant la vie, la grammaire étudiant le langage, l'économie étudiant les échanges. Les sciences humaines sont donc obligées de reposer sur des « modèles » : la psychologie comme étude des normes de la vie humaine, ancrée sur la biologie ; la sociologie comme étude des normes de la société ancrée dans l'économie ; l'étude de la littérature ancrée sur les sciences du langage. Tout se passe comme si les sciences humaines anthropologisaient tout, mais sans parvenir à un degré d'objectivité suffisant, parce qu'elles sont sans cesse troublées par leur objet, dans la mesure où celui-ci est également le sujet de ses activités (vie, travail, langage). « *elles ne peuvent pas être des sciences* ; ce qui les rend possibles en effet, c'est une certaine situation de « voisinage » à l'égard de la biologie, de l'économie, de la philologie (ou de la linguistique) (...) *ce ne sont pas des sciences du tout* ; la configuration qui définit leur positivité et les enracine dans l'épistémè moderne les met en même temps hors d'état d'être des sciences... la culture occidentale a constitué, sous le nom d'homme, un être qui, par un seul et même jeu de raison, doit être domaine positive du savoir et ne pas être objet de science » (378).

A la fin de son ouvrage, Foucault considère trois sciences humaines « privilégiées » parce qu'elles montrent la non-scientificité de ces dernières, mais ainsi montrent surtout que seule une autre pensée (la philosophie, non nommée) peut vraiment rendre compte de leur champ d'étude : leur échec est donc l'indication d'une réussite, tout en masquant celle-ci.

L'histoire : on sait que fondamentalement, il n'est question que d'elle, puisque l'approche est *archéologique*. On sait aussi que la modernité est l'entrée dans l'âge de l'histoire. Or de tout cela, l'histoire comme *science humaine* ne peut rendre compte que naïvement, en étudiant à chaque période l'homme vivant, travaillant, parlant... sans voir dans ces activités la manifestation de sa finitude. Cet *historicisme* ne fait alors que dissoudre dans le temps toutes les lois que les sciences humaines cherchent à établir. C'est aussi un simple *positivisme*, qui ne fait que présupposer le temps. Il ne peut rendre compte du fait que l'homme *se temporalise*, qu'il est un être fini qui ne se déploie que dans un temps fini, le temps de son existence avant la mort, et qui se décide dans ce temps fini : Foucault reprend sans le dire la différence que fait Heidegger entre histoire empirique et historicité existentielle. Dans ses termes, *l'histoire de l'être de l'homme* appartient à « l'analytique de la finitude » et échappe à l'historicisme ; on comprend que cette histoire est philosophique, qu'elle est précisément celle qui est mise en œuvre dans cet ouvrage, montrant l'avènement révélateur de la finitude de l'homme dans la modernité. [Comparer avec la conception de l'histoire chez Heidegger.](#)

La psychanalyse et l'ethnologie :

- La psychanalyse dévoile que les sciences humaines doivent faire face à un impensé qu'elles font tout pour oublier : l'inconscient. L'inconscient, c'est la part du sujet qui échappe à la

connaissance de soi, c'est donc par définition ce que ne peut aborder toute « science » qui fait de l'homme un être qui dans le même moment se connaît et s'observe. La psychanalyse est donc une critique interne des sciences humaines, très proche de l'analytique de la finitude, l'homme étant défini à la fois par sa méconnaissance et sa relation à la mort. Mais au lieu de penser cette finitude, ou même de faire de sa critique des sciences humaines une théorie générale, elle se réfugie dans une fausse scientificité, celle de la thérapie : elle se donne la médecine pour modèle. Foucault sera toujours un sévère critique de la cure analytique tout en souhaitant « penser » Freud au-delà de lui-même.

- Quant à l'ethnologie, elle dépasse l'historicisme en cherchant des invariants anthropologiques (ceux de la vie, du travail, du langage) : des invariants inconscients, impensés, si bien qu'elle aussi touche une pensée de la finitude. Mais en fin de compte ces invariants sont puisés dans l'état actuel des sciences humaines, et non dans une pensée de la finitude de l'homme. Elles « dissolvent l'homme » sans le penser vraiment.

La conclusion de l'ouvrage tient alors en quelques lignes qu'il faut relire (p. 398, mais en remontant aux pages 396-397) et qui ont marqué les esprits : « l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain... [il] est une invention récente... L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine... On peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable ». Ce discours semble apocalyptique, mais Foucault a précisé dans une suite d'entretiens qu'il fallait n'avoir rien compris à son propos pour penser qu'il jouait les prophètes de quelques catastrophes. L'homme est une *figure du savoir* qui s'est constitué à partir du tournant des sciences vers les « positivités » humaines (vie, travail, langage), au moment où se révélait sa *finitude*. Cette finitude est la présupposition impensée des sciences humaines. Elle a été *pensée* dans les *Mots et les choses*, comme *devenir* de l'homme : comme le fait justement qu'il est un être non seulement historique mais historial, se temporalisant face à sa propre mort, et n'accédant à son être que dans ce devenir, non sous la forme d'une simple observation de ses activités. La référence de Foucault, c'est Nietzsche, à vrai dire c'est aussi Heidegger qu'il ne cite jamais, et même la lecture heideggérienne de Nietzsche. Toujours est-il que Nietzsche a bien dit en plein XVIIIe s. que la fin de la métaphysique et la mort de Dieu ne faisait plus de l'homme un passage vers l'infini, mais un passage vers un autre être que l'homme, un véritable devenir le menant vers le sur-humain : ce dernier n'étant qu'un être capable de vivre une existence finie en se passant de Dieu, et *acceptant* sa vie en se débarrassant de la culpabilité. C'est cela, l'impensé des sciences humaines, leur aveuglement « L'anthropologisation est de nos jours le grand danger intérieur du savoir » p. 359) : elles ne parlent que de cet homme tout en essayant de le fixer comme objet stable d'un savoir scientifique. Elles sont donc vouées à disparaître en même temps que leur objet, au profit d'une autre figure de l'existence et du savoir qui ne se laisse pas prévoir, l'archéologue n'ayant rien du prophète.

Cette célèbre pensée de l'avènement des sciences humaines est donc aussi leur critique féroce, dû aussi au fait qu'au même moment les anthropologues (comme Lévi-Strauss) les sociologues (comme Bourdieu) jugent que le temps de la philosophie est fini. Or on plaidera la possibilité de la coexistence : il est vrai que les sciences humaines ne pensent pas l'existence elle-même, la finitude, ne se demandent pas *qui nous sommes*, grande question qui pour Foucault émerge avec Kant, et donc il tait une fois de plus qu'elle lui vient surtout de Heidegger. Mais pour savoir qui nous sommes, les sciences humaines ont un rôle à jouer, un rôle non-dogmatique, un rôle éclaté... d'où la nécessité de reprendre d'une manière plus conciliante leurs différents champs.

e. Les champs d'investigation

la généralité de l'histoire

On a vu que notre âge était celui de l'histoire : qu'il avait fallu l'introduction du facteur temps dans l'étude de la vie pour que soit possible une histoire humaine, devenant science humaine. C'est aussi une science par définition réflexive, capable de faire sa propre histoire (l'historiographie) autant que celle des autres sciences ou des autres activités humaines.

Elle est en un sens aussi ancienne que l'écriture : elle prend son origine dans le mythe, mais tout autant dans les premiers relevés comptables des grands Etats des trois derniers millénaires avant J-C (chroniques mésopotamiennes).

L'histoire grecque se sépare du mythe et des récits officiels : dans ses *Histoires (Historiai*, ce qui signifie recherche, enquête) Hérodote relate le développement de l'empire Perse puis les guerres médiques entre Perses et Grecs, mais en expliquant les raisons profondes de cette guerre selon les deux parties. De même Thucydide relate la guerre du Péloponnèse, en distinguant clairement l'interprétation des faits fondée sur les documents et les témoignages des rumeurs ou les mythes. *Idem* chez Tacite dans l'histoire latine.

Le moyen-âge repose plutôt sur les *chroniques*, récits de faits glorieux, impliquant une interprétation théologique. On fait renaître l'histoire objective... à la Renaissance (*Histoire du peuple de Florence* de Bruni, Machiavel sur Rome...), cette rupture étant toujours suspecte, puisqu'elle correspond au discours de la Renaissance elle-même... D'autant plus que la chronique n'est pas morte, comme hagiographie des grandes actions monarchiques, justifiant l'exercice du pouvoir (c'est encore aujourd'hui ce qu'on appelle dans certains courants politiques « l'histoire de France » telle qu'elle devrait être enseignée dans les écoles...) Le mécanisme cartésien s'y oppose, en vue de disqualifier la temporalisation des connaissances elles-mêmes : il insiste sur « la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie, et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule.

C'est donc bien au XVIII^e s. que naît l'histoire tel que nous la connaissons : recherche des lois d'organisation des sociétés (les « civilisations »), inscrites dans le temps. On peut se rapporter à l'article « école militaire » de l'Encyclopédie (de Meyzieu) : « L'histoire est en même temps une des plus agréables et des plus utiles connaissances que puisse acquérir un homme du monde. Nous ignorons par quelle bizarrerie singulière on ne l'enseigne dans aucune de nos écoles. Les étrangers pensent sur cela bien différemment de nous ; ils n'ont aucune université, aucune académie où l'on n'enseigne publiquement l'histoire. Ils ont d'ailleurs peu de professeurs qui ne commencent leurs cours par des prolégomènes historiques de la science qu'ils enseignent (...) S'il est dangereux d'entreprendre l'étude de l'histoire sans guides, comme il n'est pas douteux, il doit paraître étonnant qu'on néglige si fort d'en procurer à la jeunesse française... » En 1682 paraissent les *Pensées sur la Comète* de Pierre Bayle, en 1686 son *Commentaire philosophique...* et en 1697 son grand œuvre, le *Dictionnaire historique et critique*. Fontenelle, pour sa part, publie en 1686 les *Entretiens sur la pluralité des Mondes* et en 1687 son *Histoire des Oracles*. Comme le dit Gusdorf : « La réalité humaine, réduite à elle-même, apparaît dès lors dans un éclairage nouveau : il faut chercher dans le temps la justification de ce qui se passe dans le temps. La conscience historique suppose comme condition préalable cette émancipation et cette autonomie de la dimension temporelle. » L'histoire bénéficie d'un retrait de Dieu qui permet à l'humanité de se révéler à elle-même, c'est « une sorte de création continuée de l'homme par l'homme » (Gusdorf).

Tout doit alors être prouvé : la tradition des écrits d'historiens est passée à l'aune de la critique fondée sur des documents d'époque. C'est la « méthode expérimentale » de Bayle.

La géographie accompagne le mouvement grâce aux récits et aux cartographies des voyageurs. Montesquieu rédige, pour l'Académie de Bordeaux, le prospectus d'une *Histoire de la terre ancienne et moderne*, sollicitant des savants du monde entier des matériaux pour la constitution d'une géographie générale, à la fois physique et humaine. Pour lui l'humanité est régie par des lois, comme la nature : l'histoire et la géographie, fondées sur les climats, sont encore un élargissement de la mécanique newtonienne.

La rupture avec cette mécanique des actions humaines s'inspire de l'autonomie des sciences de la vie, de leur inclusion du facteur temps, et elle est consommée avec Kant qui fait de l'histoire l'une des possibilités dégagées par le jugement réfléchissant : non dans la *Critique de la faculté de juger*, mais dans une suite d'opuscules. On l'a vu plus haut : le jugement réfléchissant cherche les règles particulières d'organisation de certains phénomènes, dans la mesure où cette organisation n'est pas épuisée par leur explication déterminante par l'entendement. On l'a vu également, l'idée de finalité externe dans le domaine de la vie faisant de l'homme, pour le jugement réfléchissant, le but final de la nature. Ce sont alors les actions humaines, qui *doivent* être morale (donc jugées selon le jugement déterminant de la raison pratique) mais ne le *sont pas*, parce qu'elles sont soumises à la nécessité de la nature (et même si la psychologie n'arrive pas à trouver cette nécessité dans l'homme) qui *peuvent* trouver sens en tant que dans le temps, *elles tendent vers la liberté et la moralité*. C'est la seule manière de

leur donner *sens*. Dans *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant montre ainsi que pour que la succession des guerres prennent sens, il faut les lire selon le fil directeur de l'établissement progressif d'un état de paix universel, assurée par une fédération des Etats régie par une constitution cosmopolitique. Je cite Kant en signalant le moment où entre en jeu le jugement réfléchissant :

« Quel que soit le concept de la *liberté du vouloir* que l'homme puisse élaborer dans une intention métaphysique, les *manifestations* de ce vouloir, *telles qu'elles nous apparaissent*, les actions humaines, sont déterminées conformément aux lois universelles de la nature, aussi bien que n'importe quel autre événement de la nature. *L'histoire, qui a pour tâche de relater ces faits tels qu'ils nous apparaissent, à quelque profondeur que puissent être cachées les causes, laisse cependant espérer, quand on considère en gros le jeu de la liberté du vouloir humain, que l'on puisse y découvrir un fonctionnement régulier*, et cela de telle façon que ce qui saute aux yeux comme embrouillé et sans règle chez les sujets individuels pourra cependant être reconnu, au niveau de l'espèce entière, comme un déploiement continu, progressif, quoique lent, des dispositions originelles de cette espèce. »

« Nous voulons voir si nous réussissons à trouver un fil directeur pour une telle histoire, et nous laissons à la nature le soin de faire naître l'homme apte à la rédiger ensuite. C'est ainsi qu'elle fit naître un *Kepler*, qui assujettit d'une manière inespérée les trajectoires excentriques des planètes à des lois déterminées, et un *Newton*, qui expliqua ces lois à partir d'une cause universelle de la nature. »

« La raison, dans une créature, est une faculté d'étendre les règles et les intentions de l'usage de toutes ses forces bien au-delà de l'instinct naturel et elle ne connaît aucune limite à ses projets. Mais elle n'œuvre pas elle-même de façon instinctive. Au contraire, elle a besoin de tentatives, de pratique, elle a besoin de tirer des leçons, pour progresser petit à petit d'un degré de discernement à l'autre. »

« Et ce terme doit être, au moins dans l'idée que l'homme en a, le but de ses efforts, car, *sinon, les dispositions naturelles, pour leur plus grande part, devraient être considérées comme vaines et sans finalité ; ce qui supprimerait tous les principes pratiques, et rendrait de cette façon la nature, dont normalement la sagesse doit servir de principe dans le jugement de ses créations, suspecte de se prêter, en l'homme seulement, à un jeu puéril.*

« C'est certes un projet étrange et, semble-t-il, absurde, que de vouloir rédiger une *histoire* à partir de l'idée du cours que devrait suivre le monde s'il devait se conformer à des fins raisonnables certaines. Il semble que, dans une telle intention, on ne puisse que constituer un *roman*. Toutefois, *s'il est permis de supposer que la nature ne procède pas, même dans le jeu de la liberté humaine, sans plan et sans intention finale, alors cette idée pourrait bien devenir utile ;* et bien que nous ayons la vue trop courte pour percer à jour le mécanisme secret de son organisation, cette idée pourrait cependant nous servir à présenter comme un *système*, du moins en gros, ce qui, sinon, ne serait qu'un *agrégat* d'actions humaines sans plan. Si nous commençons par l'histoire grecque - c'est par elle que toute autre histoire, plus ancienne ou

contemporaine, a été conservée, ou du moins [c'est par elle que toute autre histoire] doit être authentifiée 3 - si nous suivons [cette histoire] de la création et de la chute du corps politique du peuple *romain*, qui engloutit l'État grec, et finalement de l'influence de ce peuple sur les *barbares* qui le détruisirent leur tour, jusqu'à notre époque, et si nous ajoutons de façon épisodique l'histoire politique des autres peuples telle qu'elle a pu parvenir peu à peu à notre connaissance par ces mêmes nations éclairées, alors nous découvrirons un cours régulier de l'amélioration de la constitution politique dans notre partie du monde (qui, vraisemblablement donnera un jour des lois à toutes les autres). En outre, alors qu'on prête attention partout seulement à la constitution civile, aux lois et aux relations entre les États, aussi loin que les deux, par le bien qu'elles contenaient, servirent un certain temps à élever les peuples (avec eux les arts et les sciences) et à les glorifier, mais les firent en revanche s'effondrer, de telle sorte pourtant que, toujours, un germe de lumières demeurait qui, davantage développé par chaque révolution, préparait encore un degré à venir plus élevé d'amélioration, [alors donc], *on pourra découvrir comme je le crois, un fil directeur qui ne peut seulement servir à l'éclaircissement du jeu si embrouillé des affaires humaines, où à la prédiction politique des transformations futures des États (un bénéfice que l'on a en outre déjà tiré de l'histoire des hommes, même quand on la considérait comme l'effet sans cohérence d'une liberté sans règle!), mais qui ouvrira (ce que l'on ne peut espérer avec raison sans supposer un plan de la nature) une perspective consolante de l'avenir, où l'espèce humaine se présentera comme travaillant à se hisser à un état dans lequel tous les germes que la nature a mis en elle pourront se développer totalement et [dans lequel] sa destination, là, sur terre, sera remplie.* Une telle *justification* de la nature - ou mieux de la *Providence* - n'est pas un motif sans importance pour choisir un point de vue particulier pour considérer le monde. A quoi bon, en effet, faire l'éloge de la splendeur et de la sagesse de la création, dans un règne de la nature privé de raison et en recommander l'étude, si la partie du grand théâtre de la sagesse suprême, qui détient le but de tout cela, - l'histoire de l'espèce humaine - doit demeurer une constante objection, dont le spectacle nous oblige à détourner le regard avec irritation et qui, alors que nous désespérons d'y trouver jamais une intention raisonnable accomplie, nous conduit à ne l'espérer que dans un autre monde?

« Penser] que j'ai voulu, avec cette idée d'une histoire du monde, qui a, pour ainsi dire, un fil conducteur (einen Leitfaden) *a priori*, évincer l'étude de l'histoire proprement dite, rédigée de façon simplement empirique, serait [faire] une fausse interprétation de mon intention ; ce n'est là qu'une conception de ce qu'une tête philosophique (qui devrait du reste être très versée dans l'histoire) pourrait encore tenter d'un autre point de vue. En outre, il faut que la minutie, certes louable, avec laquelle on rédige l'histoire aujourd'hui, fasse de façon naturelle réfléchir [à la question] : comment nos descendants éloignés s'y prendront-ils pour porter le fardeau de l'histoire que nous pourrons leur laisser après quelques siècles ? Ils jugeront sans

doute de la valeur des temps les plus anciens, dont il se pourrait que les documents écrits soient pour eux depuis longtemps perdus, à partir du seul point de vue qui les intéresse : que les peuples et les gouvernants ont-ils fait de favorable ou de préjudiciable à l'intention cosmopolitique ? Or, prendre garde à cela, de même qu'à l'ambition des chefs d'État comme à celle de leurs ministres, afin de leur indiquer le seul moyen qui peut leur apporter [aux yeux] des temps futurs une glorieuse renommée, ce peut être encore un *petit* motif supplémentaire de tenter de rendre compte d'une telle histoire philosophique. »

On retiendra donc la cinquième proposition : « *Le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature la force à résoudre, est de parvenir à une société civile administrant universellement le droit.* »

« ...aussi il faut qu'une société dans laquelle *la liberté, sous des lois extérieures*, se trouvera liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une *constitution civile* parfaitement *juste*, soit la tâche suprême de la nature pour l'espèce humaine, car la nature ne peut mener à leur terme ses autres desseins, avec notre espèce, qu'en trouvant le moyen de réaliser cette tâche et en l'exécutant. »

Kant et à l'origine de l'*histoire romantique*, qui fait de la nation un tout organisé comme un grand organisme (cf. Michelet en France).

Et cette histoire romantique est à la fois continuée et dépassée par une philosophie de la vie incluant la recherche d'une histoire utile pour la vie, celle de Nietzsche, on y reviendra. En attendant on peut (doit) lire la [Seconde considération inactuelle](#)

On se souviendra aussi de la philosophie de l'Histoire de Hegel, comme avènement progressif de la liberté, ou comme temporalisation de l'esprit : elle commence par le despotisme oriental, où l'homme fusionne avec la nature et la collectivité ; ce n'est encore pas vraiment un stade historique : rien ne bouge, l'Orient est (aurait été, selon Hegel) le même dans le présent que dans le passé. Puis suit le moment de la politique collective, celui de la cité grecque ; puis l'avènement du sujet singulier, avec le droit romain qui le lie à la propriété et le christianisme qui lui donne une valeur infinie ; enfin, l'âge moderne réconcilie liberté individuelle et existence collective en articulant la société civile et l'État.

La philosophie hégélienne est renversée dialectiquement par l'*histoire marxiste* : le moteur de l'histoire n'est alors plus « l'esprit » mais... la matière, ou plus précisément la relation matérielle entre *les* hommes et la nature, déterminant les relations entre hommes : il en découle que Marx, à partir du *Capital*, abandonne explicitement la philosophie pour l'*économie* ; il s'agit de saisir le mode de production capitaliste, qui dans le « matérialisme historique » fait suite aux modes asiatique (cf. Hegel sur le despotisme »), antique, féodal, et qui devrait laisser place à un mode de production communiste.

Le positivisme aussi implique une histoire, et a même déterminé un moment positiviste de la science historique. Cf. la fameuse loi des trois états, qui mène jusqu'à l'état positif ou

scientifique, lequel est justement « l'âge des lois » ; et qui est le moment où peut naître une *sociologie*.

L'histoire positiviste est celle en France (1897) de l'Introduction *aux Etudes historiques* de Langlois et de Seignobos : « le document, c'est le point de départ ; le fait passé, c'est le point d'arrivée. Entre ce point de départ et ce point d'arrivée, il faut traverser une série complexe de raisonnements, enchaînés les uns aux autres »... La discipline historique tout entière se résout dans la mise au jour et dans l'exploitation des documents, et la tâche historique sera achevée lorsque l'ensemble des données aura été inventorié une fois pour toutes. Langlois et Seignobos « l'histoire n'est que la mise en œuvre de documents (...) La quantité des documents qui existent, sinon des documents connus, est donnée L'exploitation rationnelle des documents selon des normes universellement reconnues doit mener à une interprétation qui s'imposera définitivement à l'ensemble des historiens, pourvu qu'ils mettent en œuvre cette vertu d'impartialité et d'effacement de soi, dont on fait la qualité maîtresse du savant. Enfin, dans un dernier moment, les faits ayant été ainsi rassemblés et complétés, « il faut les condenser en formules pour essayer d'en dégager les caractères généraux et les rapports », opération qui « conduit aux conclusions dernières de l'histoire et couronne la construction historique au point de vue scientifique ». On aboutit donc à des « faits généraux » qui présentent « la formule descriptive d'un personnage historique », ou la « formule d'un événement ». « Toute science travaille à établir des propositions incontestables sur lesquelles l'accord puisse être complet entre tous les hommes ; l'idéal est d'arriver à une formule si impersonnelle qu'elle ne puisse être rédigée autrement... Les historiens commencent à sentir confusément cette nécessité ; ils ont renoncé à la recherche romantique des formes originales et s'efforcent d'adopter un ton impersonnel et abstrait »

Le positivisme a été dominant, et a toujours à ressurgir sous des formes nouvelles.

Il faut lui opposer une approche *herméneutique* qui distingue entre expliquer et comprendre : l'explication est le propre des sciences de la nature, cherchant des lois mettant en relation des faits ; la compréhension est en revanche une réflexion de l'interprète sur des faits qui l'impliquent : c'est le paradoxe signalé par Foucault, mais qui pour les herméneutes (dont Foucault prend bien garde de ne pas parler) il se résout dans un *cercle herméneutique* entre celui qui interprète et son objet. L'exigence de l'objectivité, dans ce cas, n'empêche pas la connaissance de revêtir le caractère d'un dialogue et d'une confrontation. Tout cela est expliqué par Wilhelm Dilthey (1833-1911), la « compréhension » étant le propre des *sciences de l'esprit* : l'appellation allemande des sciences humaines, dont le seul nom ferait vaciller la démonstration de Foucault, car l'esprit n'est pas exactement l'homme... : grâce à l'herméneutique, « à l'analyse de l'expérience interne s'ajoute celle de la compréhension, et toutes deux fournissent de concert la preuve que les [443] *sciences de l'esprit* sont capables d'une connaissance ayant, dans certaines limites, une validité universelle ». Le fondement de toute compréhension dans les sciences humaines est donc la reconnaissance de l'homme par l'homme, et ceci quelle que soit la forme sous laquelle la réalité humaine se manifeste. Comme

le dit encore Dilthey, « par les pierres, le marbre, la musique, les gestes, la parole et l'écriture, par les actions, les règlements économiques et les constitutions, c'est le même esprit humain qui s'adresse à nous et demande à être interprété ; et, dans la mesure où il dépend des conditions et des ressources générales de ce mode de connaissance, le processus de compréhension doit présenter partout des caractères communs ». Autrement dit, tout essai pour constituer une science de l'homme sans l'homme se trouve, dès son principe, mal orienté. Alors que les sciences de la nature sont des sciences objectives, dont la tâche est de déterminer la matérialité des faits, les sciences de l'esprit se présentent comme des sciences expressives, c'est-à-dire qu'elles se proposent de déceler et d'interpréter la marque de l'homme partout où elle s'est affirmée sous quelque forme que ce soit. Autrement dit, il s'agit ici de rendre à l'humanité son bien, par une mise en œuvre où seul l'homme est juge de l'homme : « Les faits sociaux nous sont compréhensibles, si [458] l'on peut dire, du dedans ; en nous servant de la perception interne de nos propres états, nous sommes capables, jusqu'à un certain point, de les reproduire ; et quand nous contemplons le monde historique, cette représentation s'accompagne d'amour ou de haine, de joie passionnée, de toute la gamme de nos états affectifs (...) La nature nous est étrangère. Elle reste pour nous quelque chose d'extérieur et non d'intérieur. C'est la société qui est notre monde. » La réflexion de Dilthey met en lumière le fait fondamental que toute épistémologie présuppose une attitude, un parti pris, du sujet connaissant à l'égard de l'objet connu. Or ce rapport présente, dans le cas des sciences humaines, certains caractères tout à fait originaux. « La compréhension consiste à retrouver le *Je* dans le *Tu* (...) C'est cette identité de l'esprit dans le *Je*, dans le *Tu*, dans chaque sujet d'une communauté, dans chaque système culturel, enfin dans la totalité de l'esprit et de l'histoire universelle qui rend possible l'interaction de tout ce qui s'accomplit dans le domaine des sciences humaines » Le fondement de la connaissance est donc ici une reconnaissance, dont le principe est l'identité de l'expérience vécue, le sens même de la vie humaine comme historicité. « La première condition pour la possibilité de la connaissance historique consiste en ce que je suis moi-même un être historique : celui qui étudie l'histoire est aussi celui qui fait l'histoire » L'homme fait l'histoire au sein même de l'histoire, où il se trouve à la fois agent et patient ; l'histoire qu'il écrit est encore un moment de sa propre vie.

Il en découle que « c'est une fiction de la méthode génétique d'explication, écrit Dilthey, que de concevoir l'homme comme un fait antérieur à l'histoire et à la société ; l'homme qu'une science analytique saine et normale prendra pour objet est l'individu considéré comme élément intégrant de la société (...) Si l'on prend ainsi le problème, l'anthropologie et la psychologie sont la base de toute connaissance de la vie historique, comme de toutes les règles qui dirigent l'évolution de la Société »

Dès lors « la biographie nous représente le fait historique fondamental à l'état pur, totalement, dans sa réalité même. Seul l'historien qui, pour ainsi dire, édifie l'histoire en partant de ces entités vivantes, celui qui cherche, en se représentant des types particuliers, à se faire une idée des classes sociales, des groupements sociaux en général et des diverses époques historiques, celui-là seul qui lie des vies particulières à l'aide du concept de génération, sera capable

d'embrasser la réalité d'un tout historique et ne nous offrira pas de ces abstractions mortes, pillées, la plupart du temps, dans des archives ».

On est bien à l'opposé du positivisme, exprimé par exemple par Coulanges : « La première règle que nous devons nous imposer est d'écartier toute idée préconçue, toute manière de penser qui soit subjective (...) Le meilleur historien de l'antiquité sera celui qui aura le plus fait abstraction de soi-même, de ses idées personnelles et des idées de son temps, pour étudier l'antiquité »

Comme le dit Raymond Aron, selon Dilthey, « la vérité totale serait la totalité de l'homme » ; or cette totalité n'est jamais donnée en tant que telle. La définition même de l'humanité implique qu'il ne peut y avoir d'homme total, mais seulement des incarnations historiques. Du même coup, il ne peut y avoir de philosophie totale, de science totale, pas plus que d'histoire totale. « L'histoire universelle, dit encore Aron, est la biographie, on pourrait dire presque l'autobiographie de l'humanité : comme la signification de toute existence, la signification de l'humanité ne serait arrêtée que si l'aventure était achevée ».

Dans ces conditions, la critique de la raison historique semble entraîner une démultiplication et une relativisation de la raison : un historicisme que l'on ne cessera de reprocher à Dilthey et dont il était conscient : « Une contradiction apparemment insoluble surgit quand le sens de l'histoire est poussé à ses ultimes conséquences. La finitude de tout phénomène historique, que ce soit une religion, un idéal ou un système philosophique, et par suite la relativité de toute interprétation humaine du rapport des choses est le dernier mot de la conception historique de ce monde, où tout est fluent, où rien n'est stable. [461] En face de cela se dresse le besoin qu'a la pensée d'une connaissance universellement valable et les efforts que fait la philosophie pour y parvenir. La conception historique du monde libère l'esprit humain de la dernière chaîne que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas encore brisée, mais où trouver les moyens de surmonter l'anarchie de convictions qui menace de se répandre ? »

Husserl critique donc Dilthey quand il pense la crise des sciences : « L'historisme poursuivi avec conséquence conduit à l'extrême subjectivisme sceptique. Les idées de vérité, de théorie, de science, comme toutes les idées, perdraient en ce cas leur validité absolue » S'il faut choisir entre l'histoire et la vérité, il vaut donc mieux sacrifier l'histoire. D'ailleurs « le mathématicien ne se tournera certainement pas vers l'histoire pour obtenir des renseignements sur la vérité des théories mathématiques ; il ne songera pas à mettre en relation le développement historique des représentations et des jugements mathématiques et la question de leur vérité. Comment donc l'historien devrait-il avoir à décider sur la vérité des systèmes philosophiques donnés, et surtout sur la possibilité en général d'une science philosophique valable en soi ? (...) Désirer soit prouver soit contredire les idées sur la base des faits est une absurdité ».

Ce qui manque, sans doute, c'est une élaboration suffisante du concept de « vie », dont Dilthey fait le centre ou le foyer de la réalité humaine. Heidegger critiquera précisément Dilthey sur ce point pour passer de l'interprétation « anthropologique » de la vie chez Dilthey à une

pensée de l'historialité de l'*existence*, distincte de toute vie biologique. L'historialité de l'existence permet de réintroduire l'histoire dans la phénoménologie.

En Allemagne, Simmel (1858-1918), Rickert (1863-1936), Max Weber (1865-1923) et Ernst Troeltsch, (1865-1923), auront comme souci de rétablir, contre la menace du subjectivisme et du relativisme, l'objectivité de la connaissance historiques. Ils s'intéresseront aux *structures formelles* de l'interprétation historique. La méthode de Max Weber articule ainsi l'histoire et une sociologie nouvelle ; les « types idéaux » de Max Weber sont des schémas de condensation de l'expérience historique : une fois reconnue l'impossibilité d'une connaissance totalitaire, il est possible de définir des intelligibilités partielles dont l'application mettra de l'ordre dans l'incohérence des événements : ainsi les types idéaux du capitalisme, du socialisme, du libéralisme, etc. L'objectivité ainsi conquise n'est que relative ; mais les sciences humaines ne comportent pas d'objectivité radicale ; il faut bien en prendre son parti. « Chaque fois, écrit Aron résumant les idées de Weber, chaque fois que l'on prétend faire l'économie des valeurs et de la sélection au point de départ de la science, chaque fois que l'on cherche à découvrir dans l'objet lui-même l'organisation ou les caractères spécifiques de la science historique, il apparaît à une analyse plus poussée que l'on a introduit subrepticement les valeurs et la sélection que l'on voulait éviter »

Enfin, il faut citer les *nouvelles histoires* qui ont renouvelé au XXe siècles les études historiques :

- L'école des Annales (extrait Wikipédia) qui s'oppose radicalement aux positivistes : courant historique fondé par Lucien Febvre (1878-1956) et Marc Bloch (1886-1944) à la fin des années 1920. Il succède à l'École méthodique de la Revue historique fondée en 1876 par Gabriel Monod, et met en avant une histoire globale, holiste, à la fois dans le temps (longue durée) et dans l'espace (pris en compte des faits de société dans leur ensemble). Caractérisées dès leurs débuts par une volonté de transdisciplinarité au sein des sciences sociales, les Annales renouvellent en profondeur l'historiographie française du XXe siècle, qu'elles vont dominer durant plus de cinquante ans à travers plusieurs « générations » d'historiens. Dans la revue (*Les Annales*) tout comme dans *Combats pour l'histoire*, le « social » est hissé comme bannière, afin de couvrir tout un champ encore inconnu, celui des profondeurs de l'histoire, de ses souterrains, que ce soit au niveau économique et social ou au niveau balbutiant des mentalités. Le rôle de l'historien ne peut plus se réduire à l'accumulation laborieuse de petites histoires désincarnées. L'historien doit, selon l'un des fondateurs Lucien Febvre, plonger dans son présent afin d'écrire une histoire vivante, qui palpète avec son époque et qui est engagée dans ses enjeux : « Entre l'action et la pensée, il n'est pas de cloison. Il n'est pas de barrière. Il faut que l'histoire cesse de vous apparaître comme une nécropole endormie, où passent seules des ombres dépouillées de substance. Il faut que, dans le vieux palais silencieux où elle sommeille, vous pénétriez, tout animés de la lutte, tout couverts de la poussière du combat, du sang coagulé du monstre vaincu – et qu'ouvrant les fenêtres toutes grandes, ranimant les lumières et rappelant le bruit, vous réveilliez de votre vie à vous, de votre vie chaude et jeune,

la vie glacée de la Princesse endormie ... » L'histoire doit devenir une « histoire-problème », qui questionne le passé et remet constamment en question ses propres postulats et méthodes, afin de ne pas être en reste sur les autres sciences et sur l'histoire du monde. Cette obligation implique de sortir l'histoire de son « immobilisme académique » en diversifiant et surtout en croisant ses sources, au-delà des seules références écrites traditionnelles. Il s'agit de s'ouvrir aux autres sciences humaines, de les combiner entre elles afin de pouvoir stimuler la curiosité de l'historien. Pour citer Marc Bloch, l'autre fondateur : « Le bon historien ressemble à l'ogre de la légende. Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son gibier » (Apologie). À partir de la Libération, les héritiers de cette école sont, notamment, Fernand Braudel, Pierre Goubert et Ernest Labrousse qui produisent une histoire très économique et s'intéressent davantage encore au temps long, qui permet d'apprécier l'évolution des sociétés, plutôt qu'au temps court, celui de l'événement, trop instable pour être significatif. Georges Duby écrivait dans l'avant-propos de son ouvrage *Le Dimanche de Bouvines* que l'histoire que lui et ses collègues historiens faisaient « rejetait sur les marges l'événementiel, répugnait au récit, s'attachait au contraire à poser, à résoudre des problèmes et, négligeant les trépidations de surface, entendait observer dans la longue et la moyenne durée, l'évolution de l'économie, de la société, de la civilisation. »

Il faut ici s'attarder sur les trois temps de Braudel dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen* : « Ce livre se divise en trois parties, chacune étant en soi un essai d'explication.

La première met en cause une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler et à se transformer, faite bien souvent de retours insistants, de cycles sans cesse recommencés. Je n'ai pas voulu négliger cette histoire-là, presque hors du temps, au contact des choses inanimées, ni me contenter, à son sujet, de ces traditionnelles introductions géographiques à l'histoire, inutilement placées au seuil de tant de livres, avec leurs paysages minéraux, leurs labours et leurs fleurs qu'on montre rapidement et dont ensuite il n'est plus jamais question, comme si les fleurs ne revenaient pas avec chaque printemps, comme si les troupeaux s'arrêtaient dans leurs déplacements, comme si les navires n'avaient pas à voguer sur une mer réelle, qui change avec les saisons. *Au-dessus de cette histoire immobile, une histoire lentement rythmée* : [...] une histoire sociale, celle des groupes et des groupements. Comment ces vagues de fond soulèvent-elles l'ensemble de la vie méditerranéenne, voilà ce que je me suis demandé dans la seconde partie de mon livre, en étudiant successivement les économies et les États, les sociétés, les civilisations, en essayant enfin, pour mieux éclairer ma conception de l'histoire, de montrer comment toutes ces forces de profondeur sont à l'œuvre dans le domaine complexe de la guerre. Car la guerre, nous le savons, n'est pas un pur domaine de responsabilités individuelles.

Troisième partie enfin, celle de l'histoire traditionnelle, si l'on veut de l'histoire à la dimension non de l'homme, mais de l'individu, l'histoire événementielle de François Simiand : une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement. Une

histoire à oscillations brèves rapides, nerveuses. Ultra-sensible par définition, le moindre pas met en alerte tous les instruments de mesure. Mais telle quelle, c'est la plus passionnante, la plus riche en humanité, la plus dangereuse aussi. Méfions-nous de cette histoire brûlante encore, telle que les contemporains l'ont sentie, décrite, vécue, au rythme de leur vie, brève comme la nôtre. Elle a la dimension de leurs colères, de leurs rêves et de leurs illusions. [...] Ainsi sommes-nous arrivés à une décomposition de l'histoire en plans étagés. Ou, si l'on veut, à la distinction, dans le temps de l'histoire, d'un temps géographique, d'un temps social, d'un temps individuel. »

La troisième génération s'inspire de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss et s'intéressent au sens caché des pratiques collectives, sans s'enfermer pour autant dans des modélisations trop rigides. André Burguière va plus loin que l'histoire braudélienne de la longue durée et trace les lignes d'un programme d'anthropologie historique, aux croisements des méthodes de l'histoire, de la sociologie, de l'ethnologie et de la démographie. Reprenant notamment, conjointement avec le groupe d'histoire sociale de l'Université de Cambridge (Peter Laslett), la filiation leplaysienne des méthodes quantitatives, du droit coutumier et des modalités d'héritage, ce programme pose les fondations d'une histoire de la famille d'ambition transdisciplinaire et internationale. Cet élargissement au pluriel de l'horizon historique, qui s'étend jusqu'à l'archéologie (Jean-Marie Pesez), est particulièrement illustré avec la fondation en 1971 par Pierre Nora de la collection « Bibliothèque des Histoires » (chez Gallimard), marquée par l'épistémologie de Michel Foucault. En 1974, Pierre Nora et Jacques Le Goff publie dans cette collection la trilogie Faire de l'Histoire, charte pour la Nouvelle Histoire⁸. « Nouvelle Histoire » sera également le titre, en 1978, d'un ouvrage collectif à caractère encyclopédique récapitulant cinquante années de recherches.

L'autre grand courant de cette Nouvelle Histoire est, à côté de l'anthropologie historique, l'histoire des mentalités qui reprend le terme utilisé par Lucien Lévy-Bruhl au début du XXe siècle pour le déplacer vers l'exploration de la « psyché » humaine à travers les comportements, sensibilités et représentations exprimés collectivement. Cette histoire des mentalités, menée par Philippe Ariès, Georges Duby, Michel Vovelle, Robert Mandrou et Jacques Le Goff, va connaître un succès considérable et offre à l'Ecole des Annales son rayonnement national et international le plus spectaculaire.

La linguistique

On sait déjà que le Logos est l'équivalent de la raison et se différencie du mythe ; et qu'au XVIIes, l'idée de mathesis universalis est celle d'un langage logique faisant accéder à la science le langage naturel. Le langage était aussi objet d'étude dans la grammaire, et celle-ci devient historique à partir du XVIII e s., après un vaste débat théorique sur l'origine des langues.

Le XIXe s. est le grand âge de la philologie comme étude historique des langues, liée à celle des cultures et des nations ; y compris chez Nietzsche : « *C'est ici encore que l'on peut voir qu'une foule d'hommes ne vit en fait qu'à titre de préparation d'un homme véritable : par exemple les philologues, comme préparation du philosophe, qui sait utiliser leur travail de fourmi pour*

énoncer quelque chose sur la valeur de la vie. À vrai dire, quand aucune direction n'est donnée, la plus grande part de ce travail de fourmi est un pur non-sens et superflue » F. Nietzsche, "Wir Philologen", Nachgelassene Fragmente 1875, 3[63].

N'oublions pas ici de reparler de la tentative d'explication logique du langage ordinaire par le Cercle de Vienne...

La linguistique naît en rompant avec la philologie comme avec la logique : en montrant que la langue est une structure différentielle (c'est un principe de différence qui fait fonctionner la langue, pas d'identité : donc la langue est structurée sans être logique), qui doit s'étudier d'une manière synchronique (à l'instant t, et non historiquement) ; ce n'est qu'une fois cette structure dégagée que l'on peut relancer sur de vraies bases l'étude diachronique (dans le temps).

Saussure, dans son *Cours de linguistique générale*, distingue ainsi la langue et la parole, et dégage la structure différentielle des signes. Je renvoie à [l'article, très bien fait, concernant Saussure dans Wikipédia](#).

Nous reparlerons du langage avec Wittgenstein dans le III C.

L'Anthropologie et la sociologie

On a vu la place majeure que Foucault donnait à l'anthropologie dans l'avènement des sciences humaines.

L'anthropologie est d'abord la partie de la métaphysique qui s'occupe de l'essence de l'homme. Buffon en fait en revanche l'équivalent de l'« histoire naturelle de l'homme », inscrit dans la classification des espèces (voir plus haut sur les sciences de la vie). On a vu que Kant donnait au mot un sens nouveau : l'anthropologie ne s'occupe pas de l'homme comme être naturel ni dans son essence (inconnaisable psychologiquement – et moral) mais de ce que cet être moral fait de lui dans la nature, de ses conduites comme être à la fois libre et déterminé.

Le positivisme (toujours la loi des trois états) offre la structure d'une anthropologie qui est aussi une ethnologie (le stade théologique permet d'étudier les peuples dits « primitifs », en particulier son premier stade, le fétichisme).

L'anthropologie se lie ensuite de plus en plus à l'ethnologie : il faut étudier d'autres hommes que les occidentaux pour dégager des lois valant pour l'humanité.

Elle prend un tournant décisif avec Lévi-Strauss, en s'inspirant de la linguistique saussurienne, et devient anthropologie *structurale* : étude des structures différentielles de parenté qui permettent à une société de fonctionner, l'interdiction de l'inceste se situant précisément entre nature et culture et assurant la communication des familles par le partage des femmes. Les mêmes fonctions, les mêmes différences, sont exprimées dans les mythes (cf. le début de la partie II du cours sur les mythes). Cela dit Lévi-Strauss plonge les structures dans l'histoire, refuse de considérer que les peuples sont sans histoire. On se souviendra de ce qu'il dit de la

pensée sauvage, qui vaut la science tout en étant autre qu'elle (Lire dans [La Pensée sauvage](#) le chapitre I, « la science du concret ». Et de ce qu'on a dit d'une anthropologie à l'écoute de l'autre, quitte à abandonner tout surplomb scientifique, et permettant ainsi l'accès à d'autres modes de savoir (mythes et chamanisme).

Lévi-Strauss ne se fait pas d'illusion sur les limites de l'ethnologie : elle présuppose la tradition scientifique occidentale et donc un corps d'hypothèses donnant déjà une interprétation du monde, tout comme elle présuppose la colonisation, si bien que l'ethnologue n'étudie jamais de sociétés « sans contact » avec l'Occident ; l'objet de l'ethnologue est toujours déjà perdu (*Tristes Tropiques*). Mais c'est bien aussi la base de la différence entre ethnologie et anthropologie : il s'agit de viser un universel, l'humain, à travers tous les savoirs ethnologiques : de dépasser la version occidentale de l'humanisme (qui a servi de base idéologique à la colonisation).

Situer et dépasser la science comme universel colonial est le projet général de la pensée postcoloniale (étudiant les structures de pensée qui s'imposent aux colonisés, mais aussi aux pays coloniaux) et décoloniale (étudiant les *autres* structures de pensée). Voir [cet article](#).

Le même humanisme, la même recherche de l'universel, la même attention au décolonial fait que Descola (*Par delà Nature et culture*) propose une combinatoire d'ontologies, intraductibles les unes dans les autres : la science appartient à l'ontologie occidentale, le naturalisme, qui suppose une discontinuité psychique entre l'homme et les autres êtres (seul l'homme a une âme) et une continuité physique (tous les êtres, et les êtres vivants par leur corps, appartiennent à la même nature). A l'opposé se trouve l'animisme reposant sur une continuité psychique (tous les êtres même non-vivants, abiotiques comme les fleuves et les montagnes, ont une âme) et une discontinuité physique (c'est par leur apparence matérielle, leur corps, qu'ils diffèrent). Les deux autres ontologies, intermédiaires, sont l'analogisme et le totémisme. Voir [cet article](#). Mais la position de retrait de l'anthropologie qui en fait la science de ces quatre ontologies ne lui redonne-t-elle pas un statut de métaphysique, même dispersée (les ontologies restant hétérogènes) ?

Davi Kopenawa et Bruce Albert vont sans doute plus loin dans *La Chute du ciel* : l'anthropologue se met simplement à l'écoute du chamane Yanomami, qui déploie une pensée du monde irréductible à toute science, mais aussi riche qu'elle ; c'est un autre jeu de langage ; Bruce Albert explique dans sa préface que sa *traduction* de ce discours dans une langue occidentale est la limite consciente de l'ethnologie comme de l'anthropologie : il ne s'agit pas d'unifier le savoir dans la science, mais au contraire d'insister sur son hétérogénéité.

Souleymane Bachir Diagne explique ainsi que le sens se déploie dans un *universel transversal* : non surplombant, mais traversant les interprétations du monde comme le fait la traduction (voir [cet article](#) ou si vous avez le temps son dernier livre : *Universaliser – dialogue entre les cultures*).

La sociologie est l'étude de la société à laquelle on appartient. Pour Comte, l'étude de la société positive occidentale, dégagant des lois universelles de l'humanité... Durkheim est dans la lignée du positivisme quand il écrit dans les *Règles de la méthode sociologique* qu'il faut « considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui les représentent ».

Par la suite le sociologue sera comparatiste mais en prenant garde à ne pas généraliser les lois à tous les peuples du monde. De fait, aujourd'hui, les deux sciences renvoient sans cesse l'une à l'autre, car l'anthropologue ne cherche pas des lois d'essence de l'humain mais la compréhension des conduites dans un cadre social donné.

La sociologie, plus que l'anthropologie, est aussi en concurrence avec la sociologie : ainsi pour Bourdieu seule la sociologie est apte à dégager non seulement les *habitus* sociaux, les règles du comportement semi-inconsciente, mais à critiquer l'habitus social des scientifiques et des philosophes : tous ont tendance à imposer leur langage, qui appartient à leur *capital symbolique*, lequel est transmis héréditairement, et que l'école s'efforce sans grand succès de transmettre à tous. Il faut donc bien plutôt reconnaître la validité d'autres habitus, entraînant aussi d'autres langages dans d'autres classes sociales ayant moins de « capital » : d'où un choix méthodologique, ne pas transformer les entretiens d'enquête, ne pas tenter de les « améliorer ».

De l'économie politique à la sociologie

On a vu naître l'économie politique au XVIII^e s., dans l'*Encyclopédie* et avec Adam Smith, cité par Foucault à propos du travail. Smith était professeur de philosophie morale : il en est venu à penser que ce n'était pas le « bien » qui motivait les hommes, mais les richesses, ce qui donnait une vision quantitative du bien – mais aussi une vision morale de l'économie que celle-ci a depuis à peu près perdu : Smith distingue en particulier le travail susceptible de profit et les investissements nécessaires de la nation, tel l'éducation et l'Université...

Voir ce qu'on a dit précédemment sur la société civile chez Hegel, et sur Marx.

Il en découle que la sociologie ne naît pas seulement de l'anthropologie, mais aussi de l'économie.

Weber, déjà cité plus haut à propos de l'histoire, jouera un grand rôle pour dégager la sociologie de l'économie et de l'anthropologie, pour lui donner ses règles propres. La cohérence sociale est selon lui une interaction entre les idées et la production. Cf. [Wikipédia, article Weber à partir d'Éléments d'épistémologie](#), et *Le Savant et le politique*.

La psychanalyse

La psychanalyse se dégage de la médecine corporelle pour tenter d'établir un *déterminisme psychique* à visée *clinique* : ce n'est donc pas une psychologie. La référence de Freud se fait toujours à la médecine. Il s'agit de rendre compte de symptômes que l'on nommait nerveux (névroses, psychoses), qui étaient du ressort d'une psychiatrie mécaniste et médicamenteuse, en remontant à la structure du psychisme.

Des phénomènes non-pathologiques éclairent ce psychisme : le rêve, et *L'interprétation des rêves* (*Die Traumdeutung*) sera d'abord traduite par Marie Bonaparte par « Science des rêves » à un moment militant où il fallait lutter pour le statut scientifique de la psychanalyse ; mais aussi les actes manqués, les lapsus...

Parfois Freud se permet des « spéculations » générales sur la vie (Instinct de conservation et instinct de mort), sur l'origine des sociétés (*Totem et tabou*), sur l'art (*L'Avenir d'une illusion*) leur devenir (*Malaise dans la culture*), sur l'art (*Gradiva* de Jensen, *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*) mais ils les nomment toujours « spéculation » pour les distinguer des écrits qui ont une valeur clinique.

La psychanalyse dégage une part inconsciente du psychisme, que l'on peut aborder non seulement en écoutant les patients mais par le biais des mythes, car c'est aussi l'inconscient qui s'exprime dans les mythes : inconscient collectif certes, mais surtout décelé par des auteurs géniaux de tragédies, en particulier Sophocle... Il s'agit ensuite comme toujours (logos/mythos, anthropologie/mythes étudiés) de distinguer la science du mythe lui-même

L'inconscient est donc bien présenté comme une « découverte », cependant plus celle d'un explorateur que d'un scientifique : « je ne suis pas un véritable homme de science ni un expérimentateur, ni un penseur, je ne suis qu'un conquistador, un explorateur... avec toute la curiosité, l'audace et la ténacité qui caractérisent ce genre d'hommes. Généralement, on ne reconnaît de valeur à ces gens que s'ils ont réussi, s'ils ont réellement découvert quelque chose : sinon, on les écarte. Et cela n'est pas entièrement injuste ». Lettre à Fliess du 1^{er} février 1900.

Et pourtant, l'inconscient est bien présenté aussi comme *hypothèse* scientifique : il vaut par sa valeur explicative. Il permet d'expliquer ce qui ne s'explique pas consciemment, et même ce à quoi on refuse toute explication : lapsus, rêve, etc. Et ce refus d'explication peut lui-même être expliqué : parce que l'inconscient est refoulé, on méconnaît volontairement les symptômes psychiques, on leur refuse leur statut d'objets scientifiques.

L'inconscient est libidinal : c'est une pulsion sexuelle qui cherche à s'accomplir. Or Freud va user d'un argument massif contre ses collègues médecins et psychiatres : ils font tout pour éviter de penser l'origine sexuelle des symptômes, même quand les patients parlent de sexualité, mais dans le cas de l'*arc hystérique* si proche d'une extase sexuelle poussée jusqu'à la souffrance. C'est pourquoi ils se réfugient dans des explications organiques. Ils ne voient pas

et ils n'écourent pas, ils usent de concepts scientifiques inadéquats pour favoriser leur propre refoulement. L'argument peut être poussé jusqu'à une sophistication qui a énervé plus d'un opposant à Freud : ceux qui résistent à ses arguments les refoulent, ce qui prouve la réalité du refoulement, CQFD. L'hypothèse devient un peu dogmatique si elle inclut l'explication du refus de l'hypothèse !

Pour Freud, la psychanalyse doit aborder la sexualité psychiquement comme l'urologue et le gynécologue abordent organiquement le sexe lui-même : sans refoulement, comme un objet de science. Il a particulièrement insisté sur ce point à propos de son étude de la sexualité infantile : l'enfant est un pervers polymorphe, pas le psychanalyste...

Ce qui explique la science depuis la libido, c'est la sublimation : l'orientation du désir sexuel refoulé vers des buts non-sexuels. Pour Freud, il n'y a que deux champs de sublimation possible : l'art et la science. Et il y a donc une explication scientifique de l'art...

C'est donc bien dans l'histoire des sciences que Freud place ensuite la psychanalyse, et comme l'actrice d'une révolution fondamentale :

« Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité deux graves démentis. La première fois, ce fut lorsqu'elle a montré que la terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom de Copernic, bien que la science alexandrine (1ait déjà annoncé quelque chose de semblable. Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Ch. Darwin, de Wallace' et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains. Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui se propose de montrer au moi qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique. Les psychanalystes ne sont ni les premiers ni les seuls qui aient lancé cet appel à la modestie et au recueillement, mais c'est à eux que semble échoir la mission d'étendre cette manière de voir avec le plus d'ardeur et de produire à son appui des matériaux empruntés à l'expérience et accessibles à tous. D'où la levée générale de boucliers contre notre science, l'oubli de toutes les règles de politesse académique, le déchaînement d'une opposition qui secoue toutes les entraves d'une logique impartiale ». Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1916), IIe partie, chap. 18, trad. S. Jankélévitch, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 1975, p. 266-267

NB : ce texte peut servir dans quantité d'occasions....

On sait que le statut scientifique de la psychanalyse est sans cesse contestée. Le fait que l'inconscient ne connaisse pas le principe de contradiction suffit aux logiciens... Rappelons sur ce point que Popper en déduit que la psychanalyse est le type même de discours non falsifiable, donc non scientifique, mais que le non-falsifiable peut faire sens pour Popper, à la différence de ce que pensent les positivistes logiques...

Cela est en accord avec Freud, qui distingue l'interprétation de l'explication en sciences de la nature : « interpréter, c'est trouver un sens caché ». Cf. Dilthey. Ce sens est d'autant plus caché qu'il l'est activement, par le refoulement. Donc les symptômes corporels comme linguistiques ou comportements sont toujours des *condensations* ou des *déplacements* du désir qu'ils expriment : qu'il s'agisse de la paralysie d'un bras ou du contenu d'un rêve. Il faut donc remonter du manifeste au caché.

Cela dit on peut rappeler les deux topiques freudiennes :

- Incs/ précs/ cs : la libido, qui est d'abord consciente chez l'enfant, le porte vers sa mère, son père et sa mère y font obstacle, l'enfant désire tuer son père, qui est en même temps le modèle d'accomplissement de ses désirs, auquel il s'identifie, afin de coucher avec sa mère : c'est le complexe d'Œdipe. L'enfant refoule ce complexe et l'intériorise (période de latence, 6-8 ans). Puis il est capable de se donner d'autres objets de désir. Si le refoulement est très fort, c'est la maladie : névrose (interdiction de désirer générateur de souffrance) et psychose (explosion de la barrière du refoulement, et donc accomplissement de désir sans considération de la réalité). La perversion est une régression vers des modes de réalisation du désir préfigurant son stade génital, c'est une forme particulière de névrose.

- ça/ surmoi/ moi : Le moi est premier (narcissisme primaire) mais ses pulsions sont refoulées par la réalité et constituent le ça ; les interdits parentaux donnent naissance au surmoi qui fait barrière entre ça et moi, mais qui martyrise aussi le moi (névrose).

Les topiques sont des « lieux » d'interprétation et ne correspondent pas à des zones du cerveau, même si au début Freud avait essayé une explication neuronale du trajet des pulsions, des perceptions, et du refoulement.

Enfin, l'horizon de cette théorie présentée comme hypothétique, c'est bien la clinique (à différencier de la « spéculation » analytique). La cure laisse parler le patient si peu écouté par les médecins, si bien qu'il s'analyse lui-même en découvrant ses désirs inconscient et l'histoire de leur refoulement. Le but n'est pas le déchaînement de la libido (Freud reprochera à André Breton d'avoir conçu ainsi la révolution psychanalytique) mais la remise en place correcte de la digue du refoulement, ou dans les termes de la seconde topique, un nouvel équilibre entre surmoi et moi. C'est possible pour la névrose, bien plus compliqué pour la psychose. Le patient en prenant conscience de son histoire la restructure et se solidifie lui-même.

Freud s'était rendu compte qu'en parlant lui-même, il imposait sa vérité interprétative au patient, ce qui ne provoquait qu'un réflexe de fuite. C'est pourquoi l'interprétation est silencieuse. Elle demande aussi une « attention flottante » pour mieux saisir les

enchaînements inconscients et illogiques, qui n'est pas une méthode courante chez les scientifiques... mais quand on théorise, on est aussi attentif que tout scientifique !

A noter que Freud refusera de mettre l'expertise scientifique de la psychanalyse au service de la criminologie : c'est l'occasion de l'excursus suivant.

Excursus : Le rôle de la science dans la justice – expertise, psychiatrie et psychanalyse

La justice doit pour juger un délit et un crime appliquer le droit (question *quid juris*) mais aussi établir les faits (question *quid facti*).

La conviction du juge diffère de la démonstration, et la démonstration proprement juridique diffère de la méthode d'établissement des faits, qui éclate en procédures très diverses :

- L'aveu : considéré comme la plus forte vérité, mais qui peut être arraché par la pression, le chantage, les tortures... dans le droit médiéval la torture est autorisée, elle a un lien étroit avec le jugement divin (cf. cet article sur l'[ordalie](#)). Elle ne l'est plus – ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas lieu, ou qu'elle ne prend pas la forme de la violence ou de la manipulation psychologique policières (c'est tout le problème des longues gardes à vue).
- Le témoignage : les témoins jurent de dire « toute la vérité, rien que la vérité ». On leur demande donc l'impossible – la vérité est toujours prise dans les règles du récit (Derrida).
- L'enquête : procédure règlementée judiciairement qui consiste à trouver des preuves factuelles.
- L'expertise : c'est le domaine des preuves scientifiques : empreintes ADN, calcul des distances de freinage pour les accidents, etc. C'est pourquoi il y a d'une part une « police scientifique », d'autres part des experts judiciaires convoqués par le juge pour éclairer son jugement. Les experts sont des « auxiliaires de justice » ; ils ne doivent se prononcer que sur les faits.
- Les experts scientifiques peuvent être sociaux, médicaux, ou psychiatriques.
- *Le risque : celui d'une expertise criminologique qui fonde illusoirement la culpabilité sur des faits.*

Lombroso, 1876 (voir [cet article](#)) fonde la criminologie en distinguant « criminel né », criminel fou », « criminel par passion », « par habitude ». Les « criminels nés » se reconnaissent par la forme de leur crâne (phrénologie de Lavater).

C'est ensuite la psychiatrie qui se voit doté d'un pouvoir judiciaire pour décider « scientifiquement » du degré de culpabilité de l'accusé ; quitte à ne faire que véhiculer les modes de répression propre à une épistémè, tout comme le faisait l'aveu, obligeant une personne à dire sa vérité (Foucault). Si le psychiatre estime l'inculpé irresponsable, le juge peut prononcer une « obligation de soins » ; l'inculpé est alors placé dans un hôpital psychiatrique et non dans une prison. Mais (toujours Foucault) la différence est mince entre

prison, hôpital psychiatrique, hôpital en général. On a emprisonné les fous avant d'emprisonner les criminels ; la raison (y compris juridique) s'établit toujours par exclusion de la déraison.

- Quelle est alors la position de la psychanalyse vis-à-vis de l'expertise judiciaire ?

Si l'on suit Foucault, la psychanalyse est dans la continuation du pouvoir d'assujettissement de l'aveu.

Mais la situation est plus complexe, comme on le voit dans ce qu'en dit Freud lui-même lors du [procès Halsman](#). Freud pense Halsman innocent et il est comme tous conscient que l'antisémitisme est le fond de ce procès de parricide. Il refuse la fonction d'expert judiciaire et pour les raisons suivantes, exposées devant des juristes à la faculté de Vienne en 1906, et publiées dans « L'établissement des faits par voie diagnostique et la psychanalyse », dans les *Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik* ; pour plus de compléments, voir [cet article](#) ; ces raisons prouvent au passage l'impossibilité d'établir des preuves pour condamner Halsman (qui sera condamné sans preuves).

- La psychanalyse ne peut servir à reconnaître des faits non-psychologiques, car le fait psychologique est qu'il n'y a pas de frontières nettes entre pulsion et passage à l'acte, aveu, fantasme et simulation.

- Halsman est suspecté d'avoir tué son père ; mais ce que pourra seulement confirmer la psychanalyse, c'est sa pulsion criminelle ; le problème est alors que cette pulsion est universelle, elle est inscrite dans le complexe d'Œdipe ; à ce compte nous sommes tous des Halsman : « C'est précisément en raison de son omniprésence que le complexe d'Œdipe ne permet pas de conclure qu'il est l'auteur de l'acte. On en arriverait facilement à la situation supposée dans une anecdote célèbre : un vol avec effraction a eu lieu. Un homme est condamné comme auteur de l'acte pour avoir été trouvé en possession d'un rossignol [outil pour crocheter les serrures]. Comme on lui demande, après le prononcé du jugement, s'il a une remarque à faire, il réclame d'être puni également pour adultère, car il en porte aussi l'instrument sur lui. »

- même si Halsman avouait son crime au psychanalyste, le fait psychologique est que souvent on s'accuse par autopunition de crimes qu'on n'a pas commis : c'est le principe même de la culpabilisation par le surmoi ; Freud a eu dans son cabinet assez de patientes qui se sont occupées jour et nuit de leur père malade jusqu'à sa mort pour finalement s'accuser de l'avoir tué par négligence : « Vous pouvez, en effet, lors de votre instruction, être induits en erreur par un névrosé qui réagit comme s'il était coupable, bien qu'il soit innocent, parce qu'il a en lui une conscience de culpabilité aux aguets, déjà toute prête, qui s'empare de l'imputation de ce cas particulier. (...) Il y a beaucoup d'hommes de cette sorte, et l'on peut encore se demander si votre technique réussira à distinguer de telles personnes, qui s'accusent elles-mêmes, des véritables coupables. »

- Contrairement à ce que dit Foucault, la psychanalyse n'est pas l'établissement autoritaire de la vérité par l'aveu, mais la recherche d'un sens singulier qui est l'horizon du discours de l'analysant. L'analyste se tait parce qu'il n'a pas la vérité de l'analyse, tout comme l'analysant ne l'aura pas : ce qu'il peut espérer rétablir par la médiation de la parole adressée à l'autre, c'est un discours sensé sur sa propre vie, et ainsi sur son désir – sa singularité. L'analyste doit donc se dégager de la position du « sujet supposé savoir » (Lacan), du maître. L'axiome de la psychanalyse comme science, c'est « moi la vérité, je mens » dit Lacan en s'appuyant sur le paradoxe du menteur : la proposition « je mens » est vraie si elle est fausse et fausse si elle est vraie. C'est bien ce que disait Freud de la simulation dans l'aveu à propos de ce procès de parricide.

Autrement dit : la psychanalyse se conçoit comme science, mais au sens de *l'interprétation* et non de la simple déduction : Popper la juge non-réfutable (l'inconscient n'admettant pas la contradiction, les interprétations psychanalytiques ne l'admettent pas non plus) mais ne lui refuse nullement son *sens* : déjà pour Popper toute théorie scientifique est une interprétation (falsifiable) du réel.

Conclusion

Il ne s'agissait pas ici de présenter une encyclopédie des sciences humaines, mais :

- de montrer l'irréductibilité des sciences humaines : donc leur autonomisation par rapport aux sciences de la vie comme évidemment par rapport aux sciences de la nature

- de montrer qu'elles sont irréductibles entre elles : elles n'ont pas la même histoire (l'Histoire elle-même, qui a une très longue histoire, se différencie déjà de ce point de vue de la sociologie, de la psychanalyse, etc.), elles n'ont pas le même développement. Chacune a sa manière de définir la science, mais ce n'est pas du relativisme : chacune milite bien aussi pour une définition plus générale de la science, ou du moins pour une extension de son champ ; et les interconnexions sont multiples.

donc aussi de dégager de grandes tendances : il y a bien un tournant vers les sciences humaines à la fin du XVIII e siècle, et même l'histoire devient science humaine. Il y a certaines sciences humaines fondatrices : l'anthropologie, l'histoire ; la sociologie pour le positivisme ; et il y a de grands courants qui traversent toutes les sciences, en étant souvent nés de l'une d'elle : le courant historique, le courant positiviste, le courant herméneutique, le courant structuraliste, le courant psychanalytique...

- de différencier sciences humaines et philosophie.

- d'inscrire toutes ces sciences dans un tout éclaté, ce qui permet à chacune de transférer et utiliser des concepts venus d'ailleurs quitte à transformer leur sens ; et cela concerne aussi la philosophie, qui peut emprunter des concepts de sciences humaines, lesquelles empruntent des concepts philosophiques (comme celui de « subjectivation » chez Foucault, pourtant critique des sciences humaines.

- et bien sûr, comme toujours, de donner aussi des exemples de théories... Je rappelle que dans les dissertations il faut se référer à des théories appartenant aux sciences de la nature *et* aux sciences humaines.

Conclusion du III et conclusion générale

[NB : le cours suit d'autres règles que celles de la dissertation : toujours éviter dans la conclusion de votre dissertation de citer des auteurs]

Nous avons considéré en introduction que la science entretenait une relation particulière à la vérité, et nous nous étions demandé si elle était « dans la vérité ».

La vérité – version métaphysique

La vérité est définie par la science de la science, la métaphysique, qui remonte aux premiers principes, lesquels sont autant de thèses supérieures aux hypothèses des sciences subordonnées (cf. partie II). Elle s'incarne aussi (en concurrence avec la métaphysique) dans la physique classique à partir de Galilée (cf. partie I).

Mais la métaphysique éclate déjà en sciences diverses (ontologie, théologie, éthique) et ses critères de scientificité varient (logique, psychologie).

L'éclatement de la vérité

L'être se dit toujours selon plusieurs acceptions (Aristote).

La critique kantienne de la métaphysique rend irréductibles différents types de jugements :

- la science est le domaine du jugement déterminant théorique, donc de la connaissance de la nature limitée à l'expérience *possible* (*a priori* et *a posteriori*) ; la métaphysique échoue dans l'absolutisation des catégories de l'entendement faites pour régler cette expérience possible, montrant que la raison a une finalité non théorique : elle exige l'universel, ce qui nous fait entrer dans le domaine pratique.
- La morale est le domaine du jugement pratique, répondant à un impératif catégorique, exigeant la loi morale, donc l'universalisation de toute maxime d'action
- A cela s'ajoute les jugements réfléchissants : esthétiques et téléologiques (connaissance de la vie, histoire).

La crise de la science au début du XXe s. a fini de montrer qu'il n'y avait pas de vérité dernière, ni métaphysique, ni physique.

Dans les termes de Husserl, cette crise est celle du naturalisme, une science des faits appuyée sur la projection galiléenne du plan géométrique sur la nature, et développée par le positivisme. « La science n'a plus rien à nous dire ». Il faut donc revenir au monde de la vie, au domaine de la perception et à ses visées : la visée donne un sens qui se remplit par les phénomènes. Chez Heidegger, ce sens vient de l'être-jeté du *dasein* dans le monde, de sa

relation à l'être ; le sens est toujours sens de l'être ; la science, arraisonnant la nature (donc naturaliste et techniciste) ne pense pas.

Dans les termes de Bachelard, la science s'émancipe de l'intuition et complique la raison.

Le néopositivisme du Cercle de Vienne tente alors de s'appuyer sur un critère de scientificité, la logique (en opposition à la psychologie) pour séparer la science de la métaphysique, du langage courant et de la poésie qui concerne d'exprimer le « vécu ». C'est un réductionnisme qui limite le sens à la signification (la dénotation des faits empiriques). *Idem* chez le premier Wittgenstein.

Mais d'une part aucun système logique n'est entièrement consistant : il comprend toujours des propositions indécidables (théorème de Gödel), il est, comme toute théorie scientifique, un système hypothético-déductif (une axiomatique) non intégralement rationalisable ; d'autre part la physique n'est jamais une théorie logique qui se vérifie dans les faits : c'est la critique de la vérification, qui fait que Popper prend comme critère de démarcation entre science et non-science la falsification.

Seulement, quand Popper parle de concurrence entre les théories falsifiables, il ne tient pas encore compte de ce qu'implique le principe de Duhem-Quine, qui fait qu'une théorie est un corps d'hypothèses qui se présente tout entier devant l'expérience, si bien qu'on ne sait pas quelle hypothèse celle-ci confirme ou réfute. Il découle de cela qu'une théorie scientifique est plutôt une interprétation du réel visant à sauver les phénomènes (Duhem) et « plus ou moins en accord avec les faits » (Kuhn) qui implique un « processus de vérification et de falsification » ; de celui-ci découle que les théories résistent jusqu'à un certain point aux faits qui ne leur sont pas conformes, aux « anomalies ». L'histoire des sciences montre que se succèdent moments de science normale répondant à un modèle théorique (le paradigme), crises et révolutions scientifiques (ou, dans les termes de Lakatos, programmes de recherche progressifs ou dégénérescents).

Cette conception instrumentale des théories (déjà chez Popper, encore plus chez Duhem et Kuhn) fait que les théories peuvent être comparées sans être commensurables : chacune s'exprime dans son propre langage, ses propres significations ; on préfère une nouvelle théorie seulement quand elle a une plus grande valeur explicative. Et cette approche ne doit pas se limiter à comprendre après coup comment une théorie ou un paradigme entier en remplace un autre ; radicalisée, elle invite à admettre que la science n'est vraiment inventive que quand elle transgresse le modèle théorique (le paradigme) qu'elle semble défendre, donc quand elle transgresse toute méthode : « tout est bon », dit Feyerabend.

On est alors au plus proche du second Wittgenstein : chaque théorie est un jeu de langage, non traductible dans un autre (donc une autre théorie) ; toutes les théories appartiennent à la famille (ou au genre de discours) des discours argumentatifs et dénotatifs, et cette famille hétérogène s'appelle « la science ». Il n'y a cependant aucun langage et aucun critère pour

démarquer la science des autres savoirs. Tous les jeux de langage ont une signification par leur usage qui établit leurs règles.

La situation de la science dans l'hétérogénéité des sciences ; le retour de la tentation métaphysique et son dépassement.

L'hétérogénéité des savoirs (science, arts et techniques, éthique, politique, etc.) qui tous sont bons ou font sens, est déjà au centre du projet encyclopédique, qui précède l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert mais que celle-ci incarne particulièrement bien, avant qu'il ne se continue jusqu'à Wikipédia, Internet, l'IA... Une encyclopédie n'est donc pas un système métaphysique. Le risque de l'IA est cependant que tout en spoliant les savoirs existants, elle en redonne des synthèses neutres et unifiées, qui héritent d'une vérité systématique – et marquent la permanence de la métaphysique.

La même hétérogénéité fait que la « famille » scientifique comprend en fait de multiples familles incommensurables : physique, sciences de la vie, sciences humaines, qui toutes se dispersent en théories tout aussi intraductibles les unes dans les autres. Le « quantitatif » et le « qualitatif » traversent ces théories, ils se dispersent aussi en elle (chacune a sa manière de quantifier et de faire plus que cela, cf. première dissertation de CB).

On peut s'appuyer sur cette hétérogénéité pour faire la différence entre genre de discours dénotatif et genre prescriptif : autrement dit pour donner raison à Kant, et estimer que la science doit être confrontée à des jugements de valeur. Chez Kant cette confrontation se situe au niveau des antinomies de la raison pure : les thèses vont dans le sens de la morale, les antithèses soutiennent le travail scientifique de l'entendement ; on la retrouve dans le fait que le sujet ne peut jamais s'excuser de ses actions en évoquant que tout est déterminé dans la nature. Après Kant on se fonde sur lui ou pour distinguer jugements de faits et jugements de valeurs (Weber – ce qui permet aussi à la sociologie de traiter les valeurs comme des faits, d'étudier le protestantisme dans son lien avec l'esprit du capitalisme par exemple) ou pour soumettre la science à une éthique (Jonas, Lyotard...). Cf. le corrigé « science et morale ».

Les clôtures métaphysiques sont toujours possibles : c'est le cas dès qu'une science se présente comme fondatrice (la psychologie transcendantale chez Kant, la phénoménologie transcendantale chez Husserl, l'analytique existentielle chez le premier Heidegger, la logique chez les néopositivistes, Russell, le premier Wittgenstein), ou dès qu'elle se présente comme *la* science expliquant le monde (l'économie aujourd'hui, la sociologie également).

Sociologie et anthropologie, les « remplaçantes » de la métaphysique

Les cas de la sociologie et de l'anthropologie sont alors particulièrement intéressants. Elles se dressent contre la métaphysique mais risquent toujours de la remplacer.

- La sociologie se présente dès sa naissance (dans le positivisme de Comte) comme la science « dernière » (donc première) : la plus réflexive, la plus concrète, et celle qui donne la règle de l'évolution de toutes les sciences (loi des trois états). Elle a bien la

même fonction métaphysique chez Bourdieu : elle explique tout le fonctionnement social, et donc aussi l'illusion d'autonomie du « champ scientifique » : la sociologie ne s'exempte pas des règles du champ scientifique (recherche de capital symbolique, concurrence entre chercheurs, etc.) mais elle est la seule qui a une réflexivité complète sur sa propre pratique.

- L'anthropologie, très proche de la sociologie à ceci près qu'elle étudie les autres cultures, est passé par tous les stades dans ses relations avec la métaphysique.
 - Participation au colonialisme (comme la géographie) au nom de la vérité, dans sa manière d'étudier scientifiquement des « primitifs » opposés aux civilisés – une fois ces primitifs pacifiés par l'armée.
 - Critique de la civilisation occidentale, comme simple « culture » différente des autres ; et donc critique de la science comme phénomène culturel, et valorisation d'autres savoirs : la « pensée sauvage » chez Lévi-Strauss.
 - Critique des sciences comme dimension clef du « naturalisme occidental », donc d'une « ontologie » qui se différencie de trois autres (Descola). Mais dès lors, comme science de ces ontologies diverses, l'anthropologie risque de se redonne le statut d'une métaphysique maître du discours sur l'être...
 - Reconnaissance de l'intraductibilité des discours, et de l'exigence de laisser *parler les autres* de leur savoir : cf. Bruce Albert et Davi Kopenawa, *La Chute du ciel*. La nécessité de traduire malgré tout ce savoir autre est la limite inévitable et consciente de cette exigence – réaffirmant l'hétérogénéité des savoirs. Donc aussi pensée décoloniale.

Risque du relativisme et exigence de sens

Le grand risque de ce mouvement serait de conclure que la science est une conception du monde parmi d'autres, que toutes se valent – que la science repose au bout du compte sur une communauté de scientifique occidentalisée proche du pouvoir qui s'impose aux peuples, surtout non-occidentaux, et qu'il faudrait libérer toutes les croyances mythiques, religieuses, etc. On se retrouve alors devant une concurrence entre une multitude de « vérités ».

Tout au contraire, la science, aussi occidentale qu'elle soit, fait partie des manières exigeantes d'aller *vers l'universel*. Elle est certes encore naturaliste, prédatrice, patriarcale – mais aussi auto-critique, réfléchissant toutes ces limites ; on a vu que la critique du naturalisme était aussi occidentale : c'est en effet très net chez Husserl. Cependant Husserl (comme Weber) confirme une tendance métaphysique à considérer que la science détient seule le sens de l'Universel ; et comme elle est le propre de l'Europe, celle-ci détiendrait ce sens... Il restait un effort à fournir pour que cette localisation de la science entre dans le champ de son auto-critique, et l'ouvre à d'autres manières aussi exigeantes d'aller vers cet universel – qui existent dans tous les *ailleurs* (cf. le chamanisme animiste de Kopenawa).

C'est ainsi que la science devient décoloniale : l'universel n'est pas surplombant mais transversal (Souleymane Bachir Diagne).

L'universel n'est donc pas une vérité qui pourrait se dire une fois pour toutes. Il faudrait en effet, comme le cherchait Nietzsche, à clarifier et dépasser notre désir de vérité. L'universel est bien plutôt dans le retrait de la vérité, c'est-à-dire *le sens*. Les théories et autres interprétations du monde ont chacune une signification, qu'elles déploient dans leurs usages. Le sens est l'au-delà de toutes les significations et ce qu'elles visent toutes.

Autrement dit il ne s'agit pas de réduire la science, et d'une manière générale les savoirs, ni à des *vérités* établies, ni à des données de faits culturelles, sociologiques, ou psychologiques. D'ailleurs Bourdieu, en disant que l'on ne peut pas démêler détermination sociologique et recherche autonome dans le champ scientifique, ne confondait pas pour autant l'une et l'autre.

Il faut donc sur ce point donner raison à Popper : la connaissance est objective – le savoir est objectif – en tant qu'elle ou il est une production humaine collective qui cependant découvre des réalités qu'elle n'a pas produites. Le « monde 3 » comme somme hétérogène des théories et des interprétations du monde produites collectivement a une teneur réelle, non-humaine, il est bien à la fois monde du savoir et savoir *du monde*. Le platonisme de la logique (son antipsychologisme) depuis Frege, qui est donc aussi celui de l'épistémologie et des sciences contemporaines, plongeant la logique dans l'hétérogénéité des théories, se justifie ainsi d'autant plus que c'était bien l'affirmation de Platon (et d'Aristote) que dans le savoir l'homme atteint un sens (des idées, de l'être...) qui le dépasse : ce qu'Aristote (et après lui les astronomes distinguant ciel fictif atteint par des hypothèses fictifs et ciel réel ou divin) – nomme « science divine », peut aussi être pensé sans dieu, comme simple dépassement de l'humain. On peut reprocher à Aristote d'avoir affirmé dogmatiquement cette science divine, comme science de dieu (la théologie au fondement de la physique). Mais il est bien aussi celui qui affirme que l'être ne peut se dire dans un discours univoque, qu'il a toujours plusieurs acceptions...

On s'est interrogé dans la partie III sur la finalité et le sens de la science, mais il faut dire finalement que sa finalité est dans son sens ; et que le sens n'est pas une finalité exprimable (une fin déterminée par un jugement téléologique : la maîtrise de la nature, ou la vie, l'humanité...) mais un horizon. C'est ce qui est toujours recherché *au-delà* de toutes les formes de discours (de toutes les significations).

Disons alors contre Heidegger que la science pense, et avec lui (comme avec Bachelard, Wittgenstein, etc.) que la pensée, comme recherche du sens, prend *aussi* d'autres formes - la poésie, les autres arts, la littérature... qui parlent parfois de science, mais dans d'autres genres de discours, qui impliquent d'autres formes de vie. La religion est-elle une de ces formes ? Oui, quand elle ne se clôt pas dans une vérité dogmatique, mais s'ouvre à l'infini (dieu comme sens ou le sens comme dieu).

Ces voies, auxquelles il faut toujours ajouter celles des pensées et pratiques non-occidentales, ont toutes (chacune) une valeur *incommensurable* en tant qu'elles renoncent à se clore (sur le vrai, le beau, dieu, etc.) pour converger dans la même *demande de sens* ; donc le sens est le lieu, toujours situé au-delà d'elles, donc aussi le non-lieu, de leur convergence. On aura

compris que le sens, à la différence de la signification, ne se saisit pas en tant que tel, ne se définit pas : il se *visé*. Le nihilisme, la post-vérité, le relativisme, la propagande, sont l'abandon de cette visée – et le refuge dans le non-sens. On pourrait en revanche nommer encore philosophie la tentative plurielle de formuler cette demande de sens ou cette visée « elle-même » – ce qui n'est pas possible dans une phrase, une dernière phrase de clôture métaphysique ou de conclusion (car la philosophie est l'ouverture autant que la fin de la métaphysique et ne se réduit pas à l'épistémologie), mais ne l'est que dans un parcours traversant les autres genres de discours et formes de vie : sciences, art, littérature, politique, pensées et pratiques non-occidentales, etc. ; quant au mot de la fin, c'est bien, inspiré de l'énumération des natures simples chez Descartes, ce « etc. »

- La science est une conception occidentale de la connaissance et du savoir ; savoir