ISSN : 2709-7889



M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N°05 - Décembre 2022

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N° 05 / Décembre 2022

Makanisi, Revue Congolaise de Philosophie

Directeur de publication : Evariste Dupont BOBOTO, Professeur titulaire
Rédacteur en chef : Amen Krishna NDOUNIA, Maître de conférences

Comité de rédaction
Akanis Maxime AKANOKABIA, Amen Krishna NDOUNIA, Anselme MBEMBA-MPANDZOU, Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME, Giscard Kévin DESSINGA, Laurent GANKAMA, Pierre Hubert MFOUTOU.

Comité scientifique et de lecture
Charles Zacharie BOWAO (Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo) ; Jean-Luc AKA-EVY, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Dieudonné TSOKINI, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Omer MASSOUMOU, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Yvon-Pierre NDONGO-IBARA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Edouard NGAMOUNTSIKA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Auguste NSONSISSA, Professeur Titulaire/HDR, Université Marien Ngouabi, Congo ; Grégoire LEFOUOBA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Yaovi AKAPKO, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo ; Aklesso ADJI, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo ; Ignace Ayénon YAPI, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte-d'Ivoire ; Antoine KOUAKOU, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Ludovic FIE DOH, Professeur Titulaire Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Abou SANGARE, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Jean-Claude BAYAKISSA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Paul MIAMBOULA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Didier NGALEBAYE, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Claver BOUNDJA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Pamphile BIYOGHE, Maître de Conférences, Ecole Normale Supérieure de Libreville, Gabon ; Georges ZONGO, Maître de Conférences, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina-Faso ; Stevens Gbaley Bernaud BROU, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Komi KOUVON, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo ; Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo.

Infographie

N°05 / décembre 2022

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE



N°05/Décembre 2022

Publication annuelle du Parcours -Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi - Brazzaville – Rép. Congo

Éditions, 2022
ISSN : 2709-7889

Publication annuelle du Parcours -Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi
République du Congo

SOMMAIRE

Présentation
Evariste Dupont BOBOTO ...……..... 12

1. *De l'intelligence artificielle à l'intelligence humaine augmentée : quel impact pour les entreprises du futur* ?
Pacôme Edhine KAMENAN……. 14

2. *La rationalité du nombre chez Ludwig Friedrich Gottlob Frege*
Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME …….. 34

3. *Claude Bernard, critique d'Hippocrate*
Florence BOTTI……. 54

4. *L'argumentation juridique chez Chaïm Perelman*,
Stéven Modeste YOMBI & Evariste Dupont BOBOTO……... 74

5. *Le philosopher en Afrique postcoloniale : Réalité, impasse et perspectives épistémo-éthiques*
Didier NGALEBAYE…… 94

6. *Du nihilisme à l'excellence : penser une Afrique moderne à partir de la philosophie de Nietzsche*
Florent MALANDA-KONZO ……. 116

7. *L'institution de l'esclavage dans la dikaiosunê platonicienne : une rupture entre le Platon de la République et le Platon des Lois*
Jacques Gervais OULA…… 136

8. *De la durée comme facteur de changement irréversible et d'imprévisible nouveauté : ce que Bergson donne à penser ?*
Marlon ALOUKI-OBOUEMBE…….. 174

9. *De l'approche poppérienne de la connaissance : une quête d'objectivité*
Clarisse OKANDZE et Laurent GANKAMA……. 190

PRÉSENTATION

La dimension critique et historiale de la philosophie trouve son ancrage dans l'écriture dont la fonction première est, en tant que « remède contre l'oubli » (Platon, 1990, 275a-b), de consigner la pensée ou le discours, en vue de sa conservation à travers le temps, sa « re-pensée » et/ou son perpétuel examen critique. Or la pratique de la pensée et de l'écriture est aisée dans un cadre institutionnel approprié. D'où la création et la perpétuation de la revue MAKANISI comme outil de publication du Parcours-Type Philosophie de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi. Comme, en langue lingala, *Makanisi* signifie effectivement « les pensées » ; certes, au sens large du terme, mais surtout dans la perspective philosophique, c'est-à-dire en tant que réflexion permanente et examen critique. Ce qu'exprime, non seulement la lettre grecque **φ** comme logo de cette revue, mais aussi cet objet d'art, symbole du pouvoir mental, du peintre espagnol Salvador Dali (1904-1989), qui trône sur sa couverture : une jarre en forme de tête humaine, pétrifiée de fentes et de lignes inextricables, à la fois ouverte au monde – par l'ouverture de son crâne – et centrée sur soi-même par son regard baissé. La philosophie n'est-elle pas une interrogation, ou mieux une méditation, sur le monde et sur soi-même ?

Après son premier numéro en 1986, son deuxième en 2019 et son troisième numéro en 2020, son quatrième numéro en 2021, ce numéro son cinquième numéro en 2022, ce cinquième numéro de *MAKANISI*, qui paraît en décembre 2022, comprend les articles d'éminents chercheurs sur plusieurs thématiques. Ont contribué à ce numéro : Pacôme Edhine KAMENAN, Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME, Florence BOTTI, Stéven Modeste YOMBI, Evariste Dupont BOBOTO, Didier NGALEBAYE, Florent MALANDA-KONZO, Jacques Gervais OULA, Marlon ALOUKI-OBOUEMBE, Clarisse OKANDZE et Laurent GANKAMA.

Que tous trouvent ici l'expression de notre gratitude mutuellement partagée.

Evariste Dupont BOBOTO
Directeur de publication

Référence bibliographique

Platon, 1989, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion.

De l'intelligence artificielle à l'intelligence humaine augmentée : quel impact pour les entreprises du futur ?

Pacôme Edhine KAMENAN
kamenaned@gmail.com
Université Alassane Ouattara (Bouaké - Côte d'Ivoire)

Résumé

La circonscription des nouvelles technologies de la convergence s'inscrit dans un cadre du revers subversif de l'ordre social de l'humanité actuelle et celle à venir. Dans un tel contexte, l'homme se sent terriblement menacé pour son travail à cause du progrès incessant des nouvelles technologies en particulier et l'implication de l'intelligence artificielle dans le cadre de son activité. L'intelligence artificielle semble à cet effet persécuter l'essence de survie de l'homme notamment son travail. Ainsi, pour les bioprogressistes, il serait inconcevable de certifier la monopolisation de l'homme sur les divers secteurs d'activité puisque les humanoïdes occupent à l'ère actuelle une place de choix. Toutefois, dans ce syncrétisme menaçant de l'apocalyptique robotique se note une théorie soulageant pour l'homme, celle de la destruction-créatrice de Joseph Schumpeter.

Mots-clés

Destruction**,** éthique, intelligence artificielle, impact, Robot, Travail.

Subject

From artificial intelligence to the increased human being intelligence : what effect on future compagnies ?

Abstract

The district of news technologies of the convergence is registered on the wrong side of social order of actual humanity and that is to come. In such a contest, human being feel himself deadly threatened for his job because of incessant progress of news technologies, particularly, and the involvement of artificial intelligence in this activity's area. The artificial intelligence seems to persecute the stremght of human being survival specially his job. So, it would be inconceivable to certify human monopolisation various sectors of

activities since humanoid hold a favorite place presently according to bioprogressist. However, in this threatening syncretism of robotic apocalytic there is a relieve theory for human being, Joseph-Shumpeter creating-destruction's.

Keywords
Destruction, éthic, artificial intelligence, effect, robot, job.

Introduction

L'image que présente le progrès des nouvelles technologies de la convergence, leur développement et mise en œuvre recouvre une transversalité qui peut-être non seulement positive mais également négative. Autrement dit, l'intelligence artificielle qui se fait une image de marque au sein de l'évolution des nouvelles technologies suscite des menaces pour les entreprises du futur. Au-delà de l'aspect menaçant de l'intelligence artificielle, les IAphiles ne cessent de relever ses facteurs prometteurs. Dans cette logique, l'intelligence artificielle est porteuse d'innovation dans notre environnement mondial. À cet effet, loin de l'analyse épistémologique faisant d'office l'étalage des prouesses de l'intelligence artificielle, ce travail s'orientera sur les conséquences de cette dernière. En réalité, la présence iconoclaste de la robotique dans nos sociétés et entreprises en particulier suscite non seulement de la peur mais également de la hantise. En ce sens, l'intelligence artificielle semble avoir une influence péjorative sur la question de l'employabilité dans certains secteurs d'activité. D'ailleurs, au fur et à mesure que notre monde bascule dans l'ère du numérique, la société et les secteurs d'activité subissent inéluctablement le coup de l'infléchissement. De tels faits expliquent aisément le choix de certaines entreprises vers la numérisation, la robotisation, la digitalisation et l'ubérisation au détriment des services de l'homme. Bien à propos, le paléoanthropologue français Pascal Picq estime à ce sujet que,

> Depuis l'extension du web et des objets connectés s'est ouverte une nouvelle période de notre évolution, une troisième coévolution. Nous sommes en train de changer d'ère d'une part parce que l'humanité actuelle pèse comme jamais sur le devenir de la planète en raison de sa démographie, de l'ampleur de ses activités économiques avec le renforcement du réchauffement climatique et l'effondrement des écosystèmes, mais aussi par la création d'un nouvel environnement urbanisé et connecté. Une

> décennie de tous les possibles à nous et, n'en déplaise, aux adeptes du transhumanisme, les technologies n'y suffiront pas sans s'inscrire dans une véritable vision évolutionniste associant les intelligences humaines, animales et artificielles reposant sur un triangle ontologique entre les hommes, les chimpanzés et les machines (P. Picq, 2017, p. 17).

L'essence des nouvelles technologies dans les entreprises d'ici et d'ailleurs recouvre une sensibilité très active dans les questions relatives à l'éthique. En ce sens, l'on est tenté de se demander, quel est l'impact de l'intelligence artificielle sur l'évolution des entreprises modernes ? La réponse à cette question nous instruit d'emblée que les nouvelles technologies améliorent certainement nos vies mais celles-ci peuvent détruire des emplois sans compensation suffisante compte tenu des pertes qu'elles occasionnent.

Pour consolider cette thèse, cette présente recherche se fera à partir d'une analyse critique. Autrement dit, elle s'articulera sur plusieurs points. Elle commencera en réalité, par mettre en exergue le sens et l'histoire des intelligences. Ensuite, elle s'intéressera à la critique et au bouleversement de l'humain à la robotique dans les entreprises modernes. De plus, elle questionnera les écueils du monde de la destruction-créatrice. Dans cette perspective, elle s'achèvera avec l'analyse d'un accompagnement de l'éthique mondiale sur la question de l'intelligence artificielle.

1. Excursion historique de l'intelligence artificielle

Si l'on se réfère à l'histoire des machines intelligentes, on notera certainement qu'il existait depuis l'Antiquité égyptienne un esprit machiniste au sein des statues sacrées. Mieux, il se pourrait que l'une des traces la plus ancienne de l'hybridation de l'homme avec la machine date d'au moins 800 ans avant notre ère. En espérant une brève limitation de l'essence évolutionniste des machines ayant des aptitudes humaines, une remarque importante se fait dans la mythologie grecque avec les robots serviteurs du dieu Héphaïstos. En effet, dans le monde grec, le divin forgeron a joué un rôle crucial dans la fabrication des créatures artificielles. C'est le cas de Héphaïstos, qui, s'érigeant en démiurge par excellence, fut le premier homme à avoir conçu des sculptures en apparence des êtres vivants. Comme le soulignent A. Marcinkowski et J. Wilgaux : « *Dans une occurrence, nous le voyons également travailler en compagnie de deux Eros qui manient la scie et sont manifestement des automates* » (A.

Marcinkowski et J. Wilgaux, 2017, p. 10). D'ailleurs, les premiers automates de l'Antiquité ont été irradiés au III[e] siècle avant Jésus-Christ par Philon de Byzance et Ctésibios d'Alexandrie.

Au-delà de ses minutieux faits ou témoignages manifestes relatifs à l'histoire des machines intelligentes, c'est réellement au XVII[e] siècle avec l'invention de la machine à calculer de B. Pascal (1623-1662) communément appelée la "*Pascaline"* et le titre évocateur de l'ouvrage de J. Offray de la Mettrie (1709-1751) *L'homme machine, l'art de jouir* (1747) que l'on remarque l'effectivité la domination de l'intelligence des machines au profit de celle de l'homme. En réalité, en 1642 est née l'admirable machine à calculer du mathématicien et philosophe Blaise Pascal. Ce dernier, dans le souci de réduire les calculs fastidieux qu'effectuait son père, met en place cette machine qui lui facilitait certainement la tâche dans son entreprise commerciale.

Loin d'être une simple machine à calcul ou une calculette, cette dernière disposait des hallucinants algorithmes qui semblaient être largement au-dessus de l'intelligence humaine. Ainsi, dans une large description, on retient avec son commentateur Walther que,

> La machine à calculer de Blaise Pascal est une machine à additionner, inventée pour aider son père dans des calculs financiers. Le report des contenus est effectué automatiquement. Les éléments de base de la construction mécanique sont des roues à dix tenons. Chacun d'eux réalise un des chiffres de zéro à neuf dans les différentes positions décimales. Les roues sont fixées par des verrous dans les positions désirées. Après de tourner une des roues, à savoir a, de neuf unités, un poids est soulevé. Si maintenant on tourne la roue a d'une unité de plus, le poids soulevé auparavant se baisse. Ainsi, elle avance d'une unité la roue qui représente la position décimale suivante. Cette idée a permis à Blaise Pascal d'effectuer automatiquement le rapport des retenues. En même temps avec les roues à tenon un tambour est propulsé sur lequel sont inscrits les chiffres qui indiquent le résultat. Il y a deux lignes de ces chiffres, une pour lire le résultat d'une addition, l'autre pour lire le résultat d'une soustraction. (Walther, 1962, p. 2)

En suivant de près la composition du génie pascalien (la Pascaline), on pourrait noter sans aucune prétention qu'elle contient plus d'éléments reliés dans un système fonctionnel et plus performant qu'un cerveau humain. C'est précisément dans cette logique que les

années 1940 marquent le début de la cybernétique. À cet effet, une poignée de scientifiques de différentes disciplines (mathématiques, psychologie, ingénierie, économie et science politique) commencent à discuter de la possibilité de créer un cerveau artificiel. Dans cette logique, en 1950, un phénomène extraordinaire voit le jour avec le Test de Turing. Celui-ci, sous un panorama scientifique est appelé *the "Imitation Game"* c'est-à-dire le jeu de l'imitation. De ce fait, notons avec Benjamin Gérard à ce sujet qu'

> À l'orée des années 1950, entre la naissance de la cybernétique et l'émergence quelques années plus tard de l'intelligence artificielle, alors que les meilleurs esprits du temps s'interrogent sur la possibilité de construire des machines pensantes, Alan Turing propose dès le début d'un article demeuré célèbre un test pour déterminer si une machine peut-être définie par consciente (B. Gérard, 2016, p.14).

Dans son article *Computing Machinery and Intelligence* (1950), A.Turing développe l'idée selon laquelle une machine est capable de "*penser"*. Dans son exercice d'expérimentation, le mathématicien Britannique met en exergue une proposition de test d'intelligence artificielle fondée sur la faculté d'une machine à imiter une conversation humaine. Ainsi, son test consiste à mettre un humain en confrontation verbale à l'aveugle avec un ordinateur et un autre humain. Pour résumer l'expérience d'A. Turing, Robin Lamarche-Perrin affirme ceci,

> La définition a priori du terme intelligent est remplacée dans ce test par une épreuve au cours de laquelle l'intelligence de la machine est identifiée empiriquement. La proposition, cette machine est intelligente a pour condition de réalisation, elle se comporte comme un homme intelligent (Robin Lamarche-Perrin, 2011, p. 20)

Dans une approche pratique de ce test, il faut d'abord, souligner que celui-ci a nécessité la présence d'une machine A qui passe le test soit le candidat de l'expérience. Une autre ensuite, qualifiée de B servant ainsi de référence soit l'homme intelligent. Enfin, un observateur jouant le rôle d'un juge. Dans ce trio, seul l'observateur(le juge) discute concomitamment avec la machine A et B par le biais d'un terminal. Il s'en suit dans cet événement que l'observateur leur

pose des questions auxquelles ses dernières doivent apporter des réponses. Le juge compare au fur et à mesure de l'exercice, la réponse donnée par chacune des machines. De ce fait, si la machine A est intelligente en présupposant que celle de B l'est, alors la condition d'existence de ce test relève que, « *La machine A est intelligente si, et seulement si, elle se comporte comme la machine B* » (R. L. Perrin, 2011, p. 20). Autrement dit, l'élaboration de la condition nécessaire et suffisante à la notion d'intelligence constitue donc une véritable définition, car, celle-ci s'est typiquement basée sur le comportement observable des machines. C'est pourquoi pour L. Ferry,

> La thèse matérialiste repose tout entière sur une approche purement comportementaliste ou béhavioriste du problème de l'intelligence humaine. Son postulat premier est qu'à partir du moment où les machines, enfin dotées d'intelligence artificielle forte, seront capables de passer avec succès le test de Turing (test selon lequel une personne discutant sans le savoir avec un ordinateur serait incapable de décider s'il s'agit d'une machine ou d'un être humain), il n'y aura plus aucune raison de faire une différence essentielle entre intelligence humaine et intelligence artificielle (L. Ferry, 2016, p. 148.)

On retient pour l'essentiel avec le test de Turing, qu'il n'y a pratiquement pas de différence entre l'intelligence humaine (IH) et l'intelligence artificielle (IA).

Ce test émis par A.Turing conduit cette quadratique de scientifique notamment J. McCarthy (Dartmouth College), M. Minsky (Université de Harvard), N. Rochester (I.B.M corporation) et C. Shannon (Bell Telephone Laboratories) a donné en 1956, lors d'une conférence organisée durant l'été une explication sur les machines pensantes. À la même année aux États-Unis, J. McCarthy propose le terme de l'intelligence artificielle pour désigner la nouvelle discipline qui connaîtra certainement son âge d'or durant ce siècle. Dès lors, quelle est la définition de l'intelligence artificielle et celle de l'humain augmenté ?

1.1. Approche définitionnelle des intelligences

1.1.1. L'intelligence artificielle

Notons que l'intelligence artificielle dont la particularité scientifico-philosophique est de rehausser l'intelligence des machines afin de la comparer à celle de l'humain est significative à notre ère.

Mais avant, précisons avec G. Tisseau que les concepts d' « intelligence » et « artificielle » sont diamétralement opposés. Selon lui, l'intelligence est liée exceptionnellement à l'homme tandis que l'artificielle relève de la dimension d'une substance truquée et par conséquent rattachée aux êtres inanimés. À ces propos, retenons avec l'auteur que,

> Le mot intelligence est associé presque exclusivement à l'être humain, et affecté d'une valeur fortement positive. D'une certaine manière, c'est la faculté supérieure qui distingue l'être humain du reste du monde. Inversement, le mot artificiel est affecté d'une valeur négative et renvoie à des adjectifs tels frelaté, truqué, faux. Une intelligence artificielle est, selon ces conceptions inimaginables (G. Tisseau, 1996, p. 18)

Pourquoi cet assemblage de l'intelligence et l'artificiel ? Retenons que pour les IAphiles, le dytique intelligence/artificiel fait bon ménage à cause de l'implication des technologies dans la manipulation de l'intelligence humaine. C'est pourquoi, pour J. McCarthy en effet, il est possible de formaliser notre raisonnement sous forme d'instructions exécutables par un ordinateur. Dans ce cas de figure, il estime qu'il « *existe des problèmes conceptuels difficiles à résoudre avant que nous puissions obtenir des programmes informatiques qui soient aussi intelligentes que les humains* » (J. McCarthy, 1956, p.2). Autrement dit, l'initiateur du mouvement de l'intelligence artificielle avait pour intention de trouver en des machines, une intelligence capable de rivaliser avec celle de l'homme. C'est pourquoi, l'on note avec Benjamin Gérard et dans un contexte plus large, cette définition de l'intelligence artificielle,

> Le terme intelligence artificielle, crée par John McCarthy, est souvent abrégé par le sigle IA. Il est défini par l'un de ses créateurs, Marvin Lee Minsky comme « la construction de programmes informatiques qui s'adonnent à des tâches qui sont, pour l'instant, accomplies de façon plus satisfaisante par des êtres humains car elles demandent des processus mentaux de haut niveaux. (B. Gérard, 2017, p. 8).

On retient pour l'essentiel à travers cette définition donnée par l'un des pères de ce programme qu'il semble que l'IA (Intelligence Artificielle) est plus puissante et plus développée du point de vue technologique que l'IH (Intelligence Humaine). Déjà à sa création et

selon cette définition donnée par M. Minsky, il faut noter qu'il existe deux types d'intelligence artificielle à savoir l'intelligence artificielle forte (IA forte) et l'intelligence artificielle faible (IA faible).

Notons d'une part que l'intelligence artificielle forte rime avec une intelligence capable de faire jeu égal ou une intelligence supérieure à celle de l'humain. À ce sujet, Pascal Picq estime que : « *L'IA forte suppose la capacité de résoudre différentes tâches associées à une diversité de problèmes non programmés, ce qui suppose apprentissage, autonomie et une conscience* ». (P. Picq, 2018, p. 305). Mieux, le fonctionnement de l'IA forte s'apparente à l'exercice qu'effectue un cerveau humain face à une situation dont les éléments ne sont toujours pas réunis. Par conséquent, la conscience humaine doit effectuer cette tâche avec précision et concision. En ce qui concerne l'IA faible d'autre part, celle-ci s'appréhende comme une intelligence rudimentaire capable de répondre de façon brève sans comprendre ni ressentir. Soulignons avec P. Picq que : « *L'IA faible effectue des tâches complexes et précises. Elle est l'œuvre dans les smartphones et les ordinateurs, par exemple à travers les moteurs de recherche, la rédaction de SMS, etc.*» (P. Picq, 2018, p. 305). Autrement dit, l'IA faible répond aux problèmes basiques de proposition de réponse lorsque nous utilisons nos téléphones et ordinateurs pour rédiger des SMS et des textes.

Au vu de tout ce qui précède, il faut retenir que l'avènement de l'intelligence artificielle menace l'assise humaine au sein de la société et même dans les secteurs d'activité car, les machines mises en place par cette forme d'intelligence sont dominatrices et menacent l'homme au quotidien. Dans un tel contexte, qu'en est-il de l'intelligence humaine augmentée ?

1.1.2. De l'intelligence humaine augmentée

De tous les êtres de la création divine, l'homme est considéré du point de vue biologico-scientifique voire philosophique comme l'être le plus raisonnable et conscient. À cet effet, la philosophie rationaliste du XVII^{e} siècle en a fait de la conscience l'apanage et l'essence de l'homme. Retenons avec R. Descartes que : « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* » (R. Descartes, 2000, p. 29). Le philosophe rationaliste ajoute également que : « *Car pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes* » (R. Descartes, 2000, p.30). Autrement dit, l'essence de l'homme, c'est sa raison, cette capacité qui lui permet de

distinguer le bien du mal au moyen de son intelligence. Au-delà de la spéculation philosophique, les sciences biologico-chimiques démontrent que l'homme est un système neuronal. En réalité, les sciences nouvelles que sont les neurosciences réalisent que la composition humaine est une structure couverte de neurones. En conséquence, les sciences du système nerveux prouvent également que la pensée siège dans le cerveau. Si tel est le cas, l'homme s'avère comme un être doué d'intelligence et de conscience. Ce qualificatif qui fait de lui l'être le plus distingué des autres espèces du monde est un signe significatif de l'appréhension intelligente. En ce sens, l'intelligence de l'homme est un don naturel au-delà de toute mimesis ou augmentation et amélioration dont espèrent les nouvelles technologies. En ce sens, J.P. Changeux affirme à ce sujet que,

> Le cerveau surveille comme une sentinelle l'extrémité supérieure citadelle du corps confiée à sa garde protectrice, et, plus loin : le cerveau, gardien de la pensée et de l'intelligence, contient les principaux liens de l'âme (…) Il distingue plusieurs facultés intellectuelles et affectives et leur assigne des localisations distinctes dans le corps. L'une d'elles, la pensée, siège désormais dans le cerveau. (J.P. Changeux, 1983, p. 15).

Du cerveau comme organe de réflexion et l'homme dans son entièreté (diptyque organe/homme) semblent ne plus satisfaire la technoscience dans son évolution. Toutefois, l'idéologie critique de la déconstruction des préjugés attachés aux humanismes traditionnels parait-il être un privilège à la construction d'un nouveau type d'humain. Dans un tel contexte, le point focal de l'homme à savoir sa capacité de réflexion s'annonce comme insuffisant par les bioprogressistes. Ainsi, une nouvelle phase se dessine avec les adeptes du mouvement trans/posthumaniste, celle de l'augmentation des ressources naturelles humaines. De ce fait, l'intelligence humaine est loin de se définir comme un don naturel permettant à l'homme de différencier les actions bonnes des mauvaises mais plutôt une intelligence qui subit une modification technologique relative à l'insertion des nanopuces dans le système nerveux. L'élévation de la nature humaine à l'état de posthumanité nécessite un nouveau type d'humain avec une intelligence augmentée. D'ailleurs, qu'est-ce que l'intelligence humaine ? Et celle dite augmentée ? Selon G. Tisseau,

> L'intelligence humaine est une faculté remarquable qui nous permet d'exercer de multiples activités dites cognitives, comme apprendre, comprendre, évaluer, critiquer, juger, connaître, planifier, analyser, choisir, raisonner, expliquer, mémoriser, communiquer. Il est passionnant d'essayer de décrire et de comprendre ses mécanismes. C'est l'un des sujets d'étude de la psychologie, et plus généralement de ce qu'on appelle les sciences cognitives, auxquelles se rattachent par exemple les neurosciences (qui étudient le cerveau), la linguistique, la logique et la philosophie de l'esprit et dans lesquelles on classe souvent l'intelligence artificielle (G. Tisseau, 1996, p. 19).

Cette large définition de l'intelligence humaine détermine en effet, la capacité de l'homme à luiserner ses compétences cognitives afférentes au bon sens. Toutefois, au-delà de cette sémantique de l'intelligence humaine s'ajoute au siècle actuel le vocable augmenté. Ainsi donc, l'intelligence humaine augmentée qui se complète avec l'intelligence artificielle peut : « *S'intéresser à la fois aux descriptions abstraites de l'intelligence et à la possibilité de réaliser des systèmes artificiels dont le comportement correspond à ces descriptions. Elle présente deux aspects : l'un scientifique et l'autre technique* » (G. Tisseau, 1996, p. 20). De ce fait, l'intelligence humaine augmentée est celle qui surpasse techniquement l'intelligence naturelle de l'homme. Cette supériorité de l'intelligence humaine augmentée se conçoit au moyen de l'utilisation des objets nanométriques à savoir les nanopuces dans le système nerveux.

L'appréhension de l'intelligence humaine sous l'angle de l'augmentation fait certes référence à l'homme mais en majeure partie au monde de la robotique dédié au phénomène du posthumanisme. C'est cette posture des robots dans les entreprises qui intimide les fonctions de l'homme. L'analyse du fonctionnement des entreprises modernes montre de plus en plus que les robots seront subrogés par les humains.

De l'humain à la robotique : quel impact pour les entreprises modernes ?

Le fondamentalisme cartésianiste de l'homme comme maître et possesseur de la nature de l'époque moderne (XVII^{e} siècle) semble être abrogé à ce siècle. En effet, cette théorie peut-on dire, a été fille de son temps. Mais aujourd'hui, c'est plutôt la technique qui submerge et navigue comme un élément catalyseur des entreprises

modernes. C'est pourquoi, **l**a lecture futurologique des techno-prophètes nous plonge dans un labyrinthe de la saisie de l'essence fondamentale du futur de notre humanité. En effet, les mécènes du mouvement trans/posthumaniste et les adeptes de l'intelligence artificielle estiment que d'ici les années 2035, la machine dopée à l'intelligence artificielle deviendra certainement incontrôlable au sein des entreprises modernes. Pour eux, notre humanité bascule certainement vers un monde de numérisation, de digitalisation, de robotisation et d'ubérisation. Se faisant, les pays à forte industrialisation comme l'Allemagne, le Japon, la Chine, les États-Unis d'Amérique, le Canada et quelques pays en voie de développements industriels s'inscrivent dans une logique de substitution des humains par les robots au sein des entreprises. D'évidence, il existe de façon collégiale dans des industries et bien d'autres entreprises des tâches techniques de précision et de concision voire d'autres lourdement admises dépassant ainsi les compétences et la force physique humaine. Dans cette logique, les robots semblent être bien représentés pour exécuter ces tâches techniques de précision. Précisons avec le paléoanthropologue Pascal Picq que : « *Si nous ne sommes pas capables de comprendre les intelligences des grands singes, alors nous allons être en mauvaise posture avec les intelligences artificielles* » (P. Picq, 2019, p.7). En clair, l'intelligence artificielle ou la robotique s'intensifie au niveau mondial. Selon Pascal Picq en effet : « *Les études de prospective annoncent que les deux tiers de la population mondiale seront alors urbanisés* » (P. Picq, 2017, p. 9). À cet effet, selon la fédération internationale de la robotique (IFR, International Federation of Robotics) l'automatisation des économies s'accélère dans le monde entier. Dans cette perspective, H. Carteen affirme que,

> La nouvelle moyenne mondiale de densité robotique dans les industries manufacturières est de 74 unités de robots pour 10000 employés (66 unités en 2015). Par région, la densité moyenne de robots en Europe est de 99 unités, 84 unités dans les Amériques et 63 unités en Asie. Les 10 pays les plus automatisés sont : La Corée du sud, Singapour, l'Allemagne, le Japon, la Suède, le Danemark, les États-Unis, l'Italie, la Belgique et Taiwan (Heer Carsten, 2019).

Selon les dernières statistiques en 2019 des pays les plus automatisés au monde, après la Corée du sud (855unités) vient le

Japon avec un taux de 52% d'approvisionnement mondial. D'ailleurs, il faut noter que le Japon est le principal fabricant de robot industriel. À cet effet, la capacité de productions des fournisseurs Japonais a atteint 153 unités en 2016. C'est pourquoi, dans ce pays dont la population est en majeure partie vieillissante existe non seulement des robots pour des industries manufacturières mais également des robots de tout genre pour tenir compagnie à des personnes âgées et capable de servir dans les bars, les supermarchés, les restaurants et les hôpitaux (robots-médecins) etc. Dans une « poste » japonaise, les travaux qui, autrefois étaient réservés aux personnes qualifiées c'est-à-dire le tri des colis a été récemment attribué aux robots(Nextage) à cause de leur rapidité et efficacité pour ce service. Au-delà de ces faits majeurs, il existe des robots livreurs capables d'effectuer en des laps de temps des courses. Dans une entreprise de fabrication de pièce de trio pour les futurs caisses d'enregistrement, le Directeur a préféré remplacé les humains salariés par des humanoïdes car, pour ce dernier, ceux-ci sont capables de travailler 24h/24h, 7/7 sans se plaindre de la fatigue ni exiger un certains temps de répit. Pour le Directeur (Atsushi Hayashi) de la société en effet, les humanoïdes ne connaissent pas de congés et travaillent ainsi sans cesse sans connaître la moindre anomalie.

Au Japon le duo intelligence artificielle et robotique pourrait remédier à la baisse rapide de la main d'œuvre. C'est à juste titre que S. Rolland affirme que :

> Toutes les semaines, de nombreuses innovations ne cessent de souligner à quel point la technologie évolue à une vitesse qui nous dépasse. Au Japon, la société d'assurance Fukoku Mutual life a décidé en Janvier de licencier 34 cadres pour les remplacer par une intelligence artificielle (S. Rolland, 2017, p. 1).

On en conviendrait que la présence des humanoïdes dans les industries et entreprises ne constitue assurément pas une bonne nouvelle pour le travail humain. À ce sujet, affirmons avec T. Schneider que,

> Même si elle n'éliminera totalement qu'un très petit nombre de métiers dans les décennies à venir, l'automatisation aura vraisemblablement un impact sur pratiquement tous les emplois, dans des proportions et à des niveaux différents, selon

> le type de travail et les tâches à réaliser. Censée outrepasser les tâches routinières et répétitives de fabrication, l'automatisation pourrait bien s'introduire dans bien d'autres activités que jusqu'à présent et redéfinir le travail humain et les modes d'activités dans les services et autres secteurs. Au Japon, la rapide diminution de la main d'œuvre et l'arrivée d'immigration au compte-goutte créent une forte incitation à l'automatisation, faisant de ce pays un laboratoire particulièrement utile pour étudier l'avenir du travail (T. Schneider et al, 2018, p. 1)

En d'autres termes, l'automatisation des activités suscitera assurément un impact sur les industries/entreprises voire les divers secteurs d'activité du monde.

L'avènement de l'intelligence artificielle et la mise en place des humanoïdes dans les industries créent un déficit d'emploi pour les professionnels à cause des avantages que ces derniers semblent posséder dont les compétences s'avèrent moins chez les humains. En Allemagne par exemple, les industries automobiles ne songent plus à employer des humains pour la cause des robots. On notera certainement les mêmes scénarios dans les pays comme la France, la Suède, les États-Unis, l'Italie, la Belgique, l'Espagne, le Canada, la Chine, etc. plus fondamental encore, en Chine, le développement de la densité de robots a été le plus dynamique au monde. Par ailleurs, les entreprises chinoises notamment les industries automobiles, la santé à l'image de la télémédecine, l'automotive sont bénéficiaires d'une haute technologie en intelligence artificielle. Mieux, selon l'information publiée en 2018 par le groupe de travail économique numérique Chine,

> La Chine dispose en effet de grandes sociétés privées dans la haute technologie, lesquels bénéficient de fonds importants qu'il s'agisse des fameux BAT(les géants cotés en bourses que sont Alibaba, Baidou et Tencent, le pendant Chinois des GAFA américains) ou d'entreprises non cotées, déjà valorisées à plusieurs milliards de dollars telles que Bydance, une technologie internet qui opère grâce à l'IA plusieurs plateformes de contenu avec recommandations personnalisées(Information, Vidéo, Musique…) ou Sense Time, spécialisée dans la reconnaissance faciale. (L'intelligence artificielle en Chine, Groupe de Travail Economique Numérique Chine 2018).

Ces entreprises et industries Chinoises hautement numérisées voire technologisées emploient à l'ère des technologies plus de machines intelligentes que d'homme à proprement parler. C'est dans ce contexte et dans une analyse mondiale que les esprits humains sont consentants sur le fait que dans les décennies à venir ou pour le futur de notre humanité se posera la problématique de l'employabilité dans certains secteurs d'activités à cause du développement de l'intelligence artificielle. Dans cette même approche, s'enregistre aux États-Unis dans la chaîne de magasins Wal-Mart, la substitution du personnel par des robots capable d'accomplir raisonnablement les tâches les plus perfectionnées que les professionnels ou spécialistes de la profession. En mettant un bémol à deux idées faisant office d'ubérisation et de digitalisation du monde, on pourrait d'une part, souligner que les deux notions sont identiques. D'autre part, qu'il semble que tous les métiers seraient ubérisables ou digitalisables. Dans ce contexte, L. Ferry affirme que,

> En revanche, en fait partie l'automatisation de certaines tâches toutes bêtes, par exemple trier un fichier d'adresses, ce qu'une secrétaire faisait à la main il y a dix ou quinze ans encore, et que n'importe quel ordinateur fait aujourd'hui à sa place en moins d'une seconde. (L. Ferry, 2016, p. 203)

En analysant de près ses nouvelles pratiques dans les industries et entreprises en majeure partie sur le sol européen, l'on s'inquiète de la mondialisation d'une telle pratique pour le futur de notre humanité. Cette abondance de l'intelligence artificielle provoque plus de peur que d'enthousiasme dans le cercle des industries relative par une flexibilité des normes sociétales. Au regard de cette norme technique, B. Barraud affirme que,

> Le but est cette fois de démultiplier et même subroger les fonctions et capacités intellectuelles des hommes grâce aux livres, calculettes, ordinateurs, disques durs, réseaux électroniques et informatique etc. Mais déjà la décomposition alphabétique, la logique, la rhétorique ou les arts de la mémoire ont constitué autant d'avancées techniques immatérielles, toujours utilisées aujourd'hui, permettant de seconder et améliorer l'effort millénaire d'analyse et de synthèse de données ou de connaissances, façonnant en profondeur les habitudes intellectuelles de penser/classer (B. Barraud, 2020, p. 3).

Pour B. Barraud en réalité, les capacités humaines s'effritent progressivement face à la recrudescence des robots dans les entreprises. Ainsi, l'association progressiste des hommes et machines a atteint son point culminant voire son paroxysme. L'appareillage technologique des machines intelligentes dans les entreprises suscite une cadence ou un phénomène de déshumanisation et déshominisation. C'est pourquoi, pour B. Barraud,

> Quel qu'en soit le sens, l'évolution biologique est donc intimement liée à l'évolution technique. La biosphère est fortement, et de plus en plus, dépendante de la technosphère. L'influence de l'homme sur la technique est quasi-totale; mais l'influence de la technique sur l'homme est également très importante. Les relations entre l'humain et l'outil, l'être et la machine, le vivant et le robot, le naturel et l'artificiel jouent le rôle principal dans le grand film de l'humanité, de l'histoire, des sociétés et des cultures. (B. Barraud, 1996, p. 4).

Bien vrai que l'avènement des machines intelligentes suscite en l'homme une certaine forme de trouille relative à la problématique de l'employabilité, toutefois, un point de soulagement se révèle à la lecture des futurologues sur l'énigme question. En effet, la complexité de résolution de la question de l'employabilité des humains dans les industries/entreprises modernes se note avec acuité. Mais comme le suggèrent les acteurs des IAphiles, il est vrai que les machines intelligentes vont détruire plusieurs emplois par la remarque de leur rapidité et efficacité dans le service indiqué. Cependant, un bon nombre d'emploi sera également créer de sorte à éviter le pire non seulement pour la génération actuelle mais aussi pour celle à venir. C'est ce processus à la fois destructif et créatif que sous la plume des futurologues, l'on retient la théorie émouvante de la destruction-créatrice.

2.1. Vers un monde de la destruction-créatrice

L'idéologie méliorative de la nature humaine et l'ubérisation de la société engagée pour le futur de l'humanité entraîne une logique du capitalisme connue sous la forme de la destruction créatrice. De ce fait, l'expression de la "*destruction créatrice"* est associée à l'image de l'économiste J. Schumpeter (1883-1950) dans son ouvrage *Capitalisme, Socialisme et Démocratie* (1942) désignant ainsi le processus continuel à l'œuvre dans les économies et qui voit se

reproduit de façon simultanée la disparition de secteurs d'activités économiques conjointement à la création de nouvelles activités économiques. La destruction créatrice a permis une nouveauté et une évaluation-réévaluation de l'économie. Loin donc de l'effritement de son approche sous la plume de l'économiste J. Schumpeter, la théorie de la destruction créatrice prend de ce fait le sens :

> Des innovations technologiques qui permettent d'accroître la productivité et d'offrir sans cesse de nouveaux produits et de nouveaux services détruisent sans cesse aussi des emplois, le pari restant cependant que ces emplois anciens soient remplacés en permanence par d'autres crées justement par les innovations (L. Ferry, 2016, p. 204).

Autrement dit, la peur ou la disparition des emplois prônés par les humains en présence des humanoïdes dans les industries/entreprises n'est qu'une vue de l'esprit.

Si certains en réalité, s'alarment à l'idée selon laquelle l'automatisation remplace le travail des hommes, les économistes D. Acemoglu et P. Restrepo ont réalisé une étude dont la donnée fondamentale décrit une réalité peu différente. Ce duo économiste estime que les robots sont plutôt une réponse à une pénurie de travailleurs qui ne sont « déjà plus là ». Cette intuition théorique validée par ses chercheurs semble avoir mis en relation les données démographiques de différents pays avec celles du niveau d'automatisation et du nombre de robot par salarié entre 1993 et 2014. En commentant les données des analyses de ce duo économiste, la commentatrice A.S. Bellaiche écrit qu'

> On le sait, au sein même des pays développés, ce ratio varie. En 2014, les États-Unis comptaient en moyenne 9 robots pour 1000 salariés de l'industrie, contre 14,2 au Japon, 17 en Allemagne et 20,4 en Corée du Sud. Daron Acemoglu et Pascual Restrepo constatent qu'une force de travail vieillissante est l'un des facteurs d'accélération de l'automatisation, les employeurs s'adaptant à la composition de la population active (A.S. Bellaiche, 2018, p.1).

Il faut, outre, souligner le fait que le déploiement de technologies d'automatisation et de la robotique est plus rapide dans les pays où la population est de plus en plus vieillissante. En effet, l'adoption des

robots dans certains pays s'explique en général par l'écart d'âge de sa population.

L'intelligence artificielle, la robotique, le big data, les objets connectés, la réalité virtuelle et les technosciences sont loin de courir l'humanité à sa perte. En ce sens, l'automatisation des métiers sous l'effet de la robotique n'est assurément pas une fin en soi mais un moyen d'actualiser les secteurs d'activité au compte du progrès technique de notre humanité. L'on doute certainement des vains discours des technophiles à propos de la création d'emplois mais les économistes, philosophes et chercheurs nous rassurent au quotidien sur de nombreux métiers qui seront créée pour suppléer ceux que les robots vont retirer de la main de l'homme. Notons avec S. Rolland dans cette logique que,

> Pour de nombreux économistes, philosophes et chercheurs, nous vivons plutôt l'avènement d'un nouvel ordre économique et social auquel il faut simplement s'adapter. Les partisans de la destruction créatrice chère au philosophe Joseph Schumpeter, estiment que les nouvelles technologies vont certes bouleverser l'économie et détruire de nombreux emplois, mais aussi créer pléthore de métiers (S. Rolland, 2018, p. 2).

Les robots humanoïdes font partie intégrante du mode de vie de l'homme à l'ère où les nouvelles technologies ont atteint leur nec plus ultra. De plus, il est impossible d'ailleurs d'arrêter l'évolution des nouvelles technologies à cause de la rapidité et de l'accélération des inventions ou innovations. De ce fait, pour asseoir un futur de l'humanité reposant, dénué des embrouilles et à la canalisation des robots humanoïdes dans la société, il faut dès maintenant chercher à bâtir une éthique mondiale de l'intelligence artificielle.

2.2. Vers une éthique mondiale de l'intelligence artificielle

Le capitalisme des nouvelles technologies de la convergence s'inscrit dans un univers de déracinement permanent, mais également de création permanente. Ainsi, le processus de destruction créatrice constitue la donnée fondamentale du capitalisme. En toute évidence, la théorie de la destruction créatrice secoue le corps social en permanence. En ce sens, plus la croissance prend de l'ampleur, plus le corps social est secoué. En d'autres termes, la destruction du corps social est proportionnelle à l a croissance des vagues d'innovation. Quoi qu'il en soit, l'évolution des nouvelles technologies aura un

impact non seulement sur la vie de l'homme mais aussi sur sa condition de vie notamment son travail. C'est à partie de ce constat que l'accompagnement d'une éthique mondiale s'avère nécessaire pour canaliser la rapidité des innovations de l'intelligence artificielle. Selon le bioéthicien N'dri Marcel Kouassi, pour bâtir l'éthique mondiale de l'intelligence artificielle, il faut au préalable avoir une compréhension globale des enjeux « géostratégiques », « politiques », « économiques », « socio-culturels » et « humains » du développement des systèmes de l'intelligence artificielle et leurs mises en œuvre.

Mieux, au lieu de rester crisper sur les ambivalences ou risques de l'intelligence artificielle, il faut chercher à comprendre son importance face à son application dans le champ politique, économique et humain.

L'intelligence artificielle conduit certainement la société moderne dans un revers subversif mais ce champ est éthicable pour le bon fonctionnement d'une humanité décente. Par ailleurs, N'dri Marcel Kouassi propose une Co-construction des instruments normatifs internationaux à savoir, la construction d'une chaire d'éthique de l'intelligence artificielle et un centre mondial d'étude des systèmes de l'intelligence artificielle. On notera de plus, un encouragement ou une approche pluri et transdisciplinaire de l'accompagnement éthique/bioéthique de l'intelligence artificielle. Ici, l'éthique s'appréhende essentiellement comme l'élément de base de l'évolution de nouvelles technologies en général et de l'intelligence artificielle en particulier. Au demeurant, les IAphiles doivent promouvoir les analyses prospectives et le dialogue dans « la recherche des solutions éthiques » comme l'estime le bioéthicien N'dri Marcel Kouassi.

Conclusion

Une nouvelle révolution est en marche dans le monde du XXI^{e} siècle. À cet effet, la société semble avoir changé de repère. Plusieurs annonces indiquent la présence des humanoïdes dans nos différentes sociétés, entreprises, industries, centre hospitalier et domiciles. Selon la fédération internationale de la robotique, les robots occupent 35,76% de place dans nos sociétés. En médecine et en industrie automobile, les humanoïdes subrogent au quotidien l'homme dans sa fonction. Comme le souligne Bertrand Tondu,

> La robotique industrielle s'est implantée, peut-on le penser, de manière définitive dans l'industrie automobile. Forts de cette

> réussite, certains prédisent l'introduction prochaine des robots humanoïdes dans nos maisons où, à l'image du robot industriel se substituant à l'ouvrier, ils seraient capables de réaliser un certain nombre de tâches domestique à notre place ou à la place de notre personnel de service. (B. Tondu, 2016, p. 2.)

Le nouvel âge auquel l'humanité fait ses pas entraîne non seulement une révolution anthropologique, sociale mais également dans des divers secteurs d'activité humaine. L'enjeu de ce phénomène constitue véritablement un sujet à sens polémique pour la communauté intellectuelle. Tout reste à croire que les humanoïdes vont aider l'homme à accomplir certaines tâches mais cela ne constitue pas une menace pour le travail humain. Au contraire, les humanoïdes seront perçus comme une main d'œuvre pour l'homme. Dès lors, même s'il arrive que ces derniers détruisent le travail humain plusieurs d'autres seront créée d'où la théorie schumpétérienne de la destruction-créatrice.

Références Bibliographiques

BARRAUD Boris, 2020, *L'intelligence de l'intelligence artificielle*, Paris, Harmattan

DELEMARRE Nicolas et al, 2016-2017, *L'intelligence artificielle,* Paris, Esiee,

EKPO Kouadio Victorien, 2018, *Le transhumanisme et les nouvelles frontières de l'humain »*, in Riespee, vol.3, N.3, Juillet 1er semestre

FERRY Luc, 2016, La *révolution transhumaniste*, Paris, Plon

GÉRARD Benjamin, 2018, *Les robots est-ce la fin de l'humanité,* Paris, Odile Jacob,

GAUDIAUT Tristan, 2020, « les industries les plus automatisées au monde » *in https://fr.statista.com*/infographie/15793/industries-les-plus-automatisees-densite-robots-industriels-par-pays/

HEER Carsten, 2019, « presse release » *in htpps//ifr.org/ifr-press-releases*/new/robots-density-rises-globally

KOUASSI N'dri Marcel, 2020-2021, *Philosophie Pratique : L'urgence d'une éthique mondiale de l'intelligence artificielle*, Université Alassane Ouattara, Bouaké, support de cours

MUHLENBACH Fabrice, 2018, « L'intelligence artificielle, des origines à nos jours » *in htpps//perso.univ-st-etienne.fr*//muhlfabr

PICQ Pascal, 2018, *Le nouvel âge de l'humanité, les défis du transhumanisme expliqués à une lycéenne,* Paris, Allary

PICQ Pascal, 2001, *Un paléoanthropologue dans l'entreprise : S'adapter et innover pour survivre,* Paris, Eyrolles.
PICQ Pascal, 2017, *Qui va prendre le pouvoir, les grands singes, les hommes politiques ou les robots ?,* Paris, Odile Jacob.
PICQ Pascal, 2019, *L'intelligence artificielle et les chimpanzés du futur, pour une anthropologie des intelligences,* Paris, Odile Jacob
RAIES Asma, 2012, *La destruction créatrice contribue-t-elle à la croissance de l'efficience sectorielle ? Une revue critique de la littérature théorique et empirique* in vol.3 (17), N°1.
SCHNEIDER Todd et al, 2018, *Au pays des robots,* Paris, Esiee
SYLVAIN Rolland, 2018, *Faut-il avoir peur de l'intelligence artificielle*, Paris, Odile Jacob.
SCHUMPETER Joseph, 2021, *Théorie de la destruction créatrice,* Paris, Payot.
TISSEAU Gérard, 1996, *L'intelligence artificielle*, Presse Universitaire de France, Paris.
TONDU Bertrand, 2021, « Quelle place pour les robots humanoïdes dans nos maisons ? Une perspective épistémologique et sociale », *in Institut des sciences appliquées*, Université de Toulouse
WALTHER, 1962, « De Pascal et Schirckard au calcul. électronique » *in annales scientifique de l'Université de Clermont-Fernand 2*, tome 8, série mathématiques n°2.

La rationalité du nombre chez Ludwig Friedrich Gottlob Frege

Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME
ghisebome@gmail.com
Université Marien Ngouabi, Congo.

Résumé

L'analyse de la rationalité du nombre chez Frege vise à éclairer davantage le lien étroit que ce dernier parvient à construire entre l'arithmétique, la logique et la philosophie. La justification de ce lien est rendue manifeste à partir du moment où Frege considère le nombre non pas comme une réalité empirique ou psychologique, mais plutôt comme une réalité logique saisissable exclusivement par la raison. Cette considération fait du nombre une pensée essentiellement abstraite, transversale et universelle. Son opérationnalité traverse les frontières des langages symboliques et s'applique à tous les domaines du connaissable. Et, cette rationalité annonce un changement de paradigme épistémo-logique. On passe de la conception onto-logique de la vérité à une conception essentiellement formelle de la vérité ou validité. Cela étant, il est désormais absurde de penser une distinction radicale entre l'arithmétique, la logique et la philosophie. Ces trois domaines forment un tout cohérent appelé métaphysique.

Mots clés

arithmétique, logique, nombre, rationalité, validité.

Abstract

L'analyse de la rationalité du nombre chez Frege vise à éclairer davantage le lien étroit que ce dernier parvient à construire entre l'arithmétique, la logique et la philosophie. La justification de ce lien est rendue manifeste à partir du moment où Frege considère le nombre non pas comme une réalité empirique ou psychologique, mais plutôt comme une réalité logique saisissable exclusivement par la raison. Cette considération fait du nombre une pensée essentiellement abstraite, transversale et universelle. Son opérationnalité traverse les frontières des langages symboliques et s'applique à tous les domaines du connaissable. Et, cette rationalité annonce un changement de paradigme épistémo-logique. On passe de la conception onto-logique de la vérité à une conception essentiellement formelle de la vérité ou validité. Cela étant, il est désormais absurde de penser une distinction

radicale entre l'arithmétique, la logique et la philosophie. Ces trois domaines forment un tout cohérent appelé métaphysique.

Keywords
arithmétique, logique, nombre, rationalité, validité.

Introduction

Dans le souci de remédier tant soit peu à la crise des fondements mathématiques, Frege s'est fait le devoir d'analyser méticuleusement la notion de nombre. Cette analyse qui permet de situer la pensée frégéenne au carrefour des sciences logico-mathématiques est intuitivement annoncée par Frege (1999, pp.5-6.) dans son premier ouvrage en ces termes :

> Je devais d'abord chercher jusqu'où l'on pourrait aller dans l'arithmétique grâce aux déductions seules, appuyé uniquement sur les lois de la pensée, qui sont au-dessus de toutes les particularités. A partir de là, ma démarche était de chercher d'abord à réduire le concept de succession dans une suite à la conséquence logique, puis à progresser vers le concept de nombre.

L'arithmétique en tant que science des nombres est le point d'ancrage de la pensée frégéenne. Il se trouve que ce champ de la pensée mathématique traverse une période de crise des fondements et pour y remédier, Frege se propose de refonder les mathématiques à partir des lois purement logiques, celles qui existent indépendamment de toutes les représentations psychologiques. Il s'agit d'un projet de logicisation des mathématiques et plus particulièrement de l'arithmétique qui est le champ de prédilection de la pensée mathématique de Frege. Ainsi, la redéfinition de la notion de nombre s'inscrit utilement dans l'esprit de la réalisation de ce projet de refondation des mathématiques sur des bases purement logiques. C'est ce qui marque une différence procédurale entre l'entreprise de Frege et celle de Boole. Cette différence est soulignée par Ramatoulaye Diagne (2004, p.7) en ces termes :

> Dans ce travail de construction, il ne s'agit plus pour les mathématiques de prêter à la philosophie (more geometrico) ou à la logique leur méthode, leurs signes ou leurs symboles, ce sont les mathématiques qui reconnaissent qu'elles ont besoin de la logique et de la philosophie pour se doter de fondements solides. (…) avec

> Frege, l'histoire de la logique connaît un tournant décisif. Elle passe d'un projet de mathématisation de la logique vers un projet de logicisation des mathématiques. Frege rompt ainsi avec une démarche comme celle de George Boole qui s'inscrit plutôt dans une dynamique de mathématisation de la logique.

De ce fait, l'analyse de la rationalité du nombre vient renforcer à nouveaux frais, la relation de complémentarité qui existe entre les mathématiques (arithmétique), la logique et la philosophie. Désormais, on ne parlera plus d'une différence de fondement entre ces trois domaines de la pensée. Car, ils sont régis par les mêmes lois et visent le même objectif, celui de garantir la pureté et l'universalité de la pensée. Cette interdisciplinarité entre les mathématiques, la logique et la philosophie est rendue manifeste par ce propos de Frege (1969, p. 118.) :

> J'avoue que mon exposé a pris un tour plus philosophique qu'il ne semblera concevable à beaucoup de mathématiciens ; mais une recherche fondamentale sur le concept de nombre ne peut manquer d'être marquée de philosophie. La tâche est commune aux mathématiques et à la philosophie.

La réflexion sur la rationalité du nombre se situe alors aisément à la croisée des chemins mathématiques, logiques et philosophiques en raison de la primauté que ces trois domaines assignent à la pensée abstraite. Ainsi, il s'agit dans cette dissertation philosophique de dégager la nature du nombre, sa valeur heuristique afin solidifier davantage cette complémentarité sus signalée. Pour y parvenir, nous nous posons les questions suivantes qui feront l'objet de notre problématique : le nombre est-il une réalité physique ou logique ? La pensée numérique est-elle universelle ? La conception frégéenne du nombre constitue-t-elle un fondement de la vérité-cohérence ?

Le traitement de ces questions passe utilement par la vérification des trois hypothèses ci-après : le nombre serait une réalité logique ; la pensée numérique aurait une portée transversale et universelle et la conception frégéenne du nombre constituerait un fondement de la vérité-cohérence. La finalité de cette analyse est de montrer qu'il n'est pas possible de penser une rupture radicale entre la mathématique, la logique et la philosophie. Ce sont trois champs étroitement unis et se complètent mutuellement dans la dynamique de la purification de la pensée. A travers une méthode à la fois histoire et critique, nous déroulerons notre étude autour de trois points. Dans le premier point il

est question de la nature du nombre. Le deuxième point traite de la rationalité du nombre. Le dernier point est consacré à la pensée numérique comme fondement de la vérité cohérence.

1. De la nature du nombre

C'est en examinant de façon critique les opinions de quelques auteurs sur le concept de nombre cardinal que Frege dégage la nature de cette notion. Les opinions examinées sont celles de Leibniz, Mill, Newton, Hankel, Cantor, Schröder et Baumann qui, pour l'essentiel, ramènent le concept de nombre cardinal à une réalité empirique ou à un ensemble des choses extérieures. Constatant que ces différentes opinions font du nombre une réalité subjective et psychologique, Frege prend la précaution de préciser ce qui suit :

> On voit à quelles merveilles on aboutit lorsqu'on file un peu l'idée que le nombre est une représentation. On en conclura que le nombre n'est ni spatial et physique comme les cailloux et nonnettes de Mill, ni subjectif comme les représentations, mais qu'il est insaisissable par les sens et objectif. Le fondement de cette objectivité ne peut être dans l'impression du sens, laquelle en tant qu'affection de l'âme est entièrement subjective, mais – pour autant que j'y vois clair – dans la seule raison. (G. Frege, 1969, p.156.)

Cela montre que la pensée du nombre n'est pas une invention subjective et ne dépend pas des représentations psychologiques qui varient d'un individu à un autre. Le nombre est une entité abstraite qui existe indépendamment de l'homme et de la réalité physique. C'est ce qui justifie son objectivité et son universalité. De même, l'arithmétique en tant que science des nombres cardinaux ou naturels est essentiellement antipsychologique et objective. En considérant le nombre comme une entité saisissable exclusivement par la raison, Frege annonce le besoin de détacher l'arithmétique de la psychologie afin qu'elle soit clairement distincte de la géométrie qui est d'essence psychologique. Frege récuse cet élan de psychologisation de l'arithmétique propre aux différentes opinions de ses prédécesseurs lorsqu'il déclare :

> Si le nombre était une représentation, l'arithmétique serait de la psychologie. Or, elle ne l'est pas plus que l'astronomie. (…) Il serait étonnant que la plus exacte des sciences dût prendre appui

> sur la psychologie, qui tâtonne encore dans l'incertitude ». (G. Frege, 1969, p.156.).

L'arithmétique apparaît comme le lieu de déploiement de la pensée pure et exacte. Cette pureté se rattache au caractère abstrait et objectif du nombre. Ici, le nombre est considéré comme étant une pensée qui existe indépendamment des expressions numériques représentées graphiquement par un système formel ou un langage donné. On doit distinguer la pensée du nombre de sa représentation graphique saisissable par les sens. Frege estime que « *le nombre n'est pas plus un objet de la psychologie ou un produit de nos processus psychiques (…) Le nombre est tout aussi objectif* ». (G. Frege, 1969, p.153). A partir de cette précision relative à la nature du nombre, Frege consolide davantage le lien étroit qui existe entre les mathématiques, la logique et la philosophie qui forment désormais un seul tout appelé métaphysique qui est entendue comme le plus haut degré de la pensée pure et antipsychologique. Il s'agit d'un dépassement de la sphère empirique de la pensée vraie. La pensée du nombre se situe au-delà de toute subjectivité. C'est ce qui ressort de ce propos de Xavier Verley (2004, p.62.) :

> Le caractère métaphysique du nombre signifie qu'il dépasse l'opposition matériel-immatériel puisqu'il s'applique aussi bien à l'un qu'à l'autre. Les nombres révèlent qu'on peut penser vrai sans qu'on ait besoin de supposer une subjectivité ou une position dans l'espace-temps.

La pensée numérique cesse d'être subjective ou psychologique. Elle est essentiellement objective et logique. Elle est saisie par la raison sans l'apport des sens. Mais, l'application de la pensée numérique dépasse les frontières de l'immatériel. Le caractère objectif du nombre ne suppose pas une rupture radicale entre l'empirique et l'abstrait. A propos de l'objectivité, Frege (1969, p.155) écrit :

> Par objectivité, j'entends indépendance par rapport à nos sensations, intuitions et représentations, par rapport aux ébauches d'images intérieures qui nous viennent des souvenirs d'impressions passées, mais non indépendance par rapport à la raison.

Frege distingue deux sortes d'intuitions : l'intuition psychologique liée aux organes de sens, et l'intuition rationnelle, celle qui saisit les

lois logiques et les entités arithmétiques sans l'entremise du monde extérieur. De ce fait, ce qui est objectif se rattache essentiellement à la seconde forme d'intuition qui opère indépendamment des données empiriques. Cela montre que le nombre n'est pas une production psychologique ou empirique comme le précise Roy (1960, p. 151.) :

> Le nombre est proprement une forme opératoire que l'esprit applique aux pluralités concrètes. Et toute numération de ce genre suppose acquise déjà l'idée de nombre : de sorte que l'attitude empiriste en ce qui concerne cette idée implique un cercle vicieux.

L'application du nombre aux objets ne s'identifie pas à un moment de psychologisation ou de matérialisation du nombre. Cette application est un élan de rationalisation ou de mathématisation de la réalité physique. Car, c'est le nombre qui modifie quantitativement l'objet et non l'inverse. Cette précision paraît plus subtile lorsque Frege distingue la représentation subjective de la représentation objective :

> La représentation, au sens subjectif, c'est ce à quoi s'appliquent les lois psychologiques de l'association ; elle est de nature sensible, analogue à un tableau. La représentation, au sens objectif, appartient à la logique, et elle est essentiellement non sensible. (1969, p.155)

Il y a lieu de penser à un réalisme métaphysique chez Frege quand il prône l'existence des lois de la logique au-delà de l'expérience sensible. Ce type de réalisme s'identifie à celui développé par Platon lorsqu'il parle des réalités du monde intelligible. On parlerait d'un platonisme persistant chez Frege. Car le statut qu'il assigne au nombre est en rupture radicale avec l'expérience sensible et fait sublimement signe aux réalités abstraites telles que conçues par Platon. Cette persistance du platonisme est soulignée par Auguste Nsonsissa (2014, pp. 22-23) :

> La pensée tournée vers l'Intelligence suprême devient une exception, lorsqu'elle se révèle comme pensée de soi. Ce que Platon appelle Idée. Or Frege s'attache à une démarche spécifique qui s'inscrit dans la même veine que celle de Platon en vue de dégager la signification des pensées.

On peut dire que Frege situe la pensée du nombre au-delà des exigences empiriques et psychologiques de telle sorte qu'elle devienne une propriété exclusivement logique. Désormais, les lois qui sous-tendent le fonctionnement du raisonnement arithmétique sont d'essence logique, intelligible au même titre que les *Idées* parfaites et immuables prônées par Platon. Pareille considération énonce explicitement l'exigence de l'universalité de la pensée numérique chez Frege (1969, p. 117.) :

> La pensée est partout la même, essentiellement : on n'observe pas que des lois de la pensée soient de différents types selon l'objet auquel elle s'applique. Les différences ne tiennent qu'au degré de pureté de la pensée, à son indépendance à l'égard des influences psychologiques, à l'aide extérieure qu'apportent le langage (…) et il se pourrait que sur ce point, la mathématique ne se laisse dépasser par aucune science, fût-ce la philosophie.

La mathématique chez Frege s'identifie particulièrement à l'arithmétique en tant que science des nombres. Les nombres sont des réalités logiques qui existent indépendamment des représentations psychologiques et du monde extérieur. Cette catégorisation des nombres fait que la mathématique soit entièrement distincte des sciences de la nature. Il convient cependant de souligner que la théorisation du nombre demeure est universelle. La différence entre les champs d'exploitation du nombre n'influence pas la pensée exprimée par le nombre. Cela montre que la pensée numérique est au-delà des graphiques numériques qui varient d'un système linguistique à un autre. Autrement dit, le nombre est différent de l'écriture du nombre dans un système symbolique donné. La forme écrite du nombre encore appelée chiffre varie d'un langage à un autre, tandis que la pensée du nombre demeure la même d'autant plus qu'elle est abstraite ou logique. C'est ce qui ressort de ce propos de Frege : « *Les nombres sont des objets qui n'appartiennent à personne en propre, et ils sont identiques pour tous : ce ne sont pas des états intimes plus ou moins semblables d'individus différents* ». (G. Frege, 1969, p. 216)

Les nombres ne sont ni des réalités empiriques ni des réalités psychologiques. Ils sont des réalités abstraites ou logiques qui existent indépendamment de la sensibilité et des représentations psychologiques. C'est par substitution ou par extension que le nombre se rattache à une quelconque réalité. Mais, cette substitution ou

extension ne modifie guère la pensée du nombre. C'est de là que surgit la question de la rationalité du nombre.

2. De la rationalité du nombre

Par rationalité du nombre, nous entendons le degré d'opérationnalité de la pensée numérique fondé sur les lois de la pensée pure. Cette rationalité apparaît plus clairement lorsque Frege prend la précaution de fonder l'arithmétique sur les lois purement logiques. Il s'agit d'un élan de logicisation de l'arithmétique, tel qu'il le souligne :

> L'arithmétique serait donc simplement une logique développée, et chaque proposition arithmétique une loi logique, bien que dérivée. L'application de l'arithmétique à la connaissance de la nature serait alors l'élaboration logique des faits d'observation ; et calculer serait déduire. Les lois des nombres n'auraient pas besoin (…) d'être confirmées par la pratique pour qu'on les dise applicables au monde extérieur. (G. Frege, 1969, p.211)

Les nombres opèrent indépendamment des objets concrets. Les différentes opérations arithmétiques sont fondées sur les lois logiques.

Or, dans la manipulation des nombres, Frege privilégie la méthode déductive au détriment de la méthode inductive. Cette prédilection se justifie par le fait qu'à partir de la déduction, les résultats issus du calcul numériques s'avèrent universellement vrais. La méthode déductive garantit donc selon Frege l'universalité de la pensée.

> La déduction a, en arithmétique, un cours remarquablement uniforme, et repose presque toujours sur ce principe que les mêmes transformations opérées sur les mêmes nombres donnent les mêmes résultats. Ce n'est pas là, bien sûr, le seul type de raisonnement usité en arithmétique. (G. Frege, 1971, p. 68)

Cela suppose que le résultat d'un calcul arithmétique va au-delà des frontières de la subjectivité. Il est objectif et universel d'autant plus que la méthode mise en exergue se situe au-dessus des états psychologiques qui varient d'un individu à un autre. Le calcul numérique devient le lieu de construction des raisonnements universels et nécessaires, grâce au degré d'abstraction qui caractérise la pensée numérique. Frege considère la déduction comme étant plus

pure que l'induction qui ne garantit pas la force concluante du raisonnement. Frege souligne d'ailleurs que « *l'induction, parce qu'elle ne peut que rendre probable une proposition, doit s'appuyer sur la théorie des probabilités. Mais on ne voit pas comment développer cette théorie sans présupposer des lois arithmétiques* », (G. Frege, 1971, p. 138.)

Frege récuse l'induction à cause du fait qu'elle ne garantit pas l'universalité du raisonnement et elle s'avère psychologique. L'induction privilégie la particularité et la probabilité qui, pour Frege, sont des moments de fragilisation de la rigueur et la pureté du raisonnement logico-mathématique. L'induction est psychologique et subjective. C'est au prix de cette subjectivité qu'elle ne peut pas garantir la force concluante du raisonnement scientifique. C'est la déduction qui paraît plus efficace et mieux adaptée au raisonnement logico-mathématique fonctionnant à partir des nombres comme l'indique Frege :

> Il y a tout lieu de penser que le procédé de l'induction reçoit lui-même sa légitimité des théorèmes généraux de l'arithmétique à moins qu'on n'entende par induction un simple effet de l'habitude. Mais celle-ci est sans force aucune pour garantir la vérité ». (G. Frege, 1971, p.138)

Pareille considération s'inscrit à point nommé dans le rationalisme de Frege qui consiste d'une part à considérer l'arithmétique comme un développement de la logique de telle sorte que toute proposition arithmétique doit être prise comme étant une loi logique universelle et indépendante de toute représentation mentale. Et d'autre part, la langue par formule de Frege est un outil de calcul logico-mathématique applicable à toutes les sciences d'autant plus qu'elle fixe les normes de validation de toute vérité scientifique fondée sur la méthode déductive pure, celle qui consiste à passer du plus général au moins général sans faire usage de ce qui relève de l'expérience sensible.

La méthode déductive qui paraît la plus appropriée pour la logique mathématique pure se distingue radicalement de l'induction, une forme d'argumentation qui s'appuie sur la connaissance particulière pour se lever vers une connaissance générale. C'est la méthode utilisée par les sciences expérimentales parmi lesquelles on a la psychologie considérée par Frege comme étant une science secondaire, non conciliable avec l'arithmétique qui est une science

pure et universelle. Ainsi, le nombre en tant qu'entité d'ordre logique devient un outil efficace pour garantir la rigueur et l'universalité du raisonnement scientifique. Fort de cette efficacité, il y a lieu de penser que le calcul numérique constitue le point d'ancrage de toute démonstration scientifique. Cette rationalité du nombre a conduit Xavier Verley à considérer l'arithmétique comment le fondement de l'opérationnalité mathématique :

> C'est d'abord sur la science des nombres qu'a pu s'effectuer le calcul : les calculs algébriques n'auraient pas été possibles s'il n'y avait eu préalablement des calculs avec des nombres et les opérateurs habituels, addition, soustraction, la division ». (X. Verley, 2014, p.168)

La rationalité du nombre arithmétique qui est au cœur de la construction de l'entreprise logique de Frege consiste à montrer que le nombre constitue le fondement même de toutes les innovations logico-mathématiques qui sont exploitées actuellement. Dès lors, le nombre en tant que pensée pure est à l'origine de toute opération de l'esprit conduisant à une déduction objective, universelle et nécessaire. Cette universalité ne vient pas seulement des lois de la logique, mais aussi et surtout de la nature du nombre cardinal en tant qu'objet d'étude de l'arithmétique. D'où cette précision de Xavier Verley :

> Nous aurions donc chez Frege une logique référant à un domaine universel. (…). Nous voudrions montrer que si on peut parler d'universalité chez Frege, ce n'est pas tellement de celle de la logique mais plutôt de celle d'une science paradigmatique, à savoir l'arithmétique ». (X. Verley, 2004, pp.39-40)

En tant qu'objet d'étude de l'arithmétique, le nombre devient un opérateur transdisciplinaire d'autant plus que sa fonction traverse les frontières de l'arithmétique pour s'appliquer aux domaines autres que mathématiques. Cela montre qu'il est possible d'accéder à l'intelligibilité du nombre sans passer par le calcul arithmétique ou algébrique. Le nombre peut être utile au-delà des ensembles classiques d'obédience arithmétique. Mais, ce caractère transdisciplinaire n'entame en aucun cas la dimension pluridisciplinaire du nombre telle qu'elle se donne à lire dans le projet logiciste de Frege qui vise à faire

de l'arithmétique une science universelle, une fois qu'elle soit devenue une logique mathématique applicable à n'importe quel champ scientifique. Aucun domaine scientifique ne peut se permettre de tourner le dos au nombre. Cet aspect pluridisciplinaire du nombre peut être éclairé à partir des domaines scientifiques suivants: la géographie, la biologie, l'histoire, la physique, la chimie. Et en voici quelques exemples :

1. Le globe terrestre est constitué de deux(2) pôles. (géographie) ;
2. Un homme adulte a trente-deux(32) dents. (biologie) ;
3. Il existe trois(3) états de la matière. (physique) ;
4. La molécule d'eau (H_2O) est constituée de deux(2) atomes d'hydrogène et un atome d'oxygène(1). (chimie) ;
5. La ville de Brazzaville fut créée le trois(3) octobre mil huit cent quatre-vingt (1880). (histoire).

Cette illustration permet de constater que tous les domaines de recherche scientifique exploitent le nombre soit pour démontrer la validité des résultats de leurs recherches, soit pour fixer l'humanité dans le temps et dans l'espace. L'opérationnalité du nombre traverse sans doute les frontières de l'arithmétique pour s'appliquer partout où une investigation scientifique est possible. Le nombre devient l'unité de validation de la scientificité de toute recherche qui se veut rigoureuse et universelle.

Hormis cette dimension opératoire, la rationalité du nombre se justifie par son mode d'appréhension. Selon Frege, le nombre est un concept et non un objet du monde empirique que l'on peut saisir par les organes de sens. L'attribution d'un nombre à une quelconque réalité est une opération qui consiste à énoncer une détermination objective d'un concept qui ne peut être saisi que par la raison. Frege précise cette dimension de la rationalité du nombre lorsqu'il écrit :

> L'arithmétique traite d'objets dont nous ne prenons pas connaissance comme d'un élément étranger, apporté de l'extérieur par médiation des sens, ces objets sont donnés immédiatement par la raison, et elle peut les pénétrer totalement, comme ce qui lui est le plus propre. (…) ces objets ne sont pas subjectifs, tissés par notre cerveau. Rien n'est plus objectif que les lois de l'arithmétique. (…) Attribuer un nombre, c'est énoncer une détermination objective d'un concept. (G. Frege, 1969, pp. 226-226.)

Les éléments qui sont donnés immédiatement par la raison sont des nombres. C'est en vertu de leur saisie immédiate que les nombres ont une portée transversale et universelle. La pensée numérique traverse le cadre des systèmes symboliques formels pour s'appliquer à tous les domaines du connaissable. La pensée du nombre est applicable à tout objet réel ou non réel. Cette universalité du nombre est reconnue par Xavier Verley lorsqu'il affirme : « *Les nombres sont les seuls universaux qui ne soient pas relatifs à la subjectivité : ils s'appliquent à tout* ». (X. Verley, 2004, pp.161-162)

Cette précision permet de comprendre que la pensée du nombre qui se distingue des différentes représentations graphiques des chiffres est transversale et universelle. La pensée du nombre est d'essence logique et admet une opérationnalité à la fois systématique et extra-systématique, formelle et informelle. On constate que Frege a donné un nouveau souffle de vie à l'arithmétique lorsqu'il détache la pensée du nombre de l'emprise de la psychologie des sciences de la nature. C'est ce détachement qui justifie la différence procédurale qui existe entre l'entreprise frégéenne et l'entreprise husserlienne, comme le souligne Mamadou Djibo :

> Pour Frege, il est sans appel que la psychologie, (…), n'a et ne doit s'imaginer contribuer de quelque manière que ce soit à la fondation de l'arithmétique. En marquant ainsi son divorce d'avec l'édifice psychologique husserlien, Frege va affirmer et soutenir le lien indissoluble entre l'arithmétique et la logique. (M. Djibo, 2012, p.55)

L'opposition entre Frege et Husserl s'explique par le fait qu'au lieu de refonder l'arithmétique sur la base des lois de la logique comme l'entend le premier, Husserl a détourné l'arithmétique vers un terrain qui semble sacrifier l'objectivité et l'universalité si précieuse à cette science. En d'autres termes, au lieu de logiciser l'arithmétique pour la mettre à l'abri du faillibilisme épistémologique inhérent au sujet épistémique, Husserl lui a attribué un fondement psychologique et l'a réduite au rang de science expérimentale, faillible et subjective. Dira-t-on mieux que Frege a réussi en son temps et à sa manière, à redonner à la mathématique en général et à l'arithmétique en particulier son véritable fondement en la purifiant par les lois de la logique et en la dissociant de la psychologie. Cette refondation de l'arithmétique a un impact non négligeable sur la conception de la vérité logico-mathématique.

3. La pensée numérique comme fondement de la vérité-cohérence

Il s'agit ici, de montrer que la dépsychologisation de la pensée du nombre par Frege annonce une nouvelle ère de la conception de la vérité. Désormais, il n'est plus question d'examiner la véracité de la pensée à partir de l'exigence de la correspondance nécessaire entre la pensée et la réalité. On passe à une nouvelle conception de la vérité fondée sur la cohérence de la pensée avec les lois de la logique mises en exergue. Cette refondation inhérente à la pensée du nombre se justifie à partir de ce propos de Frege :

> La démonstration la plus solide est manifestement celle qui est purement logique, qui, abstraction faite de la caractéristique particulière des choses, se fonde seulement sur les lois sur lesquelles toute connaissance repose. (…). Donc, ce n'est pas le mode de formation psychologique, mais la méthode de démonstration la plus parfaite qui est au fondement de la distinction. (G. Frege, 1999, p.5)

L'abstraction renvoie à un élan de dépassement du niveau empirique des choses pour focaliser la connaissance à un niveau plus élevé, celui de la logique pure en tant que science des lois de l'être vrai fonctionnant à partir d'une manipulation des symboles afin d'arriver à un résultat indiscutable. Les lois d'une telle écriture symbolique ne sont pas saisissables par la conscience psychologique dans son rapport étroit avec les objets sensibles, mais plutôt par la raison objective qui fonctionne indépendamment des influences de l'espace et du temps.

Le mode de formation psychologique s'identifie alors à la manière dont la conscience humaine saisit les objets du monde extérieur par la médiation des organes de sens et cette saisie offre des vérités qui varient d'une conscience à une autre. Frege récuse cette méthode, car elle paraît trop subjective et imparfaite au profit de la méthode logique rendue possible par l'effort infaillible de la raison qui se détache de plus en plus de la sensibilité. On peut parler d'un changement de paradigme de la vérité qui annonce clairement la naissance d'une logique purement mathématique, tel qu'il le précise :

> Les vérités de l'arithmétique se rapporteraient à celles de la logique comme les théorèmes aux axiomes de la géométrie. Chacune de ces vérités résumerait en elle une chaîne de

> raisons prête pour l'usage futur ; grâce à elles il n'y aurait plus besoin d'avancer pas à pas dans les déductions, on pourrait énoncer immédiatement le résultat de toute la chaîne. (G. Frege, 1969, pp, 141-142.)

Dès lors, la question de la vérité trouve son compte dans un contexte purement logique où, seule la cohérence du raisonnement qui est fondée sur les lois de la logique pure paraît la plus essentielle et la plus performante. Frege pense qu'il faut aller au-delà des rapports de correspondance qui existent entre la proposition et son contenu empirique afin de garantir l'immuabilité de sa valeur de vérité en tant que forme logique. Il le souligne en ces termes :

> Au lieu d'attacher directement une chaîne de raisons à une proposition de fait, on peut, laissant de côté l'actualité de cette proposition, introduire son contenu sous forme de proposition conditionnelle. (…) Cette dernière vérité trouverait son fondement dans la seule pensée ou, (…) dans le maniement du langage. Il n'est pas impossible que les lois des nombres soient de ce type. (G. Frege, 1969, p, 144).

L'abstraction de la dimension matérielle de la proposition s'impose alors comme un exercice intellectuel nécessaire pour sauver la valeur de vérité logique de cette proposition de toute sorte d'équivocité psychologique. Pour gagner un tel pari, il faut inscrire le discours scientifique dans le contexte d'un langage purement symbolique construit à partir d'un édifice rigoureux des seules lois de la logique saisies indépendamment de nos états d'âme.

Le type de langage qui répond à une telle exigence doit être essentiellement artificiel et construit à partir des symboles purs tels que les nombres cardinaux. Tel est le cas de l'idéographie frégéenne en tant que langage formulaire de la pensée pure construit d'après celui de l'arithmétique. Usant d'un tel langage symbolique, la vérité cesse d'être comprise comme adéquation de la pensée avec la réalité qui existe en dehors du langage. On s'installe désormais dans un domaine plus abstrait, où, seule la cohérence de la pensée en tant que forme logique se suffit à elle-même. Ce domaine n'est ni celui des objets empiriques ni celui des représentations psychologiques construites à partir des relations étroites que la conscience entretient avec le monde sensible.

Frege met en crise ce type de rapport à la connaissance au moyen des représentations psychologiques ou encore par la correspondance

entre la pensée et la réalité. Il estime d'ailleurs que la saisie de la vérité au sens purement logique ne relève pas de la compétence de la conscience psychologique, mais elle est particulièrement une opération propre à la raison dans toute son autonomie eu égard à la conscience et au monde extérieur. Les nombres paraissent de ce fait comme les seuls outils susceptibles de favoriser une telle opération, car ils sont purs par nature. L'existence des nombres ne dépend d'aucune invention humaine. Par conséquent, le calcul arithmétique s'avère l'opération la plus parfaite pour construire la vérité qui ne renvoie à aucune chose qui soit différente d'elle-même. Telle est la nouvelle caractéristique de la vérité porteuse de toute objectivité. C'est dans le même ordre d'idées que Xavier Verley (2004, p.94) écrit: « *Le caractère objectif de la pensée lui vient de sa relation interne à la vérité qui lui permet de varier dans sa forme sans cesser de demeurer la même pensée* ».

Cela montre que la vérité devient de plus en plus objective lorsqu'elle est conçue de façon intralinguistique au moyen du calcul logico-mathématique fondé sur les nombres. C'est ainsi qu'on retrouvera dans le corpus frégéen des raisonnements tel que : ⊢5+7=12. Le symbole ⊢ placé avant la proposition montre que celle-ci est logiquement vraie sans que l'on ait besoin de la rattacher à un quelconque objet spatial. Une telle proposition est sauvée de toute tentative de remise en cause en vertu de sa validité qui s'avère abstraite et universelle. Seule sa forme logique paraît primordiale. Ainsi, Frege (1971, p. 173.) précise : « *La vérité n'est pas une propriété qui corresponde à un genre particulier d'impressions sensibles* ».

La notion de vérité dans la perspective frégéenne renvoie à ce qui est vrai universellement, c'est-à-dire ce qui est compris par tout le monde de la même manière et ne peut plus faire l'objet d'une nouvelle recherche. La vérité logique est construite d'avance et l'effort du logicien consiste simplement à se rassurer de la force concluante des inférences déductives mises à contribution. Autrement dit, au cours d'une démonstration logico-mathématique, le logicien n'ajoute rien et ne retranche rien de ce qui est déjà établi. Tout son travail consiste à reproduire les vérités établies en suivant rigoureusement l'ordre des lois logiques. Cela montre qu'une pensée vraie n'est pas celle qui résulte du rapport entre une représentation psychologique et un objet du monde extérieur. Elle est plutôt le produit d'une application cohérente des lois de la logique pure dans une chaîne de raisonnement.

De ce fait, l'épithète formelle qui se rattache à la notion de vérité peut être appréhendée dans un double sens. D'une part, elle se rattache à la prédilection qui est accordée à la forme (structure) du raisonnement, abstraction faite du contenu empirique des propositions. Et d'autre part, elle renvoie à la forme logique de la proposition, c'est-à-dire sa valeur de vérité (le vrai) qui demeure la même partout. Ce qui est commun à ces deux considérations c'est le caractère abstrait y afférent qui fait signe vers une métaphysique sublime. Fort de cet optimisme du formalisme logique, Frege parvient à montrer combien de fois un tableau en tant que représentation psychologique s'avère incapable de satisfaire aux exigences de la pensée pure, car il estime qu'

> il est évident qu'on n'appellerait pas un tableau vrai s'il n'y avait là une intention. Le tableau doit représenter quelque chose. La représentation n'est pas non plus dite vraie en elle-même, mais eu égard à une intention, à l'idée qu'elle doit s'accorder à quelque chose ». (G. Frege, 1971, p.172.)

Le fait que le tableau est toujours construit en référence à un objet sensible, il est alors porteur d'une certaine subjectivité, et surtout à cause du fait qu'il soit toujours perçu par l'entremise des organes de sens. Il devient alors un élément sacrificateur d'objectivité scientifique. Frege récuse l'usage du tableau parce qu'il le trouve plus rattaché à la psychologie qu'à l'arithmétique. Le tableau n'a pas la même nature que le vrai. Le tableau est empirique et subjectif, tandis que le vrai est abstrait et objectif. Il paraît invraisemblable de penser un rapport cohérent entre un tableau logique saisi par la conscience et le vrai en tant que valeur de vérité logique qui ne peut être appréhendée que par la raison au moyen d'une abstraction logique.

La vérité logique est le produit d'un accord parfait entre les entités appartenant au même règne tels que les nombres, les symboles d'opération et les lois logiques qui sont tous les constituants essentiels de l'univers logico-mathématique. Eu égard à cette familiarité, la vérité qui y découle est simplement le résultat d'un accord systématique excepté de toute critique. A ce sujet Frege affirme ce qui suit : « *Un accord est un rapport. Un accord ne peut être total que si les choses en accord coïncident, donc ne sont pas de nature différente* ». (G. Frege, 1971, p.172).

Il paraît évident que le nombre et la vérité ont la même nature qui est essentiellement logique. C'est de cette harmonie naturelle que

résulte la perfection de la logique mathématique. La vérité ne se définit pas en termes de coïncidence entre les choses de nature différente. Il est plus cohérent de tirer une conséquence nécessaire lorsqu'on substitue un nombre à chaque entité empirique considérée au départ. C'est le cas du raisonnement suivant : « 1+1+1+1=4 » qui est une vérité abstraite, indiscutable et parfaite que l'on peut appliquer à n'importe quelle circonstance de la vie cognitive. Telle est la spécificité de la rationalité du nombre sus-évoquée.

Cette rationalité du nombre s'explicite davantage lorsque la pensée exprimée au moyen d'une démonstration logico-mathématique demeure la même quel que soit le contexte linguistique dans lequel l'opération est déroulée. Il y a une nette différence entre le signe numérique et la pensée numérique. Le premier varie d'une langue à une autre, tandis que la pensée exprimée par un nombre demeure la même quel que soit le code de numération utilisé. Tenant fermement au triomphe de sa conception formaliste de la vérité, G. Frege (1994, p. 12) écrit :

> Si le contenu de la phrase 2 + 3 = 5 est exactement le même, au sens le plus strict, pour toutes les personnes qui le reconnaissent comme vrai, cela veut dire qu'il n'est pas un produit du psychisme de celui-ci, ou un produit du psychisme de celui-là, mais qu'il est saisi et reconnu comme vrai pareillement par chacun d'eux.

La validité d'une démonstration logico-mathématique ne relève pas de l'assentiment d'une conscience, mais plutôt de l'accord de toute la communauté scientifique après une confrontation rationnelle de l'opération déroulée avec les lois logiques qui régissent le déroulement de ladite opération. La pertinence d'un tel exercice tient du fait qu'aucune conscience singulière ne peut prétendre avoir le monopole de la vérité. Cette dernière est conçue indépendamment des intérêts particuliers de chacun. On constate qu'à partir de la conception frégéenne du nombre, la vérité change de paradigme. Elle n'est plus conçue en termes de correspondance nécessaire entre la pensée et la réalité. On passe d'une conception onto-logique de la vérité à une conception formelle de la vérité. Dans ce contexte, le terme validité paraît le mieux adapté comme le précise Ramatoulaye Diagne : « *Désormais la conception d'une vérité-correspondance cède la place à une définition de la vérité comme cohérence interne, c'est-à-dire validité* ». (R. Diagne, 2001, p.5).

La vérité correspondance se définit à partir d'un rapport de coïncidence entre la pensée et l'objet réel. Celle-ci est redevable au raisonnement syllogistique d'Aristote fondé sur la relation de nécessité logique entre la forme et la matière. Or, chez Frege la forme paraît plus essentielle que la matière. On parle de la cohérence interne dans la mesure où il existe chez Frege, un système symbolique logiquement bien structuré de sorte que l'on puisse démontrer la validité d'une inférence qu'à partir de l'application rigoureuse des lois de la logique pure.

Le mérite de Frege tient du fait qu'il a pu apporter quelque chose d'essentiellement nouveau dans l'histoire de la logique mathématique en ruinant les premières conceptions sur le nombre, conçues dans une perspective logico-psychologique. Il réussit à établir un lien étroit entre la logique et la mathématique (arithmétique) à la faveur du caractère abstrait du nombre qu'il prône. L'étroitesse de ce lien fait utilement signe vers la métaphysique.

Conclusion

Au regard de ce qui précède, cette analyse de la rationalité du nombre chez Frege nous a permis de retenir trois choses essentielles. Premièrement, le nombre n'est pas une réalité empirique saisissable par les sens ou par les représentations psychologiques. Le nombre est une réalité logique qui existe indépendamment du monde extérieur et des représentations psychologiques. C'est une réalité abstraite qui n'est saisissable que par la raison. Eu égard à cette nature abstraite du nombre, l'arithmétique se dissocie radicalement de la psychologie et fait désormais chemin avec la logique et la philosophie.

Deuxièmement, il est question de l'opérationnalité du nombre. Dans ce contexte, il sied de retenir que le nombre s'applique à tous les champs cognitifs. La pensée numérique est transversale et universelle. Cette rationalité tient au fait que Frege a jugé légitime de refonder l'arithmétique à partir des lois logiques qui sont plus abstraites et plus universelles que les lois des sciences de la nature. Désormais, l'arithmétique et la logique forment un seul tout. La théorie frégéenne du nombre apparaît comme le point d'ancrage du processus de logicisation des mathématiques d'une part et celui de la mathématisation de la logique d'autre part.

Troisièmement, nous retenons que la rationalité du nombre constitue un changement paradigmatique. Désormais, la vérité logico-mathématique n'est plus construite à partir de l'exigence de la correspondance nécessaire entre la pensée et la réalité. On passe d'une approche onto-logique de la vérité à une approche exclusivement formelle de la vérité conçue à partir de l'exigence de la cohérence de la pensée avec elle-même. On parlera mieux de la validité à la place de la vérité. C'est à l'issue de ce changement de paradigme que la conception frégéenne du nombre apparaît comme le lieu de solidification des relations de complémentarité entre la mathématique, la logique et la philosophie qui, au-delà de tout, forment un seul tout sublime appelé métaphysique. Pour nos recherches futures, nous envisageons d'éclairer davantage cette complémentarité entre la mathématique, la logique et la philosophie à partir d'une analyse critique de l'attitude antipsychologiste de Frege.

Références bibliographiques

DIAGNE Ramatoulaye (2001), *Introduction à la pensée de Gottlob Frege : Qu'est-ce que penser ?* Dakar, PUD.

DJIBO Mamadou (2012), *Des projets fondationnels de Husserl et de Frege à la perspective de Wittgenstein*, Paris, L'Harmattan.

FREGE Gottlob (1999), *Idéographie, un langage formulaire de la pensée pure construit d'après celui de l'arithmétique*, trad. frçe., préface, notes et index par Corine Besson, postface de Jonathan Barnes, Paris, Vrin.

FREGE Gottlob (1969), *Les fondements de l'arithmétique, recherche logico- mathématique sur le concept de nombre*, trad. frçe. et introductionde Claude Imbert, Paris, Seuil,

FREGE Gottlob (1971), *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. française. et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil.

FREGE Gottlob (1987), *Frege-Husserl correspondance*, postface de J. T. Desanti, trad. de l'Allemand par G. Granel, Mauvezin, Editions T. E. R,

FREGE Gottlob (1994), *Ecrits posthumes*, trad. de l'Allemand sous la direction de Philippe de Rouilhan et de Claudine Tiercelin, Editions Jacqueline Chambon.

NSONSISSA Auguste (2014), *Pensée et Composition des pensées chez Frege*, Paris, Editions Dianoïa.

ROY Edward (1960), *La pensée mathématique pure*, Paris, P.U.F.

VERLEY Xavier (2004), *Pensée, symbole et représentation. Logique et psychologie chez Frege et Husserl*, Chennevières-sur-Marne, Editions Dianoïa,
VERLEY Xavier (2014), *Le symbolique et le transcendantal*, Paris, L'Harmattan.

Claude Bernard, critique d'Hippocrate

Florence BOTTI
florencebotti5@gmail.com
Université Alassane Ouattara (Bouaké, Cote d'Ivoire)

Résumé

Les sciences médicales se sont reconstruites au V^{e} siècle, avant Jésus-Christ, sur la base d'une révolution méthodologique opérée par Hippocrate. L'enjeu, pour le médecin de Cos, était de redimensionner le cadre théorique de la pratique médicale, en récusant ses langes magico-religieux, au profit de l'observation et de l'expectation. Ce fut un exploit, qui a retenti jusqu'au XIX^{e} siècle, avant d'être remise en cause par Claude Bernard. Pour ce dernier, la médecine, science la plus importante de l'humanité, se condamne à rester expectative et inopérante, sans possibilité de progrès, si elle demeure dans le naturalisme et dans l'observation. Il propose, une médecine expérimentale, plus conquérante et opératoire, qui a pour but d'agir sur la maladie, pour la guérir, à partir de ses conditions déterministes de manifestation. Conséquemment, cette médecine de laboratoire, qui ne considère que les données biologiques quantitatives et mesurables, a mis en index la dimension subjective et anthropologique de la maladie. Cela qui pose aujourd'hui des problèmes éthiques, qui appellent à la reconsidération de l'holisme médical hippocratique et, par ricochet, les thérapies naturalistes.

Mots-clés

éthique**,** maladie, médecine naturaliste, médecine expérimentale, thérapies naturalistes.

Abstract

The medical sciences were rebuilt in the 5th century BC on the basis of a methodological revolution brought about by Hippocrates. The challenge for the doctor from Cos was to resize the theoretical framework of medical practice by rejecting its magico-religious language in favor of observation and expectation. It was a feat that resounded until the 19th century before being challenged by Claude Bernard. For the latter, medicine, the most important science of humanity, is condemned to remain expectant and inoperative without the possibility of progress if it remains in naturalism and observation. He therefore proposes a more conquering and operative experimental

medicine which aims to act on the disease to cure it from its deterministic conditions of manifestation. Consequently, this laboratory medicine, which only considers quantitative and measurable biological data, has put the subjective and anthropological dimension of the disease on the index. This poses today ethical problems that call for the reconsideration of Hippocratic medical holism and, by extension, for naturalistic therapies.

Keywords

ethics, disease, naturalist medicine, experimental medicine, naturalistic therapies.

Introduction

Dans l'histoire de la médecine occidentale, on considère Hippocrate comme le père de la médecine moderne. En effet, c'est le médecin de Cos qui serait le premier à avoir débarrassé l'art médical de ses langes magico-divins pour le considérer comme un art basé sur l'observation clinique et la raison. Avec Hippocrate, la maladie, objet de la médecine, a une cause naturelle et non divine comme le pensaient ses contemporains de l'Antiquité. Elle est l'expression d'un déséquilibre humoral, dont la cause se trouve dans le milieu extérieur, milieu ambiant dans lequel l'homme vit. Par conséquent, la thérapeutique naturaliste qui s'ensuit, faite de décoction, de saignée, de purgation et de trépanation ne visent qu'à rétablir l'équilibre humoral, expression de la santé. Tout ce processus de soins se déroule dans un cadre régi par des principes éthiques, dont la finalité est le respect et la préservation de la vie humaine. La médecine naturaliste d'Hippocrate va régner pendant des siècles sans connaître fondamentalement de grands bouleversements.

Mais, les rénovateurs de la médecine au XIX^{e} siècle, dont Claude Bernard, ne manqueront pas de faire des reproches à la médecine scientifique du médecin de Cos. Ainsi, l'une des objections essentielles de Claude Bernard est contre le naturalisme hippocratique qui, selon lui, condamne la médecine à rester dans l'expectation, sans possibilité de progrès. La médecine ne sera pas opératoire et conquérante, si elle reste naturaliste. Claude Bernard en appelle à un changement de paradigme médical au profit d'un autre plus actif et conquérante. La médecine expérimentale qu'il propose serait, selon lui, le modèle parfait de cette médecine active, dont le but « est d'arriver à modifier et à régler dans certaines limites les phénomènes

de la santé (hygiène) et de la maladie (thérapeutique) » (C. Bernard, 1947 :7). Basée sur la foi d'un déterminisme absolu des phénomènes biologiques, la médecine expérimentale recherche les causes déterministes des phénomènes physiologiques et pathologiques sur lesquels le médecin agit pour « conserver la santé et guérir les maladies » (C. Bernard, 2010 :15). Pour atteindre cette finalité, il revient au médecin de juger de la trajectoire des données quantitatives et mesurables, afin d'agir sur eux, dans un processus thérapeutique qui focalise ses actions sur le déterminisme des manifestations des phénomènes morbides. La médecine contemporaine n'est que cette médecine de laboratoire de Claude Bernard, qui ne considère que les données de laboratoire, oubliant parfois la dimension anthropologique de la maladie. Ainsi, à quelle proportion se justifie la critique bernardienne de la variante naturaliste de la médecine d'Hippocrate ? Le rationalisme médical de Claude Bernard ne ruine-t-il pas la valeur anthropologique de la pratique médicale ? N'y a-t-il pas nécessité d'une résurgence de l'holisme médical d'Hippocrate ? Cette étude ambitionne, à partir d'une approche analytico-critique, de rétablir la médecine holistique et non agressive d'Hippocrate, afin de reconsidérer la dimension anthropologique dans le rapport médecin-patient. Aussi, faudra-t-il montrer que la médecine de Claude Bernard a, certes, permis de développer une approche rationnelle et plus efficace de la maladie, en déconstruisant, malheureusement, l'humanité du patient.

1. L'importance d'Hippocrate dans l'histoire de la médecine

L'histoire de la médecine occidentale fait d'Hippocrate le père fondateur de la médecine scientifique. Ainsi, de la dédivinisation de la médecine à la laïcisation d'une éthique qui la fonde, ce sont autant d'héritages que Hippocrate a laissé à l'humanité. Il s'agit donc de voir ces différents apports afin d'en apprécier les enjeux dans l'histoire de la pensée médicale moderne.

1.1. Hippocrate et la dédivinisation de la médecine

C'est à Hippocrate de Cos que la médecine occidentale doit sa dédivinisation. En effet, avant Hippocrate et même à son époque, la médecine était confondue à la magie, à l'irrationnel et au surnaturel. La maladie, objet de la médecine, était soit considérée comme une malédiction, une punition des dieux qui expriment leur colère envers le peuple suite à une désobéissance, soit l'œuvre d'un esprit maléfique

qui s'empare du corps de l'homme pour le dévorer, le détruire. Les maladies sont « des sortes de monstres doués de forces propres qui pénètrent de l'extérieur dans la malade et le dévorent à la manière de bêtes sauvages » (J. Jouanna, 1992 : 204). Les causes des maladies étant donc surnaturelles et divines, pour obtenir la guérison, il fallait naturellement pénétrer dans un univers surnaturel pour comprendre ce qu'il y a lieu de faire pour vaincre la maladie. À cette époque, l'on pourrait dire que la pratique médicale relevait du mystère surtout que « celui qui exerce la médecine n'agit pas d'après lui-même ; il agit d'après l'inspiration d'un être surnaturel qui lui a révélé ce qu'il doit faire » (C. Bernard, 1947 : 37). En d'autres termes, le médecin recevait ses instructions thérapeutiques selon ce qu'il lui a été révélé par l'être surnaturel ou le divin. Dans cette médecine archaïque, les divinités jouaient un rôle prépondérant car elles étaient au début et à la fin de la pratique médicale. C'est par elles que toutes les pathologies s'expliquaient, se comprenaient et se guérissaient. C'est contre cette médecine surnaturelle ou révélée que va s'opposer Hippocrate. Pour lui, aucune maladie n'est d'origine divine ou sacrée. D'ailleurs, à propos de l'épilepsie qui était considérée comme une maladie sacrée, Hippocrate écrivait dans l'un de ses traités intitulé *De la Maladie Sacrée* ceci :

> Sur la maladie dite sacrée, voici ce qu'il en est. Elle ne me paraît nullement plus divine que les autres maladies ni plus sacrée, mais de même que toutes les autres maladies ont une origine naturelle à partir de laquelle elles naissent, cette maladie a une origine naturelle et une cause déclenchante. Les hommes, cependant, croient qu'elle est une œuvre divine. (Hippocrate, 1999 :146).

Pour la première fois, les dieux et les démons n'étaient plus la cause de la douleur et de la souffrance humaine. Désormais, avec Hippocrate, toutes les maladies ont une origine naturelle. Rien n'est divin dans une maladie. Chaque maladie ou pathologie a une condition déclenchante qui peut être comprise et expliquée rationnellement. C'est par ignorance des causes déclenchantes des pathologies que les hommes de l'Antiquité l'ont attribué aux divinités. C'est donc à juste titre qu'il se chargea d'opérer la séparation de la médecine d'avec la magie, la religion ou la théologie : « À son origine la médecine fut théurgique, c'est-à-dire confondue avec la religion. Ce n'est que peu à peu qu'elle s'est dégagée de ses langes théologiques, et le premier qui opéra cette séparation, …fut Hippocrate » (C.

Bernard, 1947 : 37). Mais, en quoi à consister concrètement la naturalisation de la médecine avec Hippocrate ?

1.2. Le naturalisme hippocratique et la laïcisation de la médecine

Hippocrate considère la maladie comme un phénomène naturel qui s'explique rationnellement à partir d'une observation minutieuse de l'environnement et du climat. L'origine de la maladie n'est plus mystique ou surnaturelle. Elle est liée à des facteurs naturels environnementaux et climatiques qui, agissant sur le corps, provoquent un déséquilibre humoral qui est la maladie. Ainsi, dans l'un des traités intitulés *De la Nature de l'homme* l'on peut lire ceci :

Le corps de l'homme renferme du sang, du phlegme, de la bile jaune et de la bile noire. Voilà ce qui constitue la nature du corps ; voilà ce qui est cause de la maladie et de la santé. Dans ces conditions, il y a santé parfaite quand ces humeurs sont dans une juste proportion entre elles, tant du point de vue de la qualité que de la quantité, et quand leur mélange est parfait. Il y a maladie, en revanche, quand l'une de ces humeurs, en trop petite ou trop grande quantité, s'isole dans le corps au lieu de rester mêlée à toutes les autres (J. Jouanna, 1992 :458).

La perturbation, le déséquilibre ou la dysharmonie des humeurs est la principale cause des maladies, tandis que leur équilibre ou harmonie traduit l'état de santé. Ces deux états à savoir, l'état pathologique et l'état de santé s'opposent radicalement : le premier est déséquilibre et le second est équilibre. Ceux-ci dépendent fortement des conditions atmosphériques ou climatiques. En effet, l'homme fait partie intégrante de l'environnement dans lequel il vit. Par conséquent, il subit les variations ou les influences de celui-ci. Ainsi, lorsque cet environnement ou ce milieu extérieur est perturbé pour diverses raisons, c'est l'homme lui-même qui devient déséquilibré et donc malade. Mais si, au contraire, dans le milieu extérieur règne harmonie, alors l'homme se trouve dans un état d'équilibre, donc de bonne santé. Les hommes sont le produit de leur milieu extérieur qui les détermine : « *Le milieu exerce un véritable déterminisme puisque l'homme est un produit de son environnement géographique et climatologique, au même titre que les plantes ou les animaux* » (Hippocrate, 1999 : 38). Conscient de cette réalité, le médecin hippocratique, arrivé au chevet d'un malade le considère non pas de façon isolée mais avec son environnement.

Outre l'environnement qui est un facteur étiologique essentiel, il y a aussi le régime alimentaire qui est pris en compte. En effet, Hippocrate pense qu'un régime alimentaire mal assimilé peut être aussi la cause d'une perturbation interne dans l'organisme. Dans le traité *Régime dans les maladies aiguës*, l'on peut lire ceci : « Aussi bien chez ceux qui prennent deux repas par jour que chez ceux qui prennent un seul repas, les changements brusques apportent dommage et faiblesse » (J. Jouanna, 1992 : 462). En d'autres termes, les changements brusques dans nos habitudes alimentaires qui ne tiennent pas compte de l'âge de l'individu, de sa constitution, de ses activités peuvent être des sources de maladies.

Toutefois, le facteur étiologique déterminant chez Hippocrate reste l'environnement ou le milieu extérieur. Comme on peut le constater, les causes des maladies sont désormais expliquées par des facteurs naturels. Et comme les causes, les remèdes proposés par le médecin hippocratique sont aussi naturels. Ils sont généralement faits de substances végétales ou minérales sous formes de potions, de décoctions, d'onguents etc. Le médecin hippocratique a aussi recours à des massages, à des cataplasmes, des bains, des régimes alimentaires. La thérapeutique proposée vise à rétablir l'équilibre. Car, « la maladie est provoquée généralement par le déséquilibre, le traitement vise à restaurer cet équilibre perdu » (Hippocrate, 1999 :30). Par expérience, le médecin hippocratique sait que toute maladie « s'épanouit et s'accroit par ce qui lui est habituel, alors qu'elle dépérit et s'affaiblit par ce qui est hostile » (Hippocrate, 1999 : 164). C'est pourquoi, en appliquer la théorie du principe des contraires, le médecin prescrit « *le médicament contraire à la maladie (…) afin de contrebalancer ses effets et de rétablir l'harmonie* » (Hippocrate, 1999 : 30).

Toutefois, le succès de cette thérapeutique réside avant tout dans le génie d'observateur que possède le médecin hippocratique. Il s'agit pour lui d'avoir le « coup d'œil clinique » (C. Licthenthaeler, 1978 : 111) afin d'observer minutieusement le malade et son environnement, de collecter des données ou des faits qui vont lui permettre de poser le diagnostic adéquat ainsi que le traitement qui va avec. Il se fie donc à ses sens qui lui permettent d'observer mais aussi à sa raison. C'est cette dernière qui lui permet de mettre en relation tous les éléments observés sur le malade et son environnement. L'observation est donc la base de la médecine hippocratique car tout commence par elle.

C'est donc à juste titre que Claude Bernard reconnaît à Hippocrate le mérite d'avoir fait de la médecine une science mais surtout une science d'observation : « *Ce grand médecin supprima le surnaturel de la médecine et la considéra comme une science d'observation* » (C. Bernard, 1947 : 40). Outre ses qualités d'observateur, le médecin hippocratique croit à la puissance médicatrice de la nature. En réalité, les remèdes naturels proposés visent à aider la nature à retrouver son équilibre perdu. La nature elle-même a une tendance naturelle à reprendre ses droits quand elle a été lésée. Le médecin hippocratique ne fait que l'accompagner par ses traitements pour qu'elle retrouve son court normal c'est-à-dire son équilibre synonyme de bien -être ou de santé. Ainsi, dans le traité *Epidémies*, livre VI, il est écrit : « *La nature est le médecin des malades. La nature trouve pour elle-même les voies et moyens, non par intelligence (…) la nature sans instruction et sans savoir fait ce qui convient* » (A. I. Yapi, 2015 : 144).

L'on remarque qu'avec le médecin de Cos, les dieux, les devins, la magie, les démons et toutes autres considérations surnaturelles ont disparus de l'explication et des traitements des maladies. La naturalisation du pathologique par Hippocrate consacre la laïcisation de la médecine et confère un nouveau statut au médecin et à la pratique médicale. Désormais, l'exercice de la médecine est fait par des hommes ordinaires qui n'ont pas forcément de capacités surnaturelles. La médecine n'est plus l'apanage des devins, des dieux, des prêtres ou des initiés. Les médecins ne sont plus des voyants ou des prêtres qui intercèdent auprès des dieux pour avoir la guérison des malades. Tout homme ordinaire, laïc ayant l'amour de l'art médical peut l'exercer et y gagner sa vie. Mais, l'exercice de cet art ne se fait pas sans exigences éthiques que le médecin hippocratique se doit de respecter impérativement. Une éthique laïque structure l'art médical hippocratique.

1.3. Hippocrate et la laïcisation de l'éthique dans la pratique médicale

Si, comme le dit A. Courban (2006 : 137- 1342), qu'« on serait tenté de dire que l'Éthique précède la Médecine », l'on ne pourrait pas dire, cependant, que son fondement laïc que nous connaissons aujourd'hui a toujours existé. En effet, l'on pourrait dire que l'art médical est né des sentiments de commisération de l'homme qui ne

supportait pas de voir son semblable souffrir sans qu'il ne lui prête assistance et secours. Autant dire que « la médecine est née avec les maux de l'humanité » (C. Bernard, 1947 : 37). Mais, cette médecine originelle divine ou religieuse avait aussi un fondement divin. Autrement dit, l'éthique qui structurait cette médecine était adossée aux divinités. C'est pourquoi, la médecine était exercée par des religieux, des magiciens, des initiés qui se sentaient investi d'une mission divine pour venir en aide aux peuples souffrants. Ainsi, la pratique médicale était laissée au libre exercice de lubies inspirés. Ce qui créait aussi un certain désordre, des abus allant jusqu'à mettre en péril la vie humaine.

C'est Hippocrate qui va définir clairement un code éthique pour celui qui souhaitait exercer l'art médical. Ainsi, non seulement, Hippocrate arrache la pratique médicale aux mains des devins, des magiciens, mais il institue un code éthique laïc pour fonder et accompagner l'art médical. Le serment dit *Serment d'Hippocrate* en est l'expression. Ce « *code éthique proclamé impose des restrictions sévères à l'acte médical… Il dresse un véritable interdit contre certains gestes* » (A. Courban, 2006 :137- 142). Dans ce Serment, l'on peut lire ceci : « Je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement, et je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice » (R. Joly, 1964 :206). En effet, le médecin hippocratique choisit de faire le bien par bon sens. C'est la raison qui est au fondement de l'éthique qui le guide.

De ce fait, le médecin hippocratique n'attend rien des dieux. Il est vrai que le Serment d'Hippocrate commence par l'évocation de dieux grecs tels que Appolon, Asclépios, Hygie, Panacée, mais ils servent juste de témoins à l'engagement du médecin. Ils ne sont pas les garants moraux ou éthiques de la pratique médicale. Ce qui fonde l'engagement éthique du médecin hippocratique, c'est sa connaissance rationnelle de la nature et de l'homme qui lui donne de vouer un respect absolu à la vie humaine qu'il se doit de préserver et de protéger. La finalité de l'art médical hippocratique est « d'être utile ou du moins ne pas nuire » (Hippocrate, 1999 :53). Si le Serment hippocratique comporte dans sa « version originale… un important présupposé, lourd de conséquences ultérieures, à savoir le paternalisme, qu'implique la conception du secret professionnel » (A. Courban, 2006 : 137-142), Hippocrate a eu le mérite d'avoir le premier, codifier des principes éthiques sur lesquels devaient reposer

l'art médical. Il est donc l'initiateur d'un code d'éthique laïque dans l'histoire de la science médicale occidentale.

Ainsi, de la dédivinisation de la médecine à l'institution d'un code d'éthique laïque qui fonde la médecine, Hippocrate peut être considéré comme le fondateur de la médecine scientifique occidentale. Toutefois, certains continuateurs de la médecine scientifique dont Claude Bernard ne manqueront pas de relever des insuffisances.

2. Les arguments de Claude Bernard contre la médecine d'Hippocrate

Claude Bernard reconnaît le mérite d'Hippocrate d'avoir fondé la médecine scientifique. Toutefois, il remet en cause certains fondamentaux de cette médecine qui, pour lui, sont des obstacles à l'avènement d'une médecine active et efficace appelée à progresser. Ainsi, de l'externalisation étiologique à l'observation clinique, Claude Bernard dénonce ces fondamentaux de la médecine coaque qui la confine dans l'expectativité.

2.1. Le refus du milieu extérieur comme fondement de la médecine

Pour Hippocrate, c'est dans le milieu de vie de l'homme que se trouve la cause des pathologies. Autrement dit, l'homme est un être qui fait partie intégrante de l'environnement dans lequel il vit. Il est même déterminé par celui-ci. Dès lors que l'homme tombe malade ; c'est d'abord dans son milieu de vie qu'il faut rechercher les causes de sa maladie. Car l'environnement ou le milieu extérieur est le premier facteur étiologique. C'est d'ailleurs pour cette raison que le médecin hippocratique commence par scruter l'environnement du malade ; ensuite le malade lui-même avant de proposer la thérapeutique qui convient. En réalité, pour chaque environnement, il existe des maladies qui sont susceptibles de subvenir. Le milieu extérieur constitue le fondement de la médecine hippocratique. C'est le milieu qui détermine le diagnostic, le pronostic et la thérapeutique. C'est pourquoi, à propos de la médecine hippocratique, C. Bernard (1947 : 97) écrit qu'elle est « fondée sur le milieu extérieur ». Hippocrate fait des conditions hygiéniques extérieures la principale cause étiologique. Par conséquent, il s'ensuit du naturalisme thérapeutique qui cherche les remèdes des maladies dans la nature.

Or, Claude Bernard dénonce cette étiologie externaliste d'Hippocrate. Certes, Bernard reconnaît que l'hygiène est importante

mais son manque n'est pas la cause fondamentale des pathologies. C'est pourquoi, en lieu et place du milieu extérieur, il va proposer le milieu intérieur, c'est-à-dire ce milieu constitué de « tous les liquides circulant, la liqueur du sang et les fluides intra-organique » (C. Bernard, 2010 :91). Car, ce milieu intérieur « crée par l'organisme… spécial à chaque être vivant » (C. Bernard, 2010 :105) est celui « qui est toujours en rapport immédiat avec les manifestations vitales, normales ou pathologiques des éléments organiques » (C. Bernard, 2010 : 91). Les facteurs étiologiques des maladies sont à rechercher à l'intérieur de l'organisme et non à l'extérieur de celui-ci. C'est le milieu intérieur qui permet de mieux comprendre et expliquer les influences du milieu extérieur. Cette nouvelle approche s'explique par le fait que, pour le physiologiste français, « la maladie n'est qu'une exagération de la faculté physiologique ; d'autre fois la maladie est une diminution de la faculté physiologique » (C. Bernard, 1947 : 282). La maladie s'explique soit par un excès, soit par un déficit dans le fonctionnement des facultés physiologiques de l'organisme. D'ailleurs, Claude Bernard hérite d'Hippocrate cette conception qui fait de la physiologie la base de la médecine. Chez l'un comme chez l'autre, la maladie est un dérangement ou un déséquilibre fonctionnel. Mais à la différence d'Hippocrate, la conception de la pathologie comme dérangement physiologique chez Claude Bernard lui a été suggérée par sa découverte scientifique en 1843 de la fonction glycogénique du foie. Ainsi, c'est le milieu intérieur qui devient le lieu d'action du médecin. C'est pourquoi, la médecine hippocratique se condamnait à n'être qu'une médecine d'observation et par conséquent une médecine expectative lorsqu'elle ne considérait que le milieu intérieur comme la principale cause des maladies.

2.2. De l'expectativité du naturalisme médical hippocratique

La médecine hippocratique est une médecine d'observation. Pour pouvoir exercer l'art médical, les médecins hippocratiques devaient avoir plusieurs qualités notamment celle que l'historien des sciences médicales C.Lichtenthaeler (1978 : 111) appelle « le coup d'œil clinique ». Autrement dit, les hippocratistes avaient l'art de l'observation minutieuse et rigoureuse basée sur les sens et la raison.

Ainsi, au chevet d'un malade, le médecin hippocratique procède d'abord par une observation minutieuse de l'environnement dans lequel il trouve le malade ; ensuite, il arrive au malade lui-même pour

l'interroger si ce dernier est conscient, et avec des techniques de palpations, il recherche enfin les signes cliniques qui le guideront dans son diagnostic. C'est après toute une anamnèse que le médecin hippocratiste pose un diagnostic pour ensuite proposer la thérapeutique appropriée pour le malade. Comme on peut le constater, le médecin de Cos est avant tout un bon clinicien. Il connaît parfaitement le corps humain mais de l'extérieur tout en ignorant son fonctionnement interne. C'est pourquoi, si Claude Bernard reconnaît à Hippocrate le mérite d'avoir fondé la médecine d'observation, il lui reproche toutefois de ne s'être pas situer du point de vue de l'action médicale. En effet, les médecins hippocratistes se contentaient d'observer et de décrire les maladies, de prévoir leur marche afin d'aider la nature à avoir des pronostics positifs dans le processus de guérison.

D'ailleurs les maladies étaient considérées comme des entités naturelles qui avaient leur existence propre. Il fallait juste les accompagner dans leur marche heureuse ou funeste. Et c'était tout le sens de la thérapeutique hippocratique qui consistait à accompagner la nature dans sa capacité médicatrice. C'est pourquoi, au sujet de la thérapeutique du médecin de cos, Claude Bernard pouvait écrire qu'« elle est nulle chez Hippocrate, ou plutôt c'est une expectation qui laisse agir la nature, parce que l'observation avait montré que les maladies guérissaient par les seuls efforts de la nature » (C. Bernard, 1947 : 96).

Ce que reproche Claude Bernard essentiellement à cette médecine d'observation est que celle-ci « n'intervient pas dans les modifications ou les perturbations de la marche naturelle des maladies » (C. Bernard, 1947 : 100). Il refuse cette conception hippocratique qui fait de la nature le premier des médecins. Pour lui, c'est l'homme qui doit agir sur la maladie pour la juguler, la guérir et non la nature. Il faut plutôt faire confiance à la raison et à l'intelligence humaine pour trouver des remèdes fiables et non suivre la nature dans sa démarche hasardeuse. Pour ce faire, il propose en lieu et place de la médecine expectative d'Hippocrate, une médecine expérimentale. Celle-ci est une médecine active et qui se situe du point de vue de l'action et non de la contemplation comme celle d'Hippocrate. Elle se donne pour ambition de guérir les maladies et de conserver la santé. Pour atteindre cet objectif, elle va faire de la physiologie sa base. Claude Bernard pense que la véritable cause de la maladie se trouve dans un

dérangement physiologique. Autrement, la pathologie n'est pas un phénomène extérieur à l'organisme, bien au contraire, elle est l'expression de l'organisme dans d'autres conditions de son fonctionnement que celui qui est normal.

Suivant la logique bernardienne, la maladie est une création de l'organisme lui-même. Pour ce faire, il faut d'abord comprendre la cause du fonctionnement normal de l'organisme qui est synonyme de la santé ; ce qui va permettre ensuite de comprendre comment les altérations physiologiques surviennent ; et enfin le médecin pourra agir sur ces altérations pour un retour à l'état initial ou normal. On comprend donc que cette médecine active est indissociable du laboratoire. Claude Bernard n'était pas contre l'observation clinique sauf qu'elle n'est que le point de départ de la recherche de la cause de la maladie. Or, le médecin doit agir sur la maladie pour la guérir. Pour ce faire, le laboratoire devient indispensable en ce sens qu'il permet au médecin de confirmer ou d'infirmer ce qu'il aura intuitionné en observant le malade. L'expérimentation au laboratoire devient le symbole d'une médecine active, efficace appelée constamment à agir sur la maladie pour la guérir. Depuis donc l'époque de Claude Bernard c'est-à-dire le XIX^{e} siècle jusqu'à nos jours, cette médecine de laboratoire n'a cessé de se perfectionner et de faire des prouesses. Comme l'avait prédit Claude Bernard, la médecine expérimentale arrive à guérir de nombreuses maladies et continue avec acharnement à venir à bout de celles qui lui résistent encore. On pourrait être tenté de dire que la médecine de laboratoire a radicalement mis fin à la médecine d'observation d'origine hippocratique qui était contemplative dans sa pratique thérapeutique. Or, que nenni ! Il semble que la médecine du laboratoire affiche de plus en plus une certaine limite qui justifie le recours voire le secours de la médecine naturaliste hippocratique.

3. Limites de la médecine de laboratoire d'inspiration bernardienne et le retour du naturalisme hippocratique

Malgré ses prouesses indéniables, la médecine expérimentale ou médecine de laboratoire connaît des limites ou des échecs. En effet, le déterminisme pathologique sur lequel repose la pratique thérapeutique de la médecine expérimentale connaît des échecs. Toutes les pathologies n'ont pas de correspondants physiologiques qui permettent au médecin de les localiser et d'agir pour apporter la guérison. Ainsi, les maladies psychosomatiques échappent à ce

principe du déterminisme. Aussi, cette médecine de laboratoire, dans ses pratiques ne cesse d'instrumentaliser la nature humaine et de porter atteinte à sa dignité. D'où le retour et le recours de plus en plus à la médecine naturelle qui préserve la dignité humaine.

3.1. Limites de la médecine de laboratoire

La médecine de laboratoire telle que théorisée par Claude Bernard devait permettre à la médecine de vaincre toutes sortes de maladies. Claude Bernard disait que toute maladie avait une cause déterminante. En d'autres termes, il y avait un déterminisme absolu des phénomènes biologiques. Par conséquent, tout phénomène pathologique avait une cause c'est-à-dire une condition d'existence absolue. Il suffisait donc pour le médecin praticien de découvrir la cause déterministe pour agir et guérir la maladie. Le principe du déterminisme est le fondement de cette médecine positiviste bernardienne. L'application de ce principe a fait faire des prouesses extraordinaires à la médecine occidentale. Ainsi, de nombreuses maladies ont été guéries et continues de l'être grâce au principe du déterminisme. L'objectif de cette médecine qui privilégie les examens paracliniques est de rechercher les causes des maladies à partir d'instruments techniques sophistiqués pour comprendre la cause ou l'origine des altérations, des lésions physiologiques afin d'agir efficacement sur elle. Après tout, la maladie n'est qu'un dérangement du fonctionnement physiologique qui est soit en excès, soit en déficit. Ces examens paracliniques permettent d'observer, de mesurer, de quantifier ces faits pathologiques et de les traiter selon les données du fonctionnement normal de l'organisme. Le modèle de la découverte du diabète sucré inspire Claude Bernard à concevoir la maladie dans ce seul cadre du dérangement physiologique normal.

Or, il se trouve que ce modèle n'arrive pas à expliquer certaines maladies métaboliques psychosomatiques. Ces maladies ne correspondent à aucune déviation physiologique normale. Dans ces cas, le principe du déterminisme montre toutes ses limites. En outre, la découverte des maladies bactériennes et virales et les travaux de Louis Pasteur en France et ceux de Robert Koch en Allemagne ont suffi de convaincre que toutes les maladies ne sont pas l'expression d'un simple dérangement physiologique. Ces bactéries et virus qui sont des agents pathogènes d'origine externe à l'organisme montre que le milieu de vie du malade ou son environnement est aussi important. Hippocrate croyait que l'homme devait être en harmonie avec son

environnement pour être en bonne santé. Lorsque l'environnement est déséquilibré, il s'ensuit un dérèglement humoral qui est synonyme de maladie. Conception que Claude Bernard avait d'ailleurs remise en cause pour faire du milieu intérieur organique le lieu privilégié des mécanismes pathologiques et physiologiques.

Par ailleurs, la médecine expérimentale de Claude Bernard qui considère la pathologie ou la maladie comme un fait exclusivement quantitatif lui a fait perdre la dimension subjective de celle-ci que Georges Canguilhem met en avant en justifiant que la maladie est d'abord une expérience personnelle et donc subjective. En réalité, l'homme se sent malade avant de chercher à savoir ce dont il souffre. Par conséquent, la maladie est une expérience qualitative et donc une valeur et non un fait. Dans cette perspective, c'est le malade ou le patient qui doit être le centre de l'art médical et non les données quantitatives de laboratoire. L'observation clinique doit primer sur les expériences de laboratoire. Chez Canguilhem, ce point de vue se justifie par le fait que « le pathologique n'est pas un phénomène du monde extérieur ; mais touchant à la totalité du vivant, il s'apprécie comme une expérience intérieure à l'aune de valeurs individuelles, psychologiques, culturelles, sociales, etc. Il faut alors à la médecine une approche différente de celle de la nature » (A. I. Yapi, 2015 : 162).

Or, la médecine de Claude Bernard n'a pas considéré la maladie comme étant une valeur. Pour elle, la maladie est un fait qui peut être appréhendée objectivement comme les faits bruts et surtout avec la même méthodologie expérimentale appliquée à ceux-ci. C'est à ce prix que la médecine deviendra une science active et conquérante. Pour ce faire, elle ne doit pas hésiter à sacrifier des vies humaines, surtout celles des prisonniers et des malades mourants, pour comprendre les phénomènes physiologiques, pathologiques et thérapeutiques. Claude Bernard n'avait pas hésité à écrire que « pour apprendre comment l'homme et les animaux vivent, il est indispensable d'en voir mourir un grand nombre, parce que les mécanismes de la vie ne peuvent se dévoiler et se prouver que par la connaissance des mécanismes de la mort » (C. Bernard, 2010 :134). Par conséquent, c'est le laboratoire qui doit être le lieu de prédilection du médecin praticien au détriment de considérations normatives. Or, dans le même temps, Bernard pense que c'est dans l'intérêt de l'homme que se développe cette médecine. Mais comment comprendre et faire cohabiter le but de la médecine qui est de

conserver la santé et guérir la maladie et dans ce même temps l'exigence de cette même médecine qui consiste à tuer, à détruire la vie humaine ? Ce paradoxe est celui qui est à l'œuvre dans la médecine contemporaine, héritière de la médecine expérimentale de Claude Bernard. C'est cette médecine qui n'hésite pas à instrumentaliser de plus en plus la nature humaine dans un but purement heuristique et cognitif plutôt que de préserver et de guérir l'homme selon sa vocation originelle. Son pouvoir de plus en plus démesuré sur la nature humaine interpelle l'humanité et à justifier la naissance de la bioéthique. Celle-ci est « l'expression d'une réflexion plus ouverte sur les technosciences (biomédicales) devenues par la complexité de leurs effets un véritable problème pour les citoyens de tous les pays du globe » (L. M. Poamé, 2008 :33-35).

Pour pallier les dérives éthiques de cette médecine de laboratoire de plus en plus de voix s'élèvent pour militer en faveur d'un retour aux thérapies naturalistes qui accordent une place privilégiée au malade et à son être entier.

3.2. De l'actualité de l'hippocratisme dans la médecine contemporaine

Claude Bernard avait appelé de tous ses vœux le dépassement de la médecine hippocratique pour la médecine expérimentale, plus active qui viendrait à bout de tous les maux dont souffrent l'humanité. La médecine d'observation d'origine hippocratique ; parce que contemplative ne pouvait agir efficacement sur la maladie pour la guérir. Or, c'est dans celle-ci que se révèle la dimension éthique de l'art médical. En d'autres termes, c'est dans l'observation clinique qui consiste à s'intéresser au malade, à l'interroger, à le toucher que la médecine prend tout son sens à savoir : soigner et guérir l'homme tout en préservant son humanité et sa dignité. C'est d'ailleurs ce que les médecins hippocratiques avaient compris. Ils savaient que l'homme était un sujet, une valeur avec une histoire, des croyances, des sentiments et non un objet. Ce qui manque à notre médecine actuelle qui est une médecine de laboratoire est cet humanisme qui caractérisait tout l'art médical hippocratique basé sur le respect du malade, du respect de la vie en général. D'ailleurs, ce principe éthique qui structure tout l'art médical hippocratique est le suivant : *Primun non nocere*. Ce qui pourrait se traduire par « avant tout, ne pas nuire ».

Aussi, le retour à l'hippocratisme se justifie par son approche holistique qui manque à la médecine actuelle. En effet, l'on se souvient que les médecins hippocratiques procédaient d'abord par l'observation de l'environnement du malade avant de venir au malade lui-même pour l'interroger, l'examiné avec soin afin de diagnostiquer la maladie et finalement prescrire les soins appropriés. Cette démarche visait à prendre en compte la totalité de l'homme en situation de soins. Or, ce n'est pas le cas dans la médecine contemporaine de laboratoire dans laquelle le médecin fait recours systématiquement aux examens paracliniques oubliant la dimension anthropologique de l'homme.

En outre, le retour aux thérapies naturelles telle que pratiqué par Hippocrate et ses disciples est de plus en plus souhaité et recommandé dans les pratiques médicales occidentales actuelles. La médecine contemporaine s'est rendue finalement compte qu'elle avait été trop prétentieuse de penser qu'elle pouvait guérir toutes les maladies en découvrant juste le « comment » de leur apparition et manifestation physiologiques. Elle avait par conséquent vilipendé et dévaloriser toutes les pratiques médicales des autres peuples (africains, chinois) les taxant d'incompétentes et parfois d'irrationnelles.

Mais, ces nombreux échecs en matière de guérison l'emmènent à reconsidérer d'autres pratiques médicales fondées sur d'autres rationalités que celle occidentale qui instrumentalise de plus en plus le corps humain. Les pratiques comme l'euthanasie médicale qui est « un ensemble de procédures qui provoquent intentionnellement et volontairement la mort d'un patient, à cause d'une maladie incurable et de souffrances insupportables (J.P. Beca et C. Astete, 2019 : 35) atteste de l'impuissance de cette médecine face à certains maux. D'où la résurgence des antiques formes de thérapies naturelles notamment chinoises à laquelle l'on assiste dans la médecine occidentale de l'aveu même des médecins occidentaux : « Longtemps décriée en Occident, la médecine chinoise est aujourd'hui reconnue par la science. De nombreux médecins et services hospitaliers français l'utilisent désormais au quotidien pour traiter un grand nombre de maux » (L. Bodin, 2022 : 60).

Ainsi, le Docteur Luc Bodin pense que les thérapies naturelles surtout celles chinoises non conventionnelles telles que l'acupuncture, la sophrologie, l'homéopathie etc… aident à soigner et même parfois à guérir là où la médecine conventionnelle, celle de laboratoire n'a

plus rien à proposer. Ces médecines naturelles ont compris qu'il faut commencer par « soigner l'âme pour guérir le corps » (L. Bodin, 2022 : page de couverture). En effet, toutes nos souffrances physiques n'ont pas toujours leur origine dans un dérangement physiologique tel que le pensait Claude Bernard dans sa conception mécaniste et positiviste de la pathologie. Bien de nos souffrances physiques sont la conséquence de celle de l'âme. Pour guérir de telles maladies, il faut donc commencer par soigner l'âme. Celle-ci étant une entité immatérielle, elle se soigne non pas, en se basant sur des données biologiques, mais en utilisant des pratiques qui font appel à son besoin d'irrationalité, sa psychologie, voire sa dimension anthropologique. Nous pensons donc que la crise de la rationalité médicale occidentale est aussi une opportunité pour toutes les autres thérapies naturelles de s'affirmer et de faire leur preuve. La médecine naturelle africaine ne doit pas rester en marge de cette passe qui lui est faite de pouvoir faire connaître et partager ses savoirs ancestraux en matière de thérapie. D'ailleurs cette approche holistique en matière de soins qui est de plus en plus souhaitée existait déjà dans nos pratiques ancestrales. Nos ancêtres commençaient le plus souvent leurs traitements par une consultation des dieux ou des ancêtres. Ils étaient conscients de l'effet psychologique que celle-ci pouvait avoir sur le malade. Ainsi un malade qui est convaincu que son dieu ou son ancêtre lui a pardonné ses manquements se trouve à moitié guérit par tout traitement physique qui lui sera administré par la suite. Nous ne disons pas qu'il faille retourner à ces pratiques magico-mystiques de nos ancêtres. Ce que nous voulons signifier est que la médecine africaine avait compris avant celle occidentale qu'« une personne malade devrait bénéficier de soins pour son corps (…), mais aussi d'un soutien psychologique, émotionnel, énergétique afin de traiter toutes les parties de son être. Car toutes sont atteintes lors d'une maladie » (Bodin, 2022 : 28).

Ainsi, maintenant que la médecine occidentale sollicite d'autres formes de thérapies, il revient à la médecine africaine longtemps complexée dans ses pratiques de se faire valoir, de se rendre intelligible pour faire bénéficier aussi de son savoir-faire à l'humanité. Nous recommandons qu'il y ait une sorte de complémentarité et non une opposition entre médecine conventionnelle, de laboratoire et médecine naturelle pour une prise en charge totale du patient. Car de part et d'autre chaque pratique médicale a fait ses preuves mais aussi

montré ses limites. Désormais, souhaitons leur collaboration pour le bonheur de l'humanité.

Conclusion

La critique de Claude Bernard à l'endroit de la médecine hippocratique avait pour but de permettre à la médecine d'être une science active, opératoire et conquérante. Pour Bernard, tant que la médecine restait une médecine d'observation et naturaliste, elle se condamnait à l'inaction et à l'expectation. Dès lors, la médecine expérimentale, qu'il fonde, est celle qui se situe au point de vue de l'action et permet au médecin d'agir et de guérir la maladie, en agissant sur ses conditions déterminantes. Les exploits de cette médecine de laboratoire, à la fois épistémologique et sociaux, ont permis de désacraliser certaines maladies et guérir d'autres avec une facilité enviable. Toutefois, son incapacité à guérir certaines maladies métaboliques et psychosomatiques a ruiné son acharnement à une réification outrancière de l'homme en situation de soins. C'est pour épargner le vivant de certaines agressions dégradantes de l'expérimentation médicale que le retour aux valeurs thérapeutiques naturelles d'inspiration hippocratique est nécessaire. Ce sont des valeurs dans lesquelles le malade bénéficie d'une place privilégiée et d'une approche holistique et humaniste de sa maladie. Nous pensons que les thérapies naturalistes africaines, longtemps marginalisées, doivent profiter de la crise du rationalisme médical occidentale pour se faire valoir et contribuer à la prise en charge de l'homme en situation de soins dans le monde.

Références bibliographiques

BECA Juan Pablo et ASTETE Carmen (2019), « La prise de décision relative au traitement de fin de vie », RUDNICK Abraham (dir.), in *La bioéthique au XXIe siècle*, Traduction de Kouider Nizar, Paris, L'Harmattan. BERNARD Claude (1947), *Principes de médecine expérimentale*, Paris, PUF.

BERNARD Claude (2010), *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion.

BODIN Luc (2022), *La médecine spirituelle*, Paris, Guy Trédaniel éditeur.

COURBAN Antoine (2006), « Bioéthique » in LECOURT Dominique (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF.

HIPPOCRATE (1999), *L'art de la médecine*, Traduction et présentation de JOUANNA Jacques et MAGDELAINE Caroline, Paris, Garnier-Flammarion.
JOLY Robert (1964), *Hippocrate*, Médecine grecque, Paris, Gallimard.
JOUANNA Jacques (1992), *Hippocrate*, Paris, Fayard.
LICHTENTAELER Charles (1978), *Histoire de la médecine*, Paris, Fayard.
POAME Lazare Marcellin (dir.) (2008), « Éthique de la recherche en sciences de la santé. Introduction à la Bioéthique », in *Promotion de la Bioéthique en Afrique*, Abidjan, PUCI.
YAPI Ayénon Ignace (2015), *Approches du vivant*, Paris, L'Harmattan.

L'argumentation juridique chez Chaïm Perelman

Stéven Modeste YOMBI
msyombi@gmail.com
et
Evariste Dupont BOBOTO
evaristedupontb@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

La théorie de l'argumentation de Chaïm Perelman a permis de comprendre le droit par la rhétorique. Elle montre qu'à côté de la rhétorique générale, il existe une rhétorique spéciale appelée « nouvelle rhétorique ». Celle-ci prend pour modèle la figure du juge et démontre qu'il existe un fossé entre les raisonnements mathématiques mis au point par la logique formelle et les raisonnements habituels décrits par l'argumentation. Ces derniers sont le domaine par excellence du raisonnement judiciaire. Ainsi, le langage du droit ou la prise des décisions de justice repose dans le pouvoir argumentatif du juge à persuader l'auditoire.

Mots-clés

argumentation, démonstration, rhétorique juridique, logique juridique.

Abstract

Chaïm Perelman's theory of argumentation made it possible to understand law through rethorics. It shows that next to the general rethoric, there is a special rethoric called « new rethoric ». It takes as a model the figure of the judge and shows that there is a gap between the mathematical reasoning developed by formal logic and the usual reasoning described by argumentation. The latters are the quintessential domain of judicial reasoning. Thus, the language of law or the making of court decisions rests in the argumentative power of the judge to persuade the audience.

Keywords

argumentation, demonstration, legal rethoric, legal logic.

Introduction

La théorie de l'argumentation tire ses origines de la rhétorique ou l'art de bien parler. Aristote qui est l'un des premiers théoriciens de la

rhétorique la désigne comme le discours qu'un orateur tient devant un auditoire pour prétendre le persuader ou l'émouvoir. Cependant, pour prétendre persuader, il convient de faire usage de l'argumentation. Mais, l'argumentation est un concept dynamique, dans la mesure où il ne cesse d'évoluer à travers le temps, au point où on peut parler de l'argumentation, de l'argumentation logique, de l'argumentation juridique qui constitue l'objet de notre réflexion chez Chaïm Perelman. Cette théorie perelmanienne a été marquée ces dernières années du sceau de l'hermétisme juridique et de la théorie générale du raisonnement pratique.

Le droit apparait ainsi comme un art de gérer les controverses et le juge chargé de l'appliquer doit convaincre les parties et plus largement l'opinion. On est au cœur de la philosophie du raisonnable dans laquelle l'instrument de mesure de la valeur d'une idée est sa capacité d'emporter l'accord des participants à la controverse qui naît de son introduction. A. Lempereur (2012, p.8) parle de la « *rhétorique de décision* » dans laquelle, après délibération, le juge a pour missions de rendre la justice dans le cadre du droit, c'est-à-dire d'articuler les faits et le droit, d'analyser et d'interpréter les lois et de les appliquer aux faits qui leur sont soumis. Loin de se contenter d'exhumer le caractère contradictoire de la rhétorique, notre travail met un accent sur le caractère résolutoire de la rhétorique qui se traduit par une décision de justice. Cet article poursuit deux objectifs : d'une part, il donne un aperçu sommaire sur le sens de l'argumentation juridique de Perelman, ses caractéristiques, ses finalités et la logique à suivre ; d'autre part, il essaye de montrer que l'argumentation juridique de Perelman a un champ élargi puisqu'elle pointe les questions relatives aux lacunes du droit, fiction, antinomies, preuve, présomption, sans être exhaustif. A travers une approche comparative, nous déroulons cette recherche autour de trois points. Dans le premier point il est question de la présentation des règles du raisonnement juridique à savoir l'obligation de juger et l'obligation de motiver. Dans le deuxième point nous présentons la « nouvelle rhétorique » comme fondement de l'argumentation juridique. Dans le troisième point, nous soulignons la dimension pragmatique de la « nouvelle rhétorique ».

1. Règles du raisonnement juridique

Comme tout raisonnement, le raisonnement juridique comporte un certain nombre de règles qui font l'objet de notre étude dans cette

section du travail. La première règle c'est l'obligation de juger, alors que la seconde c'est l'obligation de motiver.

1.1. L'obligation de juger

Chez Perelman, la toute première obligation qui s'impose au juge est celle de juger. Ce qui signifie qu'il a la responsabilité permanente de prendre une décision parfois difficile afin de prononcer une sentence qui constituera la conclusion du procès. Une telle obligation découle de l'article 4 du Code civil français de 1804 qui dispose : « *Le juge qui refusera de juger, sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice* ». Se fondant sur cette disposition, Perelman plaide d'une part pour l'émancipation du juge vis-à-vis du législateur, et d'autre part, d'une plus grande reconnaissance de sa responsabilité.

Avant cette nouvelle approche perelmanienne visant l'émancipation du juge, il convient de signaler qu'en cas de silence ou d'obscurité de la loi, le juge devait se référer au législateur afin d'interpréter ou de réformer la loi : on parle alors du panlégisme. Cette conception fidèle à la doctrine de la séparation des pouvoirs, identifie le droit avec la loi, et charge les tribunaux de la mission d'établir les faits dont découleront les conséquences juridiques eu égard au système de droit en vigueur (Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, 2000, p.24). L'article 4 du Code de Napoléon précité met fin à cette conception en ce qu'il oblige le juge à traiter le système de droit comme complet, sans lacunes, comme étant cohérent, sans antinomies, et comme clair, sans ambiguïtés donnant lieu à des interprétations. Pour Perelman, c'est uniquement devant un tel système que le rôle du juge devient conforme à la mission dont il avait été chargé, celle de déterminer les faits de la cause et d'en tirer les conséquences juridiques qui s'imposent, sans collaborer lui-même à l'élaboration de la loi. (Ch. Perelman, 1979, p.25). Cette contrainte fait, en quelque sorte du juge, un « *ministre du sens* » selon l'expression de F. Rigaux (1986, pp.79-95). Ce qui fait dire à Portalis, l'un des rédacteurs du Code civil que forcer le magistrat de recourir au législateur, ce serait admettre le plus funeste des principes, ce serait renouveler parmi nous la désastreuse législation des rescrits. (J-E-M Portalis, 1989, p.13).

Avec Perelman, il n'est pas possible, comme le suggère Bobbio, de rapprocher la rigueur du droit de celle des mathématiques[1], ni comme le propose Kelsen, de ne voir dans le droit qu'un ordre fermé[2]. Pour ce faire, il soutient que le juge ne peut, à l'instar du logicien ou du mathématicien, limiter, une fois pour toutes, le champ d'application de son système, car il risque de se rendre coupable de déni de justice s'il refuse de juger conformément à l'article 4 du Code civil français précité ou encore l'article 258 du Code pénal belge. Pour présenter les limites du panlégisme, Perelman s'appuie sur le système anglais de *Common Law* et le droit Talmudique.

En effet, contrairement au droit romano-germanique, le *Common Law* est un droit d'origine jurisprudentielle, c'est-à-dire qu'il est l'œuvre non de la loi, mais de la jurisprudence. Cela signifie que le droit anglais n'approuve pas le raisonnement qui se fonde sur le droit écrit composé de règles générales à appliquer à des cas d'espèces. C'est ainsi que sa source principale réside dans les décisions de justice, rendues au cas par cas, et qui constituent des « précédents » susceptibles d'être invoqués dans les affaires analogues ou semblables. Voilà pourquoi le raisonnement du juriste de *Common Law* n'est pas le même que celui d'un juriste français. Ainsi, si le juriste français ou plus largement du système romano-germanique déduit la solution par une application logique de la règle de droit contenue dans la loi, telle qu'interprétée par la jurisprudence, le juriste anglais de son côté procède de manière empirique et inductive en recherchant la solution qui lui parait la plus raisonnable au regard des précédents et des opinions - éventuellement dissidentes - exposées par les juges dans des affaires comparables. À en croire Ph. Malinvaud (2008, p.14), il s'agit d'un « *droit plus opportuniste que logique* ». Le droit Talmudique de son côté désigne le droit que l'on peut déduire de l'étude du Talmud, en appliquant les raisonnements utilisés par les sages pour tirer des lois du texte Totah.

Dans ces deux systèmes juridiques que sont le *Common Law* et le droit *Talmudique*, la notion de fiction juridique met en crise le panlégisme du droit positif. Précisons que la fiction juridique est selon Cornu, un « *artifice de technique juridique (en principe réservé au législateur souverain), au mensonge juridique consistant à supposer*

[1] Bobbio (N), 1952, « Scienza del diritto e analisi del linguaggio », in *Saggi di critica delle science*.
[2] Kelsen (H), 1934, *Reine Rechtslehre*

un fait ou une situation différents de la réalité en vue de produire un effet de droit » (G. Cornu, 1992, p.355). Sous la même trame conceptuelle, Perelman donne l'exemple suivant : le droit anglais de la fin du XVIIIe siècle connaissait un crime qualifié de grand *larceny* (c'est-à-dire un crime majeur), un méfait important et qui était punissable de la peine de mort. Or dans l'énumération de ce qui constituait un grand *larceny* figurait tout vol d'une valeur de 40 shillings ou plus. Très vite, les juges anglais se sont révoltés contre cette prescription ; et régulièrement peut-être pendant vingt ans, chaque fois qu'il y avait un vol important, ils l'estimaient à 39 shillings. Un jour, en 1808, un vol de 10 livres, c'est-à-dire 200 shillings a été estimé de 39 shillings. Cette fiction était devenue éclatante et cette loi fut modifiée peu après.

Cet exemple des juges anglais permet de déduire qu'un système de droit ne doit pas être assimilé à un système mathématique ou à un jeu, car un système trop formel et un jeu ne tiennent pas compte des conditions de leur fonctionnement efficace, ce qui compte c'est l'application mécanique des règles, peu importe qu'il y ait l'apoplexie d'un côté et la paralysie de l'autre. Ch. Perelman (1979, p.59) n'a donc pas tort de dire que « *le droit ne se comprend qu'en rapport avec le milieu social auquel il est applicable* ». Comme on le voit, la fiction permet au juge d'avoir la possibilité d'une réaction morale ou politique afin de se soustraire ou d'éviter l'application d'une loi injuste, arbitraire, stricte.

Ensuite, en droit Talmudique, la fiction est un passage obligé au panlégisme. C'est le cas du droit juif qui se limite à la Thora, au sens de loi révélée à Moïse. La parole de Dieu est ainsi présentée comme une loi à laquelle aucune dérogation n'est possible et à laquelle on ne peut ni rien retrancher ni rien ajouter[1] puisqu'elle est déjà souverainement juste. Moïse est présenté comme le seul prophète législateur, ou plutôt scribe de la volonté de Dieu. Toutefois, les juges ont l'obligation d'appliquer la loi pendant des millénaires, à travers des conditions variées. Ainsi, les pharisiens ayant établi de nombreux règlements qui compléteraient la loi écrite, se sont vu opposer par les sadducéens la supériorité de la loi écrite sur la coutume des ancêtres. (G. Vannier, 2001, p.112). De là surgit l'interrogation de Guillaume Vannier à savoir : comment alors adapter un droit qu'il fallait à la fois

[1] Lire *Deutéronome* IV, 1-2.

renouveler et prétendre figer ? Ch. Perelman (1990, pp. 524-525) résume bien cette affaire en ces termes :

> Le rabbin Akiba, qui a vécu au 1er siècle de l'ère chrétienne, a su trouver une réplique aux sadducéens. Selon lui, la loi orale qui n'est qu'une interprétation, une répétition (Michna) de la loi écrite, a été reçue par Moïse, au mont Sinaï, en même temps que la loi écrite, et a été transmise oralement, d'une façon ininterrompue, par des générations qu'interprètes. D'où la rédaction de la Michna, au IIe siècle, et des deux Talmud, qui discutent la Michna.

Ce cas d'espèce du droit juif permet de comprendre que si le panlégisme est érigé au rang des principes sacrosaints, cela n'exclut pas la possibilité pour le juge de faire preuve d'inventivité jurisprudentielle, c'est-à-dire non seulement de compléter les dispositions obscures de la loi, mais également de la déborder, voire la déformer. Dans certains cas, l'interprète peut utiliser la référence à la loi simplement pour renverser son sens. Tel est le cas de l'obligation imposée par la prescription de Deutéronome XV : 12 de remettre les dettes tous les sept ans : « *pour tourner la prescription (…) Hillel invente la fiction selon laquelle les tribunaux devenant les agents du tribunal, il n'y avait plus d'obligation de rémission (Makkot, 3a)* » (Ch. Perelman, 1990, p. 529).

1.2. L'obligation de motiver

Dans la tradition juridique française, depuis la révolution, le juge se trouve également sous l'obligation de motiver les décisions de justice. Lorsque les décisions sont insuffisamment motivées, il est très difficile de déceler les lignes d'une politique jurisprudentielle. Ce qui signifie que lorsque les réponses du juge sont insatisfaisantes à cause de la motivation, d'un argumentaire incompréhensible et d'une confusion dans la manipulation de certaines notions, il y a un risque à la fois sur la sécurité juridique, la garantie de l'Etat de droit et la protection des droits et libertés fondamentaux. Voilà pourquoi E. Jouannet (2008, pp. 257-258) estime que dans la procédure judiciaire, il est important de déceler le « *décalage entre le langage intérieur du juge, expression de son raisonnement et de sa parole professée sous forme écrite : la motivation* ». La légitimité de la justice dépend de la qualité de la motivation de ses décisions. C'est ainsi que pour faire asseoir son autorité et s'affirmer, tout juge a l'obligation de fonder la motivation des décisions à la fois sur des principes juridiques et les

codes juridiques. Suivant le raisonnement de Perelman, la motivation joue un rôle essentiel car c'est dans la motivation des tribunaux que nous trouverons les meilleurs échantillons de la logique juridique.

Chez le philosophe belge, l'obligation de motiver les décisions de justice relève de la persuasion et non pas de la démonstration. En effet, le juge doit en tout temps et en tout lieu convaincre l'auditoire du bien-fondé de sa décision. C'est dans cette optique que s'inscrit son obligation de motiver. La motivation est ainsi conçue comme un idéal démocratique en ce qu'elle rejette l'attitude autoritaire dans la pratique judiciaire, tel que le souligne Ch. Perelman (1990, p.679) : « *le droit autoritaire, celui qui s'impose par le respect et la majesté, n'a guère à motiver. Celui qui se veut démocratique, œuvre de persuasion et de raison, doit chercher, par la motivation, à obtenir une adhésion raisonnée* ». Ce qui fait de la motivation l'une des composantes du droit démocratique.

Pour motiver les décisions de justice, les juges font recours à des techniques argumentatives. S'il est vrai que celles-ci peuvent être employées dans tous les genres de discours, il convient de reconnaitre que la pratique judiciaire est le domaine par excellence de l'argumentation. Dans les textes de droit ainsi que les décisions de justice, on retrouve le terme « argumentation » et ses dérivés. Dès lors, on peut affirmer en toute légitimité que tout discours juridique est un discours argumenté, car les textes juridiques prescrivent que le jugement doit contenir des motifs et un dispositif.

L'obligation de motiver remonte à la tradition du Code civil, à partir de l'interdiction de la « motivation par référence », qui se limiterait à faire référence à un ou plusieurs jugements, comme le disait M. Ganshof van der Meersch dans sa mercuriale du 1er septembre 1970 adressée à la Cour de cassation belge : « *Ce n'est pas dans les exemples traduits en jurisprudence, que notre droit affirme son autorité ; c'est en principe, à la loi que, dans un système romaniste, le droit attache sa valeur fondamentale (…) aussi ne vous référez-vous pas, dans votre arrêts, à la jurisprudence, pas plus que vous n'invoquez la doctrine* »[1]. Une telle exigence formulée par cette grande figure de l'Ecole de Bruxelles n'est pas aux antipodes des principes directeurs de la « nouvelle rhétorique » perelmanienne, car

[1] La mercuriale est le discours du procureur général lors de l'audience solennelle de rentrée de la Cour de cassation belge. Dans ce cas, il s'agit du discours prononcé par M. Ganshof van der Meersch, le 1er septembre 1970, Journal des tribunaux, Bruxelles, 17 octobre 1970, p.559.

le projet néo rhétorique perelmanien ne consiste pas à concéder tout au bon vouloir du juge, encore moins ne lui permet d'ignorer la loi.

La motivation des décisions de justice dans la conception de Perelman vise à persuader une pluralité d'auditoires du bien-fondé de la décision rendue. Les auditoires visés par le juge sont d'abord les parties à la cause qui constituent l'auditoire particulier le plus immédiatement intéressé à la décision. Les parties au procès sont de ce fait les récepteurs les plus directs en ce sens qu'elles sont impliquées dans le conflit et en attendent la résolution. Ensuite, il y a les juridictions suprêmes (Conseil d'État et Cour de cassation en France, Cour suprême aux USA et au Congo), susceptibles de réviser, réformer, annuler ou de casser les décisions des juridictions inférieures (tribunaux et cour d'appel) et qui constitue l'auditoire des élites. Cette communauté entière des juges, et tous les spécialistes fonctionnent comme des récepteurs indirects. À cela s'ajoute l'opinion publique, voir l'humanité tout entière, donc l'auditoire universel. Cet auditoire est notamment constitué grâce à la publication des décisions des juridictions dans leurs sites web. En d'autres termes, la numérisation des décisions juridictionnelles permet à n'importe quel citoyen du monde intéressé par le fonctionnement d'une juridiction ou par la consultation d'une de ses décisions ou d'un point de vue particulier de se constituer en auditoire universel.

Cela montre que l'argumentation judiciaire est liée à l'acte d'argumenter qui vise à convaincre. Puisque le juge dans sa décision est tenu de persuader son auditoire, l'argumentation juridique l'empêche de se prononcer de manière partiale et arbitraire en offrant aux justiciables la garantie de la préservation de leurs droits. Ainsi, grâce à l'exposition des « motifs », les juridictions suprêmes[1] exerceront un contrôle sur la légalité des décisions des cours et tribunaux et de casser celles jugées non conformes au droit.

C'est dans ce sens que Perelman établit une relation entre la finalité de l'argumentation en droit et la logique juridique tout en redéfinissant celle-ci par opposition à la logique formelle. En effet, pour Perelman, la logique formelle est celle qui guide de la manière la plus stricte ou rigide le juriste dans son métier, en imposant le carcan des limites de la loi. Or, il montre que, dans la pratique, si le juriste est attaché à la loi, il est également tenu de prendre en compte d'autres paramètres

[1] Il y a plusieurs modèles de juridictions suprêmes. En France par exemple on parle de la Cour de cassation, tandis qu'au Congo on parle de la Cour suprême au Congo.

comme l'auditoire et le contexte. C'est la raison pour laquelle le philosophe de belge définit la logique juridique comme une logique de l'argumentation, de la persuasion, de la controverse. Son domaine est l'étude du raisonnement judiciaire. Et par raisonnement judiciaire on entend tout raisonnement qui, directement ou indirectement concerne l'application de la loi, au sens large du terme.

Il ressort de cette construction logico-juridique que si les décisions sont bien motivées, cela pourrait décourager l'exercice des voies de recours. Pour rappel, les décisions rendues par les tribunaux sont susceptibles d'un appel devant la Cour d'appel et celle de la Cour d'appel peuvent faire l'objet d'un pourvoi en cassation devant une juridiction suprême dont le verdict ne suscite aucun recours. Cela correspond au projet perelmanien, pour qui, l'objectif d'une décision de justice ne consiste pas seulement à convaincre l'auditoire le plus immédiat, c'est-à-dire les parties au procès comme il le souligne : « *les décisions de justice doivent satisfaire trois auditoires différents, d'une part les parties en litige, ensuite les professionnels du droit et, enfin, l'opinion publique qui se manifeste par la presse et les réactions législatives aux arrêts des tribunaux* » Ch. Perelman (1979, p.179). C'est ainsi que la recherche du consentement d'auditoires divers donne lieu à cette dialectique dont le droit coutumier, et qui se manifeste par les justifications de toute espèce, d'ordre social, moral, économique, politique ou proprement juridique, que les partisans des thèses en présence ne manqueront pas de fournir.

2. La Nouvelle rhétorique comme fondement de l'argumentation juridique

Avant d'aborder les fondements de la « nouvelle rhétorique » perelmanienne, nous soulignons qu'avant d'être un théoricien du droit, Perelman a été un logicien formé à l'école de Gottlob Frege[1]. La remise en cause de sa filiation envers ce dernier est la preuve majeure de l'échec du raisonnement théorique dans le raisonnement juridique. C'est ainsi que le système juridique doit se démarquer des apories des systèmes formalistes. Cela est d'autant plus vrai car la logique du droit se distingue de la logique scientifique en général, dans laquelle la démonstration impose une réponse unique. Pour Perelman, il y a une filiation méthodologique entre le droit et l'argumentation. Cette

[1] Perelman a entrepris ses premières recherches sur Frege auquel il a consacré un mémoire puis une thèse de doctorat de philosophie sur le thème : *Etude sur Gottlob Frege*.

section se décline en deux sous-sections. Dans la première sous-section, nous abordons la question des « contre » dans les doctrines juridiques et dans la seconde sous-section nous abordons la notion de contre-attaque argumentative.

1.1. Contre les doctrines juridiques

Le domaine de l'argumentation est selon Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, (2000, p.2) celui « *du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul* ». Une telle démarche est consubstantielle à la conception rhétorique du « pôle logos » dans laquelle la raison agit en dehors des cadres formels de la science et se pratique en langage naturel. On parle de la rhétorique du raisonnable par opposition au rationnel au sens logique et mathématique. Perelman et Olbrechts-Tyteca se démarquent ainsi de la logique démonstrative et de l'évidence cartésienne pour inscrire l'argumentation dans la perspective d'une logique argumentative informelle, définissant l'argumentation comme « *l'étude des techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment* ». (Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, 2000, p.5).

Appliquée au droit, la théorie de l'argumentation de Perelman implique que le droit, loin de se réduire à la loi, réside dans le raisonnement et la discussion. D'où le passage graduel de la vérité à l'adhésion. En d'autres termes, dans le champ de l'argumentation perelmanien, la question principale n'est plus la vérité mais l'adhésion. En se substituant à la vérité, l'adhésion permet de rendre compte du caractère progressif de l'assentiment. Perelman est persuadé que le droit n'apparaît pas *ex nihilo*. Bien au contraire, il nait d'un échange argumenté sur un problème particulier. Dans cet élan, l'argumentation joue un rôle de rapprochement des points de vue pour aboutir à un accord.

L'argumentation juridique que déploie Perelman est celle d'un procès dans lequel le juge, après avoir écouté les thèses opposées des deux parties (demanderesse et défenderesse), est amené à exprimer à son tour ses convictions par une décision motivée : « *Le juge éclairé est celui qui décide après avoir entendu le pour et le contre. Nous pourrions dire que la rhétorique, plutôt que de former le plaideur, doit former le juge* ». (Ch. Perelman, 2012, p.102). Cela signifie que la décision de justice intervient à la suite d'un débat argumentatif.

La théorie de l'argumentation de Chaïm Perelman a été bâtie en opposition des doctrines juridiques traditionnelles plus particulièrement les doctrines positivistes. Précisons avant tout que le positivisme juridique est constitué des théories qui, d'une part, séparent le fait et la valeur et d'autre part, remettent en cause la cause finale, en se voulant être axiologiquement neutres. En effet, le modèle de l'argumentation rhétorique de Perelman est construit en réaction à l'anti-modèle incarné par le positivisme juridique. Le problème crucial d'une telle opposition est lié au rapport entre le droit et la loi. Pour lui, le positivisme propose un rapport tel que tout le droit se résume à la loi et celle-ci est autosuffisante. Ce qui a pour conséquence juridique la limitation des pouvoirs du juge. Dès lors, l'office du juge se limite à l'application mécanique de la loi au cas d'espèce puisqu'aux yeux des positivistes, la loi est exhaustive. Concrètement, cela se traduit par la soumission du juge à la loi, ou encore, du judiciaire au législatif.

Il résulte de cette construction logico-philosophique que le juge ne joue aucun rôle dans l'interprétation de la loi. Cela se justifie dans la mesure où il ne crée pas le droit. En conséquence, le positivisme ne tient pas compte des valeurs qui sont considérées comme arbitraires. Elles sont considérées par S. Goltzberg (2013, p.16) comme « *le lit de l'irrationnel préscientifique* », et donc déraisonnables. En d'autres termes, en réduisant l'office du juge à l'application mécanique de la loi, la raison juridique incarnée par le positivisme substitue le pouvoir judiciaire au « droit tel qu'il devrait être » et non au « droit tel qu'il est ».

Contrairement au positivisme juridique, Perelman confère au pouvoir judiciaire la compétence de combler les lacunes ou de corriger les antinomies de l'ordre juridique. Par-là, le philosophe belge admet donc que le juge est compétent, sinon à le modifier de son propre chef, du moins à contribuer à son élaboration. En clair, Perelman croit à l'inventivité du juge ou mieux son pouvoir prétorien qui se traduit par la dimension créatrice de la pratique jurisprudentielle. En départageant les parties au procès par une décision de justice, le juge peut certes faire recours aux lois, mais il lui appartient de choisir entre les textes disponibles dont il interprète le sens dans l'inclinaison qui lui convient, à la seule condition que la solution retenue soit conciliable avec le droit positif.

Par ailleurs, tout en interprétant la loi, le juge peut faire appel à des règles juridiques non écrites appelées les principes généraux du droit.

Les principes généraux du droit sont aux yeux de Perelman la preuve que le droit ne se réduit pas à la loi comme le prétend le positivisme. Les principes comme la continuité de l'État et du service public, l'égalité, l'état de nécessité, la bonne foi, marquent en réalité le grand retour des valeurs dans la sphère juridique. Dans la trame conceptuelle perelmanienne, la prise en considération de ces principes dans le raisonnement judiciaire est un fait majeur de l'évolution de l'activité judiciaire après 1945. Ch. Perelman (1979, pp. 67-68).

En effet, l'année 1945 marque le retour au procès de Nuremberg, dans lequel le droit naturel impose l'intégration et la répression d'une nouvelle catégorie d'infractions non prévues par les législations en vigueur, à savoir le crime contre l'humanité, punissable en dépit des ordres du Führer, principe fondamental de commandement dans l'ordre nazi, mais surtout en contradiction avec ce qui constitue pourtant un autre principe fondamental du droit depuis la Révolution, la légalité des délits et des peines en vertu de laquelle il ne peut y avoir de crimes ou de délits sans texte légal et aussi du principe de la non rétroactivité des infractions pénales selon lequel, la loi ne dispose que pour l'avenir, elle n'a point d'effet rétroactif. Voilà pourquoi, pour le philosophe belge, le juge doit pour chaque litige, rechercher la solution juste et raisonnable afin que la situation de fait dont il est saisi trouve une issue satisfaisante. Dans ces conditions, le raisonnement ne s'organise plus seulement dans les textes écrits mais également à partir des faits et certaines valeurs.

Partant de ces considérations, le juge peut récuser le soupçon d'un pouvoir créateur que l'article 5 du Code civil lui refuse par l'interdiction des arrêts de règlement[1], pour mieux l'exercer sans contrainte. C'est alors qu'intervient ce que O. Ballweg (1978, pp. 257-258) entend par « *rationalité prudentielle* » qui permet dans le même temps de respecter l'article 4 du même Code qui l'oblige à donner une solution juridique au litige, sauf à se rendre coupable d'un déni de justice dont il devrait répondre devant le juge répressif[2]. La compréhension de la pensée juridico-philosophique de Perelman ne peut être comprise qu'à travers cet horizon philosophique de réhabilitation des valeurs.

---

[1] Article 5 du Code civil : « *Il est défendu aux juges de prononcer par voie de disposition générale et réglementaire sur les causes qui leur sont soumises* ».

[2] Article 4 du Code civil : « *Le juge qui refusera de juger, sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice* ».

Les principes généraux du droit viennent ainsi porter un coup dur au raisonnement déductif et légaliste, car désormais on n'applique plus les principes comme des règles. C'est le point de vue défendu par R. Dworkin (1997, pp. 22-23) qui estime que les règles qui ont un champ d'application relativement défini, s'appliquent ou ne s'appliquent pas à une situation donnée, selon un schéma binaire qu'affectionne un certain courant de pensée. Les principes, au contraire, ont un champ d'application potentiel beaucoup plus large et diffus, qui amène souvent plusieurs d'entre eux à une rude concurrence à l'horizon d'un cas singulier. Ils ont, ajoute Dworkin, dans un style newtonien, une force de gravité relative qui tend à attirer plus ou moins la solution du cas dans leur orbite. Ce qui fait dire à Benoît Frydman que « *le juge n'est donc plus l'exécutant d'un système de lois, mais l'arbitre d'un conflit de valeurs, exprimées par des principes, qui appartiennent désormais eux aussi au droit positif et officiellement droit de cité dans les cours et tribunaux* ». (B. Frydman, 2012, pp.229-246). La reconnaissance des principes généraux de droit (PGD) marque ainsi un triomphe décisif de l'approche rhétorico-juridique de Perelman.

1.2. Contre-attaque argumentative

Après avoir critiqué le positivisme juridique comme système de normes clos sur lui-même, Perelman propose une théorie du raisonnement judiciaire de type argumentatif. Pour lui, le juriste doit recourir à des raisonnements étrangers à la démonstration mathématique, car il doit traiter des questions de fait, qui ne peuvent en aucun cas résulter de raisonnements purement formels. Aussi, quand il est question de raisonner en droit, les techniques du raisonnement démonstratif sont insuffisantes. Le rôle de la controverse en droit, d'une part, et la façon dont est organisée la procédure, d'autre part, permettent de comprendre le pour et le contre, et on s'accordera à dire que l'on se trouve devant des techniques de raisonnement qui sont tout à fait détachables des mathématiques.

L'originalité du raisonnement judiciaire résulte du fait qu'on ne se contente pas de déduire mais on argumente. Dans les systèmes juridiques modernes[1], le juge a l'obligation de juger même en cas de silence ou d'obscurité de la loi sous peine d'être poursuivi pour déni de justice. Aussi, il doit motiver sa décision sous peine de voir celle-ci

[1] Depuis l'article 4 du Code civil français de 1804.

faire l'objet d'un pourvoi en cassation. Cette double obligation de juger et de motiver conduit le juge à traiter le droit qu'il est chargé d'appliquer comme un système à la fois cohérent et complet. Pour cela, il doit interpréter le droit de façon, d'un côté, à lever les incompatibilités, voire les contradictions qui pourraient y résulter et, de l'autre côté, à compléter les lacunes que le législateur aurait ignorées à première vue.

Dans sa démarche argumentative, le juge doit motiver sa décision tout en rattachant ses conclusions à des textes en vigueur. Cette motivation n'est pas contraignante puisqu'elle n'est pas le fruit d'un raisonnement purement démonstratif, mais d'une argumentation. Une telle argumentation n'est pas un simple calcul mais l'appréciation de tel ou tel raisonnement. C'est pourquoi Ch. Perelman (1990, p. 696) écrit : « *le juge qui statue, après avoir entendu les deux parties, ne se comporte pas comme une machine, mais comme une personne dont le pouvoir d'appréciation, libre mais non arbitraire, est le plus souvent décisif pour l'issue du débat* ».

C'est sans doute la raison pour laquelle Perelman plaide en faveur de la liberté et l'indépendance du juge car celles-ci constituent un moyen essentiel dans l'administration de la justice. Pour lui en effet, il n'est nullement question ni de corrompre, ni d'apitoyer, ni d'intimider une machine à calculer, mais le juge a un pouvoir de décider et donc une responsabilité corrélative, qu'il peut exercer à bon ou à mauvais escient. Certaines notions de droit comme la charge de la preuve et la présomption d'innocence par exemple sont inconnues en logique formelle. Cela est d'autant plus vrai car en droit, les faits présumés n'ont pas à être prouvés. C'est ainsi que la présomption d'innocence impose la charge de la preuve à celui qui veut la renverser. De même, l'époux de la mère étant présumé être le père de l'enfant, il n'a pas à administrer la preuve de la paternité.

Cela a pour incidence l'inapplicabilité du syllogisme aristotélicien dans le raisonnement judiciaire. C'est ce qui conduit Perelman à plaider pour une logique juridique non formelle. En effet, pour lui, le syllogisme juridictionnel est dangereux dans la mesure où il réduit l'office du juge. Or le droit est une technique et non un art pratique. Pour cela, il est impossible de soumettre le droit à la rigueur des mathématiques, car, dans le droit il y a aussi de l'art et celui-ci se manifeste par la prise en considération d'éléments tenant à la justice et à l'équité, lesquels permettent de prendre des distances avec la rigueur du syllogisme tel qu'il découle de l'approche positiviste. L'art du droit

consiste à confronter les valeurs pour aboutir à une décision. Par conséquent, l'introduction des techniques logiques dans le raisonnement judiciaire est à l'origine de l'insécurité dans le droit, et ce au grand mépris des autres valeurs comme la morale, la vertu de justice, les mœurs, etc. Ainsi, l'application du raisonnement de type syllogistique en droit paraît comme une simple mécanique. C'est ainsi que Perelman défend une conception du droit qui fournit des bonnes raisons au juge dans la prise de décision : c'est ce qu'il appelle « *les raisons bonnes en droit* ».

En remplacement de la logique formelle et du syllogisme juridique qui l'accompagne, Perelman plaide pour une rhétorique juridique authentique, non formelle et proprement rhétorique. En fait, ce qu'il y a de spécifique dans celle-ci, ce qu'elle n'est pas une démonstration formelle, mais une théorie de l'argumentation, qui utilise non des preuves analytiques, qui sont contraignantes, mais des preuves dialectiques dans le sens aristotélicien de cette distinction-visant à convaincre ou, du moins, à persuader le juge, de façon à l'amener à trancher par sa décision une controverse juridique.

Pour Perelman, le juge doit prendre sa décision en toute connaissance de cause. Selon la manière dont il conçoit son office, il accordera le primat à la sécurité juridique, à des considérations de cohérence, aux conséquences sociales de sa décision, à l'équité, c'est-à-dire, à ce que R. Cabrillac (2020, p. 236) considère comme une « *notion qui confère la faculté de modérer ou de suppléer le droit en vigueur en raison des considérations liées à un cas particulier* ». Cela montre que l'approche perelmanienne ne se limite pas à l'analyse des schémas argumentatifs utilisables. Il s'agit, en effet, d'une argumentation qui se développe dans un contexte fondamentalement judiciaire dans lequel le respect des règles de droit est essentiel tant concernant le fond que la procédure. Les sociétés démocratiques imposent une conciliation entre la sécurité juridique, le respect des règles et la recherche de la vérité avec le respect de la personne humaine, la protection des innocents, la sauvegarde des relations de confiance indispensables à la vie sociale. Il s'agit là des préoccupations qui échappent totalement à la logique formelle. Leur champ d'étude est donc la logique juridique conçue comme une logique argumentative. Ch. Perelman (1990, p.645) estime lui-même que ces préoccupations « *font que la logique juridique, logique de la controverse, vise à établir, dans chaque cas d'espèce, la prééminence de l'une ou de l'autre valeur* ». S'il est vrai que la règle de droit est

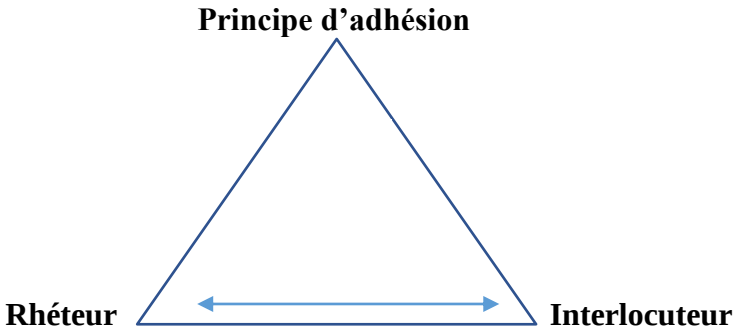
basée sur le principe : « *Dura lex, sed lex* » (la loi est dure, mais c'est la loi), le juge peut néanmoins tenir compte de l'équité pour modérer l'application du droit. Ainsi, si la règle de droit est toujours rigide et impérative, c'est-à-dire automatique, alors la justice pourrait être programmée et rendue par des ordinateurs, non par des juges. Or, certaines règles donnent une marge de manœuvre au juge. Tel est le cas souvent en matière pénale. Autrefois, la loi édictait pour les crimes et délits un minimum et un maximum de peine : par exemple, de deux à cinq ans d'emprisonnement, et cela sauf circonstances atténuantes. À l'état actuel du droit, c'est un maximum qui est édicté, donc une limite supérieure, le juge demeurant libre de doser la peine en fonction des circonstances, donc de l'équité.

2. Nouvelle rhétorique et pragmatique

Etant entendu que l'argumentation juridique vise à obtenir l'adhésion des sujets auxquels elle s'adresse, c'est-à-dire des différents auditoires, il est important de souligner sa nature relative ; car à chaque auditoire conviendrait une attitude spécifique pour prétendre susciter son adhésion. C'est pourquoi, Perelman définit l'auditoire « *comme l'ensemble de ceux sur lesquels l'orateur veut influer par son argumentation* » (Ch. Perelman, 2000, p. 25). Ce qui suppose que dans l'argumentation juridique il y a nécessairement un rapport d'intersubjectivité entre plusieurs esprits représentés par d'une part le rhéteur, et d'autre part par les différents interlocuteurs. C'est ainsi qu'Aristote (1991, 164a) soulignait déjà : *«(…) trois espèces de rhétoriques ; autant que classes d'auditeurs, et il y a trois choses à considérer dans un discours : L'orateur, ce dont il parle, l'auditoire. Le but final se rapporte précisément à ce dernier élément, je veux dire l'auditoire. »*

Cette relation d'intersubjectivité entre rhéteur-interlocuteur(s) sous-tend un troisième élément qu'est le principe d'adhésion qui semble être la pièce maîtresse de l'argumentation juridique. Ainsi, nous pouvons représenter ce processus argumentatif sous la forme triangulaire où sur les deux bases il y aurait le rhéteur et les interlocuteurs ou les différents auditoires, et au sommet il y aurait le principe d'adhésion. Le principe d'adhésion est donc la pierre angulaire de la « Nouvelle rhétoritique » chère à Perelman. Il peut bien avoir d'une part un orateur et d'autre part un ou des interlocuteurs, la finalité de toute argumentation est l'accord entre les différentes parties en discussion. C'est pourquoi Perelman incite tout

orateur à œuvrer dans la mesure du possible en faveur d'une adaptation à son auditoire. Sans cette adaptation, l'argumentation peut ressembler à un dialogue de sourds. Cet effort d'adaptation vise à susciter l'accord ou l'adhésion entre les parties. Cette adhésion vise non pas seulement la recherche de la vérité, même si dans le corpus perelmanien c'est le vraisemblable qui est prioritaire par rapport au vrai ; mais elle vise les valeurs, c'est-à-dire « des repères moraux admis par une société donnée, jouant à peu près le rôle des axiomes et des théorèmes en mathématiques ». (J-J. Robrieux, 2015, p.207). L'adhésion des différents auditoires dépend donc des différentes valeurs à rechercher, qui ne sont autres que des principes moraux ou des variables relatives à une époque donnée.



Ce que nous voulons souligner ici c'est la dimension à la fois humaine et pragmatique de l'argumentation juridique. Si dans la dimension humaine il est question de développer des tendances liées à la culture du débat autour de la condition humaine, ce qui prouve que la décision du juge n'est pas rigide par rapport aux règles juridiques, mais elle s'adapte en fonction des circonstances. C'est ce qui a suscité l'admiration d'Emmanuelle Danblon lorsqu'elle estime que « *la rhétorique est l'une des grandes expressions de la culture humaine comme prolongement de sa nature. Dans cette perspective, l'exercice de la rhétorique est à la fois le propre de l'homme et une condition de son humanité* ». (E. Danblon, 2013, p.10).

Cependant, la dimension pragmatique de l'argumentation juridique peut se comprendre dans la quête de la vérité. Même si au départ il est question de chercher la manifestation de la vérité, ce que l'on retrouve semble être non pas la vérité mais le vraisemblable, tel que le souligne Maguessa Ebomé :

> L'objet et la finalité de la nouvelle rhétorique sont à rechercher entre cette quête du vraisemblable proclamée par Aristote et ce désir ardent d'une nouvelle philosophie qui doit répondre aux dérives de la Raison qui traverse toute la modernité. Ainsi, la nouvelle rhétorique est la construction du vraisemblable comme mode d'être de la raison dans les affaires humaines. Une raison qui se réalise à partir de l'adhésion. (G.Th. Maguessa Ebomé, 2013, p.160)

Conclusion

Au sortir de cette réflexion sur la question de l'argumentation juridique chez Chaïm Perelman, on y retient que la théorie perelmanienne du droit se fonde sur l'héritage aristotélicien. C'est justement l'entreprise aristotélicienne qui l'a incité à entreprendre et promouvoir ce qu'il appelle la « nouvelle rhétorique ». Ainsi, Perelman a contribué à dépasser la rhétorique classique inspirée de Cicéron et de Quintilien. Avec Perelman, il ne s'agit plus d'une rhétorique spéculative mais plutôt d'une rhétorique pratique, c'est-à-dire, une rhétorique de l'argumentation, une nouvelle rhétorique inspirée de la logique juridique. L'apport de Perelman a donc été décisif dans les recherches sur les normes, les manières, les techniques de l'argumentation. Ses recherches sont révolutionnaires dans la mesure où Perelman fait de la rhétorique l'affaire de tous, c'est-à-dire la rhétorique n'est plus une technique réservée aux seuls orateurs, mais elle devient une technique commune à tous les domaines, en particulier au domaine juridique. C'est pourquoi on parle de l'argumentation juridique. Cette étude nous a permis d'analyser en profondeur cette notion et de comprendre que le raisonnement du juge ne repose pas exclusivement sur un système axiomatique, mais sur la capacité du juge à persuader son auditoire.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1991, *Rhétorique,* traduction française. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres.

BALLWEG Ottmar, « La rationalité prudentielle », in LENOBLE Jacques et OST François, 1978, *Formes de rationalité en droit,* Archive de philosophie du droit, Paris, Sirey.

CORNU Gérard, 1992, *Vocabulaire juridique*, Paris, 3e édition, PUF.

DANBLON Emmanuelle, 2013, *L'Homme rhétorique. Culture, raison, action,* Paris, Cerf, Collection Humanités.

FRYDMAN Benoît et MEYER Michel, 2012, *Chaïm Perelman (1912-2012). De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « L'interrogation philosophique ».

GOLTZBERG Stefan, 2013, *Chaïm Perelman. L'argumentation juridique*, Paris, Michalon, coll. « Le Bien commun ».

JOUANNET Emmanuel, 2008, *La motivation ou le système de la boite noire, décisions des juridictions internationales*, Paris, Editions A. Pedone.

MAGUESSA EBOMÉ Thierry Ghislain, 2013, « Sur les chemins de Perelman », *in Penser l'épistémo-logique. Hommage à Charles Zacharie Bowao*, sous la direction de Marcel Nguimbi, Paris, L'Harmattan, pp.155-172.

MALINVAUD Philippe, 2008, *Introduction à l'étude du droit,* Paris, LexisNexis.

PERELMAN Chaïm, 1979, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Paris, Dalloz.

PERELMAN Chaïm, 1990, *Ethique et droit*, Bruxelles, ULB.

PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lycie, 2000, *Traité de l'argumentation. Nouvelle rhétorique*, Bruxelles, ULB.

PORTALIS Jean-Etienne-Marie, 1989, « Discours préliminaire sur le projet du Code civil », *Discours et rapports sur le Code civil*, Centre de philosophie politique et juridique, Caen.

RIGAUX François, 1986, « Juge, ministre du sens », in *Justice et argumentation. Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, pp. 89-95.

REBOUL Olivier, 1995, *Introduction à la rhétorique, Théorie et pratique*, Paris, PUF.

VANNIER Guillaume, 2001, *Argumentation et droit. Introduction à la Nouvelle Rhétorique de Perelman*, Paris, PUF.

Le philosopher en Afrique postcoloniale : Réalité, impasse et perspectives épistémo-éthiques

Didier NGALEBAYE
otwere_ossoh@yahoo.fr
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

La présente recherche interroge la réalité, l'impasse et les perspectives épistémo-éthiques du philosopher africain postcolonial, au moyen de la méthode phénoméno-prospectiviste. Il en résulte que, fondé sur le principe d'extraversion, le philosopher africain postcolonial est dans une impasse, pour laquelle, l'épistémo-éthique est positionnée stratégiquement comme instrument méthodologique adapté, pour le renouvellement du philosopher en Afrique postcolonial, dans la triple direction de la réécriture de l'histoire de la Philosophie, des Sciences et de l'Epistémologie.

Mots clés

Afrique postcoloniale, impasse, philosopher en Afrique postcoloniale, réalité, perspectives épistémo-éthiques.

Abstract

La présente recherche interroge la réalité, l'impasse et les perspectives épistémo-éthiques du philosopher africain postcolonial, au moyen de la méthode phénoméno-prospectiviste. Il en résulte que, fondé sur le principe d'extraversion, le philosopher africain postcolonial est dans une impasse, pour laquelle, l'épistémo-éthique est positionnée stratégiquement comme instrument méthodologique adapté, pour le renouvellement du philosopher en Afrique postcolonial, dans la triple direction de la réécriture de l'histoire de la Philosophie, des Sciences et de l'Epistémologie.

Keywords

Afrique postcoloniale, impasse, philosopher en Afrique postcoloniale, réalité, perspectives épistémo-éthiques.

Introduction

La recherche, qui s'amorce ici, se donne à lire : « Le philosopher en Afrique postcoloniale : Réalité, impasse et perspectives épistémo-éthiques ».

Ce sujet a été *choisi*, au regard du positionnement stratégique et contradictoire que la Philosophie occupe dans l'Afrique actuelle : d'une part, et dans le cadre global des ''sciences humaines'', dont la Philosophie ne fait, techniquement, pourtant pas partie[1], certains pays, comme le Rwanda, envisageraient sérieusement de supprimer ces disciplines du cursus universitaire, au motif qu'elles seraient de faible employabilité pour les étudiants parvenus en fin de formation et, d'autre part, la conscience historique retient qu'il n'y a jamais eu autre discipline universitaire que la Philosophie, pour certifier de l'humanité d'une civilisation et prendre prospectivement en charge les défis globaux et périodiques qu'elle rencontre.

Autant que nous avons cherché, cette thématique, par ailleurs abordée largement, ne semble pas encore avoir fait l'objet d'une étude sous cet angle spécifique, qui en serait la *littérature* constituée.

A cet égard, le *problème de notre recherche* est le suivant : Pour ''penser la profondeur de la tradition philosophique africaine'', tout en maintenant un ''pont'' entre modèles d'explication et aires du philosopher, comment serait-il possible de philosopher sérieusement et rigoureusement dans l'Afrique postcoloniale ?

Ce problème ouvre aux *questions de recherche* ci-après : Quelle est la structure théorique actuelle de la réalité du philosopher en Afrique postcoloniale ? Comment caractériser éthiquement la réalité actuelle du philosopher en Afrique postcoloniale ? Quelles perspectives épistémo-éthiques peut-on dégager de la revisitation historique du philosopher en Afrique postcoloniale ?

Ces questions seront traitées suivant les *hypothèses* ci-dessous : la structure théorique du philosopher en Afrique postcoloniale consisterait simplement dans l'importation et l'adaptation des objets, méthodes et résultats de la recherche philosophique menée en Occident (H1), l'impasse serait la caractéristique éthique la plus pertinente du philosopher dans l'Afrique actuelle (H2), et la redéfinition d'un modèle de réécriture de l'histoire de la Philosophie, des Sciences et de l'Epistémologie serait la principale perspective qu'il conviendrait de dégager techniquement de la revisitation historique du philosopher en Afrique (H3).

---

[1] Didier Ngalebaye, « La philosophie : l'une des sciences humaines ? », in sous la direction de Marcel Nguimbi, *Penser l'épistémo-logique. Hommage à Charles Zacharie Bowao,* Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 67-91, ISBN : 978-2- 343-01020-9.

La *méthode* phénoméno-prospectiviste qui, consiste, du présent, à interroger le passé (1), et à penser le temps qui vient, sur la base des résultats de cette interrogation du passé (2), sera mise à contribution, pour la vérification de ces hypothèses.

L'*objectif* de notre recherche est d'étudier la possibilité d'élaborer un modèle permettant de philosopher sérieusement et rigoureusement dans l'Afrique postcoloniale, au-delà du tourisme intellectuel en cours.

Ainsi, *l'enjeu* de l'ensemble de ce dispositif méthodologique est le repositionnement de la Philosophie comme une discipline académique rigoureuse et sérieuse, avec laquelle l'Afrique en crise devrait pouvoir compter prioritairement.

Trois *moments* seront nécessaires à la vérification de ces hypothèses : la réalité du philosopher en Afrique postcoloniale (I), l'impasse du philosopher en Afrique postcoloniale (II) et perspectives épistémo-éthiques du philosopher en Afrique postcoloniale (III).

1. La réalité du philosopher en Afrique postcoloniale

L'objet de cette première partie de notre réflexion est d'instruire la question 1 : ''Quelle est la structure théorique de la réalité du philosopher en Afrique postcoloniale ?'', au moyen de l'hypothèse qui suit : ''La structure théorique du philosopher en Afrique postcoloniale consisterait simplement dans l'importation et l'adaptation des objets, méthodes et résultats de la recherche philosophique menée en Occident''.

L'Afrique, comme continent et entité géopolitique, comprend cinq sous-régions : Afrique du Nord, de l'Ouest, de l'Est, du Sud et du Centre. Cherchant la bonne méthode du philosopher, qu'il trouve dans la ''réfutabilité'', en éconduisant l'''induction'', Popper affirme :

> L'induction est donc un mythe. Il n'existe pas de ''logique inductive''. Et s'il y a bien une interprétation ''logique'' du calcul logique des probabilités, il n'y a aucune raison valable de supposer que cette ''logique généralisée'' (comme on *peut* la nommer) soit un système de logique inductive''[1].

[1] Karl R. Popper, *La quête inachevée*, traduction anglaise par Renée Bouveresse, avec la collaboration de Michelle Bouin-Naudin, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 204-213.

Sur la base historique de cette improductivité démontrée du recours à l'induction dans une quête gnostique et démonstrative, et l'Afrique étant un tout complexe, pour ne pas en parler ''inductivement'', il est préjudiciellement important d'en avoir fait le tour géographique, avant de pouvoir en présenter une synthèse cognitive. Tenant compte de ces difficultés techniques, l'Afrique, dont nous parlons ici, est celle que représente les pays de l'espace du Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur (CAMES)[1], en tant que synthèse géo-scientifique à cheval entre l'Afrique de l'Ouest, du Centre et de l'Est.

Sur cette base institutionnelle, et pour ne pas abuser du langage, nous interrogeons les Programmes des spécialités d'évaluation par les pairs des enseignants-chercheurs de l'espace CAMES, pour en ressortir l'idée de la réalité du philosopher dans l'Afrique postcoloniale, qui nous servira de matière à réfutation, en tant qu'elle couvre triplement des objets de discours, méthodes et résultats. En consultant ces Programmes, les spécialités ci-après se donnent à voir, entre autres : Histoire de la Philosophie, Logique, Epistémologie et Histoire des sciences, Philosophie des sciences et techniques, Philosophie morale et politique, Philosophie de l'Art, Philosophie des Religions. C'est en fonction de ces tunnels d'évaluation, en vue de l'accès aux grades académiques supérieurs (Maitre-assistant, Maitre de conférences et Professeur Titulaire), que les enseignements et la ''recherche'' en Philosophie se font dans les Universités de l'espace CAMES.

Un regard froid sur l'esprit des thématiques des enseignements, mémoires, thèses d'étudiants, d'ouvrages et d'articles postdoctoraux conduit en Afrique permet de s'apercevoir que les ''objets de discours'' portent, à 90%, sur les auteurs (classiques) de la tradition philosophique occidentale (Europe de l'Ouest, USA et Canada), que les ''philosophes africains'' postcoloniaux considèrent comme leur domaine de référence cognitive absolu, qu'ils s'efforcent d'adapter en territoire africain (1), les ''méthodes'' employées sont les mêmes, dont la conscience philosophique occidentale se sert historiquement (l'ironie et la maïeutique socratiques, la diérèse platonicienne, la

[1] En 2022, l'espace CAMES comprend 19 pays, dont les années d'adhésion sont précisées entre parenthèses : Bénin (1968), Burkina Faso (1968), Burundi (1968), Cameroun (1968), Centrafrique (1968), Congo (1968), Côte d'Ivoire (1968), Gabon (1968), Guinée (1968), Guinée-Bissau (2005), Guinée Equatoriale (2010), Madagascar (1968), Mali (1968), Niger (1968), R. D. Congo (2011), Rwanda (1968), Sénégal (1968), Tchad (1968), Togo (1968).

dialectique héraclito-aristotélicienne, le doute cartésien, l'épochè husserlienne, l'approche diachronique continentale, l'approche synchronique analytique, etc.), (2), et les ''résultats'' se ramènent, fondamentalement, à quatre types de théories philosophiques : la théorie de la connaissance est la fondation de l'entreprise philosophante ; le savoir et la sagesse sont la finalité de la quête gnoséologique ; l'éthique est, transversalement, le fondement et la finalité du Droit, et la Philosophie est le lieu intellectuel privilégié d'élaboration et d'attestation du libre et digne destin des peuples (3).

Par ses objets, méthodes et résultats, *le philosopher de l'Afrique postcoloniale se déploie sous le mode de l'extraversion et de l'impertinence* qui, d'une part, fait successivement mentir Aristote (''*La sagesse est toujours en raison du savoir*''), Descartes (''*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*''), Hegel (''*Philosopher, c'est penser la vie*''), Husserl (''*La vraie méthode suit la nature des objets soumis à l'investigation, et non nos perceptions, ni préjugés*'') et Jules Ndombi (''*Avant de monter sur le lit, les pieds partent du sol*'')[1] et, d'autre part, il voit chaque ''philosophe africain'' être accroché au dos d'un philosophe occidental, qu'il considère comme son grand-parent, en craignant d'en descendre, pour sonder le sol et son environnement de vie, afin de s'en faire une idée personnelle. Cette attitude des ''philosophes africains'' postcoloniaux, tous plus ou moins héritiers apologétiques ou critiques de Tempels, conforte, cultive et entretient les préjugés européocentristes que l'Occident a toujours débités sur l'Afrique, en contrepartie des passeports et visas qu'ils reçoivent, et pour lesquels, ils ont choisi de trahir l'Afrique qui les a fabriqués et élevés : continent sans histoire, culture, ni possibilité de science.

Ainsi, l'intitulé de la communication que Jean-Paul Hountondji a présentée, en visioconférence, et sur la plate-forme du CAMES (PTR-LSCC), le samedi, 26 février 2022, sur le thème : « La fin de l'extraversion et le commencement du savoir », avec pour ligne argumentative : ''Enracinement et ouverture'' philosophiques, constitue la meilleure conclusion partielle de la première partie de la réflexion en cours.

---

[1] Jules Ndombi est un sage de la communauté des Mbosi de la République du Congo, dont le propos oral est repris par Didier Ngalebaye, *Otwere. La judicature traditionnelle Mbosi face aux défis de la modernité congolaise*, Paris, Publibook, 2010.

Elle est le discriminant théorique, qui nous permet d'apprécier l'état en cours du philosopher en Afrique postcoloniale, objet de la deuxième partie de notre recherche.

2. L'impasse du philosopher en Afrique postcoloniale

Sur la base du résultat de la première enquête d'étape, l'objet de la deuxième partie de la réflexion en cours est de chercher réponse à la question 2 : ''Comment caractériser éthiquement la réalité actuelle du philosopher en Afrique postcoloniale ?'', dans l'optique de l'hypothèse qui lui est corrélée : '' L'impasse serait la caractéristique éthique la plus pertinente du philosopher en Afrique postcoloniale (H2)''.

Sur le chemin de la recherche de la possibilité de caractériser éthiquement le philosopher se déployant actuellement en Afrique postcoloniale, commençons par prendre acte de l'existence de trois types de philosophes africains : ceux qui sont totalement accrochés aux dos des philosophes occidentaux (1) ; ceux qui en sont descendus, tout en gardant la méthode des ancêtres occidentaux (Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Jean-Paulin Hountondji, Grégoire Biyogo), (2) ; ceux qui, en en étant descendus, ont tenté une innovation méthodologique, mais ne sont allés au-delà dans ce geste théorique (Niamkey Koffi, Okolo Okonda w'Oleko, Mamoussé Diagne), (3), et ceux qui, ne percevant pas les enjeux réels et majeurs de l'activité philosophante dans l'Afrique postcoloniale (le sens de la quête civilisationnelle), la pratiquent comme un *tourisme intellectuel rémunéré*, donnant à ses acteurs l'opportunité de faire la propagande des philosophes occidentaux racistes en Afrique, sous le mode de la *militance philosophique*, appliquant l'*esprit de critique*, en déconnexion presque totale d'avec l'*esprit critique et prospectif*, qui se situe à la frontière entre la fin de l'extraversion et le commencement du savoir[1].

Alors que la scène philosophique mondiale donne à voir historiquement trois types d'objet de discours : les textes de la tradition (1), les problèmes naturels et sociaux de l'homme, qui cherche toujours, partout et nécessairement son bonheur (2), et la combinaison entre problèmes et textes (3), les ''philosophes africains'' ont choisi, presque exclusivement, de ne travailler que sur

[1] Car, c'était bien sur l'environnement immédiat que le sujet épistémique platonicien s'interrogeait : D'où vient le monde ? Quelle est la place de l'homme dans l'Univers ? Que deviendra l'homme après la mort ?

et partant des textes de la tradition occidentale, dont ils assurent la vulgarisation en territoire africain, considéré comme un vide cognitif historique.

Ce faisant, ils oublient quatre choses majeures : les textes de la tradition occidentale sont le résultat historique d'enquêtes anthropo-sociologiques contextuelles menées sur l'expérience humaine au monde par leurs auteurs (1) ; chaque expérience humaine au monde ayant ses particularités, la transversalité entre les unes et les autres ne peut surgir que de la comparaison des unités de base (2) ; en étant focalisés sur la propagande de la tradition philosophique occidentale en Afrique, les ''philosophes africains'' maintiennent l'Afrique dans le tunnel tracé par Tempels (un objet de discours, dont on parle, mais qui ne peut pas prendre la parole par et pour lui-même), (3), et les ''intellectuels'' africains continuent à jouer le même rôle néfaste face aux populations, qui financent inutilement leurs activités, manquant ainsi de transformer la conquête individuelle du savoir en culture partagée pouvant tirer l'ensemble de l'imaginaire collectif vers l'idée de progrès, comme avait réussi à faire le Cercle de Vienne, en Europe (4).

Ce tableau montre que les ''universitaires'' africains sont la principale cause causante du développement du sous-développement de l'Afrique : avant d'avoir joué le rôle d'impulsion du corps social vers l'idée de progrès attendu d'eux, et suivant l''impératif hypothétique'', ils adhèrent promptement aux ethnopartis politiques, où ils attisent l'intolérance, pendant que la Science les attend en vain à l'Université. Sous cet angle éthique, l'Afrique stagne depuis plusieurs siècles, ainsi que le relève S. M. Cissoko (1969, p.71-72) :

> Certes, cette culture est celle d'une élite, d'une infime minorité au milieu de la masse ignorante[1]. Cette élite, il faut le dire, avait les yeux tournés vers le monde arabe, l'Orient arabe, beaucoup plus que vers les valeurs négro-africaines. Elle cherchait son modèle dans les valeurs islamiques et arabes [p. 59] … En réalité, l'intelligentsia de Tombouctou restait marginale, comme la ville

[1] Ici, on peut noter l'ancienneté et la persistance de cet *esprit andzimbiste* (ou sorcier, dans la langue des Mbosi du Congo), depuis l'Egypte pharaonique nègre (où les prêtres cultivaient le savoir pour le Pharaon seul, en gardant le peuple dans l'ignorance, fermant ainsi le chemin vers le progrès de la société), jusqu'en Afrique postcoloniale (où l'Université est stratégiquement coupée de la société, pour mieux fabriquer les chômeurs), en passant par l'Afrique antécoloniale, dont Sissoko dévoile ainsi toute la misère de *l'''élite''*.

> elle-même, au Soudan. Son effort de dompter la culture étrangère, de l'assimiler dans son expression et dans son fondement, n'eût pas les résultats qu'on eût escomptés. Comme aujourd'hui, les intellectuels francophones et anglophones, l'intelligentsia de Tombouctou utilisait une langue étrangère, elle était arabophone et ses modèles de culture étaient au Caire, en Orient arabe. Les œuvres des docteurs de Tombouctou sont en arabe et aucune dans les langues soudanaises. *Cela a évidemment nui à l'essor de la culture dans le peuple, au Soudan*[1].

Tel que décrit, le philosopher en Afrique postcoloniale est dans une impasse profonde : *l'enseignement et la ''recherche'' philosophiques sont un jeu universitaire*, mené par des acteurs sans conviction pour l'amour de la Sagesse, articulant savoir et sagesse, et devant témoigner en eux-mêmes des exigences éthiques du philosopher (objectivité, impartialité, universalité, pertinence, responsabilité, rigueur et sériosité), comme le fit Socrate, qui préféra la ciguë à l'évasion de prison, afin de laisser une image digne du philosophe qu'il aura été : transhistoriquement.

Le philosopher en Afrique postcoloniale est parallèle à l'ordre du monde environnant, alors que celui-ci devait en être la source d'inspiration. Dans ces conditions, la course aux grades du CAMES vise beaucoup plus l'amélioration de l'indice de la pension de retraite que la contribution au progrès de la Science universelle. Dans ces conditions, aussi, les financements publics lui sont consacrés, sans retour sur investissement, occasionnant le type de débordement dans lequel envisage de s'engouffrer le Gouvernement rwandais : la suppression des Sciences humaines des programmes universitaires, pour insuffisance d'employabilité !

Fondamentalement, le philosopher en Afrique postcoloniale est coupé de la prescription husserlienne :

> Nous sommes devenus conscients, au moins d'une façon très générale, que le philosopher humain et ses résultats n'ont nullement, dans l'ensemble de l'existence humaine, la simple signification d'un but culturel privé […]. Nous sommes donc - comment pourrons-nous l'oublier ? -les Fonctionnaires de l'Humanité. La responsabilité tout à fait personnelle qui est la nôtre

[1] Sékéné Mody Sissoko, 1969, « L'intelligentsia de Tombouctou face aux XVè et XVIè siècles », in *Présence Africaine,* N°72, 1969, p. 48-72.

> à l'égard de la vérité de notre être propre, comme philosophes, dans la vocation personnelle intime, porte en soi la responsabilité à l'égard de l'être véritable de l'humanité, lequel n'est que tendu vers un Telos et ne peut parvenir à sa réalisation, si, du moins, il le peut, que par la philosophie, que par nous, à condition que nous soyons philosophes avec sérieux[1].

Ainsi, et face à cette impasse abyssale, si l'on ne change pas le paradigme du philosopher en Afrique postcoloniale, celui-ci demeurerait le tourisme académique rémunéré qu'il est aujourd'hui, et dont la vocation est de préserver l'insolence du réel et le discrédit de la rationalité, au profit de l'engagement concomitant de la plupart des acteurs dans les ethnopartis politiciens et loges diverses.

Quelle innovation conviendrait-il d'apporter à cet état de choses, afin de recrédibiliser le philosopher en Afrique postcoloniale ?

3. Perspectives épistémo-éthiques du philosopher en Afrique postcoloniale

En capitalisant les résultats des première et deuxième étapes de l'enquête en cours, la troisième et dernière partie de notre recherche porte sur la question 3 : ''Quelles perspectives épistémo-éthiques peut-on dégager de la revisitation historique du philosopher en Afrique postcoloniale ?'', au regard de son hypothèse pertinente : ''La redéfinition d'un modèle de réécriture de l'histoire de la Philosophie, des Sciences et de l'Epistémologie serait la principale perspective qu'il conviendrait de dégager techniquement de la revisitation historique du philosopher en Afrique postcoloniale (H3)''.

A ce jour, tout ouvrage d'Histoire de la Philosophie que l'on consulte, en fonction de l'ancrage anthropo-sociologique de son auteur, se trouve à l'un des degrés suivants d'incompatibilité par rapport aux exigences éthiques de la rationalité : objectivité, impartialité, universalité, pertinence, responsabilité, rigueur et sériosité. Le débat sur l'origine et l'essence de la Philosophie étant bloqué, au niveau mondial, par la guéguerre plus idéologique que technique entre les Européocentristes et Afrocentristes, il devient urgent de monter un nouveau protocole de pensée, qui surmonte ce clivage idéologique et ramène le débat sur les choses-mêmes, telles qu'elles se donnent historiquement à voir.

---

[1] Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie,* traduction de Paul Ricoeur, Paris, Aubier, 1977, p. 21.

En vue de cette fin, Didier Ngalebaye[1] travaille à l'avènement d'une nouvelle théorie interdisciplinaire, *l'Epistémo-éthique*, qui est une approche transversaliste, combinant les modèles de philosophie continentale et analytique[2], d'une part, et dialogisant l'herméneutique et la prospective, d'autre part, sur un objet de recherche donné des sociétés en contexte d'oralité.

Le *modèle bibliographique de recherche et d'écriture scientifiques,* appliqué présentement dans les Universités des sociétés en contexte d'oralité, est importé d'Occident, sans une acclimatation tenant compte du vide documentaire caractérisant la période antécoloniale de l'histoire de celles-là. Ce vide, d'une part, est lié à la nature initiatique de l'éducation dans les sociétés en contexte d'oralité et, d'autre part, a été généré par le colonisateur, qui avait stratégiquement détruit les archives trouvées, là où l'écriture avait été promue comme moyen de culture et d'éducation de masse (Alexandrie, vg), pour mieux imposer son hégémonie culturelle. La conséquence en est que l'histoire de la chasse du réel (la recherche de la Vérité) est toujours racontée du seul point de vue du chasseur, en étouffant celui du gibier rescapé.

Que deviendrait l'histoire de la chasse, quand le gibier rescapé pourra, enfin, donner sa version des faits ?

Afin de combler le vide documentaire concernant la période antécoloniale de l'histoire des sociétés en contexte d'oralité, l'Epistémo-éthique, articulant recherche et développement, organise la récolte des données anthropo-sociologiques, qui engage

---

[1] Didier Ngalebaye, *Philosophie de l'Emergence et de la Renaissance africaines,* Douala, Edi-CAD, 2018, ISBN : 978-9956-657-35-2, Didier Ngalebaye, « L'épistémo-éthique : voie et voix nouvelles de la philosophie africaine contemporaine », in *Revue Nazari,* N°007, Volume 1, décembre 2018, pp. 173-193, ISSN : 1859-512X, et Didier Ngalebaye, *La problématique philosophique dans les sociétés en contexte d'oralité,* Douala, Edi-CAD, 2023, en cours de publication.

[2] Sur un problème donné (la question centrale d'une recherche), et à part les nuances procédurales inévitables, sur le fond, les modèles d'étude continental et analytique d'une problématique se mènent sur trois niveaux : la thèse, l'antithèse et la synthèse (*diachroniquement)*, pour le premier, et l'énoncé du problème, l'analyse argumentative contextuelle du problème et la tentative de réponse au questionnement (*synchroniquement),* pour le second. A leur image, le modèle épistémo-éthique, articulant recherche théorique et décision administrative, se déploie aussi sur trois niveaux : diagnostic historique du problème (1), confrontation des conclusions de ce diagnostic historique d'avec les attentes et ambitions des populations contemporaines (2) et projection de la réponse au problème étudié, sur les plans épistémique, éthique, juridique et institutionnel, pour le temps qui vient (*diachro-synchroniquement).*

l'herméneutique sur l'historicité des périodes antécoloniale, coloniale et postcoloniale, pour faire fonctionner *la prospective* sur le temps qui vient, faisant ainsi des savoirs endogènes un objet de discours scientifique à part entière.

Pratiquement, le chercheur construit un diagnostic historique ressortant les acteurs, le système, les idées et enjeux des connaissances et techniques des périodes antécoloniale, coloniale et postcoloniale, qu'il confronte, d'une part, d'avec les idées, connaissances et techniques reçues d'Occident et d'Asie, qui constituent, désormais, le présent cognitif de l'Afrique et, d'autre part, d'avec les ambitions des générations présentes, pour construire un pronostic sectoriel (sur les plans épistémique, éthique, juridique et institutionnel), qui soit la réponse pertinente au problème étudié, inspirée des savoirs endogènes[1] et exogènes[2], dans le cadre d'un corpus endo-exogène[3] devant alimenter la recherche et l'ensemble du système éducatif (du préscolaire à l'Université), afin de reconfigurer l'entendement citoyen, sur une dizaine d'années, pour disposer des acteurs ayant des mentalités adaptées aux exigences du Développement, en considérant toute la débrouillardise qui se fait présentement comme une transition systémique : soit, l'Afrique peut se donner la claire conscience, la volonté politique et les moyens logistiques d'une telle transition systémique ; soit, elle sera à jamais avalée par le Prédateur (l'Occident, l'Asie, etc.), comme Jonas dans le ventre du poisson[4].

Car, historiquement, les sujets épistémiques des sociétés en contexte d'oralité, et les Universités qui les abritent, baignent dans une

---

[1]C'est l'ensemble des réponses théoriques et techniques que les sociétés en contexte d'oralité antecoloniales avaient produites, en réponse au triple questionnement (D'où vient le monde ? Quelles sont les lois qui gouvernent l'Univers ? Que deviendra l'homme après la mort ?), et dont le patrimoine est stocké et transmis à la postérité à travers des supports oraux (mythes, contes et légendes).

[2] Ce terme désigne l'ensemble de la technoscience importée d'Occident.

[3] Avec, notamment, la publication de la série de l'*Histoire générale de l'Afrique,* sous la direction de Joseph Ki-Zerbo, l'histoire institutionnelle, politique, économique, artistique, culturelle, etc., de l'Afrique est assez bien connue ; ce qui l'est moins, sinon, pas, c'est l'histoire cognitive des sociétés en contexte d'oralité : Quel était leur rapport au savoir ? Comment connaissaient-elles ? Comment stockaient et transmettaient-elles le savoir ? Et, c'est l'objet entier de l'Epistémo-éthique, qui envisage de distinguer ce que l'Afrique sait et fait historiquement par elle-même de cet ce qu'elle sait et fait, grâce à son contact violent avec l'Occident. Cette connaissance permettra la réécriture de l'histoire de la Philosophie, des Sciences et de l'Epistémologie.

[4] *La Sainte Bible* : Jonas 2 : 11.

contradiction flagrante, en se prétendant co-propriétaires de la raison naturelle (Descartes, *Discours de la méthode),* mais, en capitalisant tant les objets de discours que les méthodes importés d'Occident, sans s'apercevoir que ceux-ci sont onto-logiquement incompatibles d'avec les objectifs du Développement des sociétés, dont ils relèvent, et qui financent leurs activités d'enseignement et de recherche.

La prise de conscience aiguë de cette impasse théorico-axiologique nous a conduit à construire et proposer le présent dispositif épistémo-éthique[1], adapté à la spécificité des problèmes des sociétés en contexte d'oralité, et qui se présente ainsi qu'il suit :

N°	Opérations	Patrimoines cognitifs et techniques	Contenu
1	*Diagnostic historique* du problème en étude (récolte des données suivant les techniques des sciences humaines et répondant au questionnaire élaboré à cet effet, pour préparer la réponse radicale à question : *Quel est l'état du*	Acteurs, systèmes, pensées, connaissances et techniques endogènes de la période *antécoloniale*	Description du contenu des patrimoines reconstruits au moyen du traitement technique des témoignages recueillis oralement.
		Acteurs, systèmes, pensées, connaissances	Description du contenu des

[1] En tant que théorie philosophique étudiant les savoirs endogènes des sociétés en contextes d'oralité, menacés de disparition par la Mondialisation, et dont l'objectif est de fournir à ces sociétés les pensées et technosciences nécessaires à l'élaboration des modèles sectoriels de Développement performatifs, adaptés à la particularité de leur histoire mouvementée (esclavage, colonisation, postcolonisation), l'épistémo-éthique s'organise techniquement autour de : *05 postulats* (1. Héraclite : ''*Il faut que les philosophes soient avertis de bien des choses'' ; 2.* Aristote : ''*La sagesse est en raison du savoir'' ; 3.* Hegel : ''*Philosopher, c'est penser la vie''* ; 4. Husserl : ''*La vraie méthode suit la nature des objets soumis à l'investigation, et non nos perceptions, ni nos préjugés''* et un sage de la communauté des Mbosi du Congo : 5. ''*Oboso ma ilea la obee, akô ma woura se'' ;* sur cet aspect, lecteur intéressé peut consulter Didier Ngalebaye, *Otwere. La judicature traditionnelle Mbosi face aux défis de la modernité congolaise,* Paris, Publibook, 2010*),* qui soulignent respectivement l'étendue du champ informationnel du philosophe, l'articulation logique entre sagesse et savoir, la possibilité pour le philosophe d'interroger tout objet de discours, et la réalité qu'avant d'accéder au lit (lieu commun, l'universel), les pieds partent toujours du sol (l'ancrage localiste)) et 02 principes (1. ''*A chaque moment de son histoire, les normes de gouvernance d'une société doivent sortir de l'évaluation prospective de celle-ci* et 2. ''*La recherche consiste à transformer méthodiquement le questionnement sur un problème en réponse'').*

	problème dans les périodes antécoloniale, coloniale et postcoloniale ?).	et techniques endogènes de la période *coloniale*	patrimoines reconstruits au moyen du traitement technique des témoignages recueillis oralement et par écrit.
		Acteurs, systèmes, pensées, connaissances et techniques endogènes de la période *postcoloniale*	Description du contenu des patrimoines reconstruits au moyen du traitement technique des témoignages recueillis oralement et par écrit.
2	*Confrontation des résultats* du diagnostic historique d'avec, d'une part, le résidu des traditions endogènes survivant à travers la mémoire orale des citoyens et, d'autre part, le patrimoine exogène ayant envahi	Présenter les acteurs, systèmes, pensées, connaissances et techniques de la période contemporaine ou postcoloniale, en fonction des différents secteurs de la vie sociale dessinés par la structure du	Cette confrontation met en évidence un contenu endo-exogène de pensée et réalité sectorielle, tout en précisant la pondération (%) des parts respectives de l'endogénéité,
	l'Afrique depuis la colonisation, pour préparer la réponse radicale à la question : *Quel est l'état du problème, après cette confrontation ?*	Gouvernement.	l'exogénéité et l'endo-exogénéité, pour alimenter l'opérationnalisation de la résolution du problème étudié.
3	*Figuration* technique de l'Afrique qui vient, pour préparer la réponse radicale à la question : *Partant de l'état actuel du problème étudié et tiré du diagnostic historique, quelles améliorations*	Regroupement des acteurs, systèmes, pensées, connaissances et techniques endo-exogènes, en vue de préparer des projets de lois sectorielles de programmation du Développement, que le Gouvernement	Sur le plan épistémique, Sur le plan éthique, Sur le plan juridique,

	convient-il d'apporter, pour transformer ce problème en solution, sur les plans épistémique, éthique, juridique et institutionnel ?	soumettra au Parlement, pour le temps qui vient. Il est nécessaire que cette loi comprenne des chapitres explicites portant sur les aspects épistémique, éthique, juridique et institutionnel de la solution du problème étudié. Par ailleurs, il est nécessaire que la loi prévoie ses mécanismes d'application et d'évaluation période, afin d'adosser conséquemment le budget du Ministère concerné sur son Programme d'activités.	Sur le plan institutionnel,

Avec cette nouvelle contribution, l'humanité pensante dispose désormais de trois modèles de recherche : le *modèle continental* (traitement diachronique du problème en étude : thèse, antithèse et synthèse), le *modèle analytique* (énoncé du problème, traitement synchronique du problème et tentative de solution) et le *modèle épistémo-éthique* (diagnostic historique du problème, confrontation des résultats du diagnostic historique d'avec les attentes et ambitions des citoyens contemporains et figuration de la solution au problème étudié, sur les plans épistémique, éthique, juridique et institutionnel.

La finalité d'une étude épistémo-éthique étant la transformation de ses recommandations en décisions publiques, l'identification des problèmes à étudier peut se faire de l'une des deux manières suivantes :

1. Soit, partir des besoins naturels de l'homme (besoins naturels : manger, boire, dormir, se soigner, faire l'expérience de la chose ou se reproduire, et besoins sociaux : travailler, se loger, conquérir les pensées, savoirs et techniques, organiser l'économie, se marier, gérer la cité, réguler la gestion de la cité, réguler le vivre-ensemble, organiser la diplomatie, communiquer, organiser les transports, organiser le cadre de vie, s'éduquer, se faire plaisir, s'ouvrir à l'Absolu, enterrer les morts, etc.) ;

2. Soit, partir de la structure présente et récurrente du Gouvernement du pays considéré : chaque Ministère essentiel est étudié épistémo-éthiquement, pour parvenir à des recommandations qui soient transformables en lois de programmation sectorielle du Développement.

Pour combler le vide en documents écrits attaché à la période antécoloniale de l'histoire des sociétés en contexte d'oralité, le chercheur procède lui-même à la reconstruction de l'état du savoir, avant de l'interroger épistémologiquement[1], en mettant en œuvre le protocole proposé par Raymond Robert Tremblay et Yvan Perrier[2], et qui se donne ainsi à voir : Choisir le sujet de recherche ; définir le problème à résoudre ; formuler la problématique (question de recherche, hypothèses et méthode) ; choisir les instruments ; définir le plan d'expérience ; procéder aux observations ; consigner les résultats ; analysez les résultats ; interpréter les résultats et rédiger le rapport de la recherche qui, ayant valeur d'article scientifique, peut être exploité convenablement dans la bibliographie, surmontant, de la sorte, la dichotomie entre *écriture* et *oralité*, dans la cadre de *l'orature*.

L'opérativité de ce protocole de recherche en sciences humaines ne peut être fructueuse que, si l'objet d'étude est expérimentable, ce que ne permet pas facilement la nature orale du patrimoine cognitif des sociétés en contexte d'oralité. Dans la présentation des résultats de la recherche menée, la proportionnalité entre questions de recherche, hypothèses et articulation du Développement devrait être de mise avec les résultats attendus.

Articulant les démarches théorique (recherche de la Vérité) et pratique (modalité pertinente de résolution institutionnelle du problème étudié), le modèle épistémo-éthique met l'enseignement supérieur et la recherche scientifique de la Vérité au service du Développement des Nations qui, ayant financé les activités de recherche, en attendent, légitimement, les résultats, sous forme de retour sur investissement, contribuant en même temps à l'équilibration

[1] De la sorte, l'Epistémo-éthique renouvelle, fondamentalement, l'Epistémologie, en général, et l'Epistémologie des savoirs endogènes, en particulier : au lieu d'attendre passivement les conclusions des recherches en Sciences humaines, le philosophe fait ce travail lui-même, concernant la période antécoloniale, pour, ensuite, y exercer son regard épistémologique, avec plus de pertinence, résilience et performativité.

[2]Tremblay R. R. et Perrier Y., *Savoir plus : outils et méthodes de travail intellectuel,* 2e éd. 5, Paris, Éditions de la Chenelièreinc., 2006.

de la balance commerciale du pays concerné et à son autonomisation progressive dans le concert des Nations.

Car, en institutionalisant l'Epistémo-éthique dans leurs systèmes scolaire et universitaire, les sociétés en contexte d'oralité seront amenées à produire des innovations pensées et technoscientifiques originales, dont l'efficience poussera les autres sociétés du Monde à recourir à leur expertise, avec un impact économico-financier rattaché. C'est là qu'elles pourront renaître et émerger, en réduisant considérablement leurs importations, retrouvant ainsi l'expérience égyptienne antique, tout en refermant les parenthèses de la série d''accidents historiques'' (Alioune Diop), par laquelle sont passées les sociétés en contexte d'oralité du Monde (esclavage, colonisation et postcolonisation).

Lorsque cette évolution paradigmatique aura été réalisée et observée, il deviendra possible et facile de réécrire objectivement l'histoire de la Philosophie, des Sciences et l'Epistémologie. Alors, partant de la réalité historique, désormais indéniable : les premiers philosophes grecs, auxquels l'Occident moderne s'affilie, pour légitimer l'historicité de son modèle de rationalité, ont été formés dans les couvents de l'Egypte pharaonique nègre, comment faire jouer à la Logique son rôle aussi bien de ''propédeutique philosophique'' (Aristote) que d'''instrument précieux entre les mains du philosophe'' (Frege), afin de construire une vision objective, impartiale, universaliste, pertinente, responsable, rigoureuse et sérieuse de l'histoire de la Philosophie, des sciences et de l'Epistémologie ?

En ce qui concerne l'Histoire de la Philosophie, il convient, d'abord, d'interroger l'origine du *signe* et du *sens* du terme actuel *''Philosophie''*, au moyen de l'explication qu'en donne Théophile Obenga (1991)[1] : entendu triplement que l'Egypte pharaonique était nègre (1), que la communication et le transport interhumains entre l'Egypte et l'Afrique subsaharienne se faisaient par voie fluviale (2) et que la lettre ''B'', que l'on retrouve, tant dans la langue des Pharaons que dans celles des Bantous (des deux Congo, notamment), n'existe pas dans la langue des Grecs, où elle a pour équivalent ''Ph'', il s'est trouvé que, *''Sa**b**e''* (savoir, substantif) et *''Se**b**a''* (savoir, verbe) égyptiens sont repris en *Lingala* par *''Koye**b**a''* (savoir, verbe) et en

[1] Théophile Obenga, « La Philosophie », conférence académique prononcée, le 06 juin 1991, dans l'Amphis II de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi, Brazzaville, Congo, texte inédit.

Kituba par ‘’*Kuzaba’’* (savoir, verbe) et ‘’*Luzabu’’* (savoir, substantif)[1], mais en rentrant en Grèce, et sentant le besoin de valoriser le patrimoine cognitif appris en Egypte, Pythagore[2] en arriva à traduire ‘’Sabe’’ en ‘’So**ph**is’’, ‘’Sophia’’ ou ‘’Sophos’’, ‘’Philos’’ étant un mot commun à toutes les humanités.

Les étudiants grecs, rentrés d’Egypte, se sont mis à créer des écoles privées de Philosophie, soit en groupe, soit individuellement, dans lesquelles *ils ont initié la tradition d’un débat critique et public, sans complaisance*, contribuant ainsi au progrès de la rationalité, contrairement à la situation égyptienne, où les prêtres cultivaient le savoir dans des couvent retirés de la Cité, et en en soumettaient les résultats au Pharaon seul, gardant ainsi le peuple dans l’ignorance, et le savoir produit à l’abris de la critique.

De la sorte, l’Egypte est historiquement le *berceau*, l’origine ou la provenance de la Philosophie, en tant mot et pratique intellectuelle, mais, la Grèce lui a apporté son *essence critique et publique* : ainsi, *la Philosophie est le résultat du commerce interculturel entre l’Egypte pharaonique nègre et la Grèce antique*[3].

En ce qui concerne de l’Histoire des sciences, à partir du moment où, Platon affirme : « Alors, un prêtre, qui était très vieux, lui dit : Ah ! Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants, et il n’y a point de vieillards en Grèce »[4], et qu’Aristote ajoute : « Ainsi, c’est en Egypte que les mathématiques se sont formées ; là, en effet, beaucoup de loisir était laissé à la caste des prêtres »[5], et au moment où toutes les sciences ultérieurement particulières sont encore contenues dans le giron de leur mère : la Philosophie, *toute écriture objective de l’Histoire des sciences devrait savoir restituer*

---

[1] Ici, on peut noter que la variabilité du signe, que régule la constance du ‘’B’’, est inversement compensée par la permanence du sens.

[2]A départ de la Grèce, il s’appelait MNECHARIOS, mais s’étant aperçus de ses grandes capacités intellectuelles, les prêtres qui avaient la charge de sa formation l’ont débaptisé PTAH-GÖ-RÄ : l’étranger qui a découvert le secret des dieux : la connaissance.

[3] C’est ce que montre Théophile Obenga, *L’Egypte, la Grèce et l’école d’Alexandrie. Histoire interculturelle dans l’Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque,* Paris, L’Harmattan, 2017.

[4] Platon, *Timée*, 21d-22d, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1987.

[5] Aristote, *La métaphysique*, traduction d’Alexis Perron, 1840, Paris, Ladrange, 1966, numérisé par Philippe Remacle http://remacle.org, nouvelle édition numérique http://docteurangelique.free.fr 2008: p. 8.

l'historicité de l'avènement de ces sciences, en évitant la faute technique de la commencer par la Grèce antique, sans nuance, comme font Thomas Kuhn, Issac Asimov, etc.

En cette matière, et en lisant Cheikh Anta Diop[1], Théophile Obenga[2] et Philippe Omotundé[3], nous n'avons trouvé trace d'un auteur grec antique qui nie la thèse de l'origine égyptienne du savoir gréco-latino-occidental. De ce point de vue, il est techniquement curieux de voir des auteurs, comme Jean-Pierre Vernant[4] et Pierre Vidal Naquet mettre en avant la thèse de l'origine grecque de la Philosophie, sans effacer préalablement les précieuses pages de Platon et d'Aristote, rappelées à l'instant. A ce titre, le schéma kuhnien de structuration des révolutions scientifiques devrait être élargi à l'Egypte pharaonique nègre, pour être historiquement objectif[5].

En ce qui concerne l'Epistémologie, pour interroger les sciences, elle devrait aussi considérer le mouvement historique ayant conduit à leur avènement. Par exemple, au moyen de la notion foucaldienne *d'''épistémè''*, les épistémologues pourraient être amenés à examiner la configuration du savoir à chacune de ses grandes époques, en évitant l'usage des étiquettes, qui ont une portée idéologico-raciste indigne de la rationalité.

Une fois que la triple histoire aura été réécrite ainsi objectivement, chaque penseur, là où il se trouve au Monde, pourra apporter sa contribution à l'éclairage théorique et la résolution des défis du destin collectif auquel l'Humanité plurielle fait face, en confrontant la particularité géo-historique de son environnement existentiel immédiat d'avec la transversalité de la condition humaine, au regard d'une revue de la littérature et d'une bibliographie pertinentes, dans la mesure où seule une science désidéologisée et dépolitisée pourra produire des résultats objectifs que l'âme humaine au Monde pourra

---

[1] Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981.

[2] Théophile Obenga, *L'Egypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque,* Paris, L'Harmattan, 2017.

[3]Jean-Philippe Omotunde, *Les racines africaines de la civilisation européenne*, 2, Bonneuil, Editions MENAIBUC, 2002.

[4] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Gallimard, 1985, p. 403-404.

[5] Thomas Samuel Kuhn, 1972, *La structure des révolutions scientifiques*, traduction française de Laure Meyer, Paris, Flammarion, Collection Champs.

exploiter individuellement, collectivement et institutionnellement, pour le mieux-être de l'Homme.

En regardant interrogatairement les protocoles de recherche continental et analytique, il s'avère que ceux-ci requièrent la revue de la littérature écrite en amont et la bibliographie tout aussi écrite en aval : c'est *le modèle bibliographique* appliqué, y compris, dans les Universités des sociétés en contexte d'oralité, dont les chercheurs sont accrochés aux dos des auteurs de la tradition philosophique occidentale, alors même que le patrimoine culturel de leurs sociétés d'ancrage se stocke et se transmet oralement, et de génération en génération, à travers les proverbes (ces synthèses de réflexions antérieurement menées), contes, mythes et légendes.

Dans ces conditions, la perpétuation de l'usage exclusif du modèle bibliographique dans les Universités des sociétés en contexte d'oralité aura la conséquence durable, d'une part, d'empêcher les Etats qui les abritent de bénéficier de résultats de recherches concernant leurs problèmes spécifiques, pour les transformer en projets de Développement et, d'autre part, de condamner l'enseignement et la recherche philosophiques en Afrique à demeurer parallèles aux besoins de la société, alors que celle-ci devrait être la première instance de valorisation de leurs résultats, avant que ceux-ci n'atteignent le Monde si, et seulement si, par ailleurs, les ''philosophes africains'' n'étaient pas engagés dans les ethnopartis politiciens (du Pouvoir et/ou de l'Opposition). L'ambigüité de leur posture professionnelle décrédibilise leur parole vis-à-vis des populations.

Ainsi, le recours à l'approche épistémo-éthique des savoirs endogènes permettrait aux Universités des sociétés en contexte d'oralité de surmonter les faiblesses de ce modèle bibliographique (l'impossibilité d'étudier le patrimoine cognitif oral de la période antécoloniale de l'histoire des sociétés en contexte d'oralité et la non prise en compte des besoins de la société dans les programmes d'enseignement et de recherche philosophiques ou universitaires), qui refuse de payer sa dette du sens à l'égard de ce qui l'a fabriqué, pour *élaborer un dispositif cognitif endo-exogène, ouvertement fermé et fermement ouvert au Monde*.

Conclusion

La recherche qui évite de s'achever a porté sur le thème : « Le philosopher en Afrique postcoloniale : Réalité, impasse et

perspectives épistémo-éthiques », avec pour problème de recherche : « Comment serait-il possible de philosopher sérieusement et rigoureusement dans l'Afrique postcoloniale ? », qu'elle a étudié au moyen de la méthode phénoméno-prospectiviste.

Malgré la difficulté majeure rencontrée et liée à la traversée historique menée sur le problème de recherche, du fondé à la fondation, qui requiert un ensemble de compétences techniques, en Histoire et Linguistique, notamment, et qui ne sont pas toujours à la disposition du philosophe, la recherche menée sur les trois questions de recherche ayant porté, respectivement, sur la réalité, l'impasse et les perspectives épistémo-éthiques du philosopher dans l'Afrique postcoloniale, est parvenue aux résultants ci-après :

1. La réalité du philosopher en Afrique postcoloniale se mène sous le mode de l'extraversion, marquée par l'importation et l'adaptation d'Occident des objets, méthodes et résultats de recherche philosophique, renvoyant à plus tard la possibilité de travailler sur le vecteur ''Enracinement et ouverture'' ;
2. Le philosopher en Afrique postcoloniale est enlisé dans une impasse abyssale, caractérisée par son parallélisme par rapport aux besoins de la société, qui héberge et finance son Université, de telle manière que, si ce modèle de rapport au savoir ne change pas, le philosopher en Afrique postcoloniale demeurerait le tourisme académique rémunéré qu'il est aujourd'hui, et dont la vocation est de préserver la dépendance envers l'Occident, l'insolence du réel et le discrédit de la rationalité ;
3. La Philosophie, en tant que signe et sens, concept et pratique intellectuelle, est d'origine ou de provenance égyptienne, mais, d'essence ou de commencement grec : l'Egypte pharaonique nègre est l'origine incontestée de la Philosophie, pour avoir développé les premières techno-connaissances, dont témoignent encore les pyramides, et formé les premiers philosophes grecs, d'un côté, et la Grèce antique a commencé et pourvu la Philosophie de son essence critique et publique, pour avoir créé des écoles privées de Philosophie, où l'héritage cognitif égyptien a été soumis à une critique publique et sans complaisance, faisant ainsi progresser la rationalité et la culture, de l'autre.

Il est clair que l'impasse dans laquelle s'est enlisé le philosopher dans l'Afrique postcoloniale, et qui montre les ''philosophes africains'' accrochés aux dos des philosophes occidentaux, comme des mineurs, s'explique largement par l'ignorance de leur propre histoire, dont la connaissance conduirait à découvrir la dialectique historique des places dans le processus d'avènement de la Science universelle :

1. Les anciens étudiants grecs en Egypte ont développé une puissante tradition critique publique, ayant fait éclipser les prêtres qui les avaient formés dans les couvents ;
2. Ayant développé une rationalité idéologique violente, sur la base de l'hospitalité naïve des Egyptiens nègres qui, par ailleurs, accrochés au sens du secret issus de leur longue et durable tradition d'initiation, l'Occident a réussi à plonger les descendants des Pharaons dans l'esclavage intellectuel et l'amnésie historique, au point où ils restent accrochés au dos de ses grands-parents philosophes, ignorant que ceux-ci avaient été formés par ses propres arrières grands-parents philosophes.

Face à ce chaos historique, l'Epistémo-éthique devient l'escalier devant permettre aux ‘'philosophes africains'' de descendre du dos des grands-parents des philosophes occidentaux, pour sentir leur terre natale, et en interroger prospectivement l'environnement, tout en se réconciliant avec leur histoire : avec liberté, mémoire et dignité.

C'est cette histoire interculturelle de l'Humanité, où chaque civilisation paie sa dette du sens envers sa voisine, que chaque écriture de l'histoire de la Philosophie, des Sciences et de l'Epistémologie devrait ressortir, afin de gagner en objectivité, impartialité, universalité, pertinence, responsabilité, rigueur et sériosité. Avec ce type d'ouvrages de Philosophie, l'on pourrait philosopher avec plaisir et sans ‘'crampes mentales'' (L. Wittgenstein) sur tout territoire du même Monde.

Références bibliographiques

ARISTOTE, *La métaphysique,* traduction d'Alexis Perron, 1840, Paris, Ladrange, 1966, numérisé par Philippe Remacle http://remacle.org, nouvelle édition numérique http://docteurangelique.free.fr_2008.

DENEF Jean François, MVE ONDO Bonnaventure, (sous la dir.), *Introduction à la gouvernance universitaire. Guide de gouvernance et d'évaluation à l'usage des recteurs et présidents d'universités ou d'institutions d'enseignement supérieur,* Paris, Editions des archives contemporaines, 2014.

DIOP Cheikh Anta, « Perspectives de la recherche scientifique en Afrique », in *Notes africaines*, n°144, octobre 1974, pp. 85-88.

DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance,* Paris, Présence Africaine, 1981.

HOUNTONDJI Jean-Paulin, 2019, (sous la dir.), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche,* Cotonou, Star Editions.

KUHN Thomas Samuel, *La structure des révolutions scientifiques,* traduction française de Laure Meyer, Paris, Flammarion, Collection Champs, 1972.

HUSSERL Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie,* traduction de Paul Ricoeur, Paris, Aubier, 1977.

NGALEBAYE Didier, « La philosophie : l'une des sciences humaines ? », in sous la direction de Marcel Nguimbi, *Penser l'épistémo-logique. Hommage à Charles Zacharie Bowao,* Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 67-91.

NGALEBAYE Didier, *Philosophie de l'Emergence et de la Renaissance africaines,* Douala, Edi-CAD, 2018.

NGALEBAYE Didier, « L'épistémo-éthique : voie et voix nouvelles de la philosophie africaine contemporaine », in *Revue Nazari,* N°007, Volume 1, décembre 2018, pp. 173-193.

OBENGA Mwene Ndzale, « L'Afrique dans l'Antiquité », in *Présence Africaine,* N°72, 1969, pp. 73-84.

OBENGA Théophile, *L'Egypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque,* Paris, L'Harmattan, 2017.

OMOTUNDE Jean-Philippe, *Les racines africaines de la civilisation européenne,* 2, Bonneuil, Editions MENAIBUC, 2002.

PLATON, *Timée,* 21d-22d, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1987

POPPER Karl R., *La quête inachevée,* traduction anglaise par Renée Bouveresse, avec la collaboration de Michelle Bouin-Naudin, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

SISSOKO Sékéné Mody, « L'intelligentsia de Tombouctou face aux XVè et XVIè siècles », in *Présence Africaine,* N°72, 1969, pp. 48-72.

TREMBLAY R. R. et PERRIER Y., *Savoir plus : outils et méthodes de travail intellectuel,* 2e éd. 5, Paris, Éditions de la Chenelièreinc., 2006.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs,* Paris, Gallimard, 1985.

Du nihilisme à l'excellence : penser une Afrique moderne à partir de la philosophie de Nietzsche

Florent MALANDA-KONZO
florentkonzo@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

La pensée africaine et la vie en Afrique sont confrontées à une dépréciation. Telle est la thèse soutenue de bout en bout par les afro-pessimistes et par certains fils du continent. Pour eux, tout en Afrique est réduit à rien, voire au néant. Ceux-ci placent l'homme africain et le continent africain à la périphérie du développement. Si rien ne marche en Afrique, c'est tout naturellement parce que les Africains nient tout et ne prennent pas leur responsabilité. Les activités scientifiques africaines sont guidées et contrôlées par les pays colonisateurs. Les productions scientifiques, les débats intellectuels, et mêmes les prix des matières premières africaines sont conditionnés par l'extérieur. Pour remédier à ce nihilisme, il faut une prise de conscience effective de l'homme africain. Ce dernier doit se désaliéner et se libérer en vue d'une nouvelle dynamique de l'excellence. Il s'agit de rompre avec l'ancienne pensée nihiliste. La nouvelle pensée consisterait à reconstruire une nouvelle dynamique, une pensée de l'excellence qui sera au cœur du changement, de l'affranchissement, de l'engagement et de l'action.

Mots clés

Action, Afrique, Excellence, Nihilisme, Pensée.

Abstract

African thought and life in Africa are facing depreciation. This is the thesis supported from start to finish by the Afro-pessimists and by certain sons of the continent. For them, everything in Africa is reduced to nothing, or even nothing. These place the African man and the African continent on the periphery of development. If nothing works in Africa, it is quite naturally because Africans deny everything and do not take responsibility. African scientific activities are guided and controlled by colonizing countries. Scientific productions, intellectual debates, and even the prices of African raw materials are conditioned by the outside. To remedy this nihilism, we need an effective awareness of the African man. The latter must disalienate

himself and free himself with a view to a new dynamic of excellence. It's about breaking with old nihilistic thinking. The new thinking would consist of rebuilding a new dynamic, a thinking of excellence which will be at the heart of change, liberation, commitment and action.

Keywords
Action, Africa, Excellence, Nihilism, Thought.

Introduction

Dans la philosophie de Nietzsche, le nihilisme pourrait être résumé dans cette célèbre formule : « serait-ce donc possible ! Ce vieux saint dans sa forêt, il ne l'a donc pas encore appris que Dieu est mort ? » (Nietzsche, 1972, p. 7). Cette pensée nietzschéenne se donne à nous par sa teneur et sa portée c'est-à-dire par les différents aspects qui la caractérisent parmi lesquels : le nihilisme, un mot à plusieurs sens. Y. Couture (2020, p. 81) souligne le caractère ambigu de ce concept :

> Le mot, *nihilisme*, est lui-même un étrange carrefour de sens ou de non-sens, dont on pourra juger tour à tour qu'il dit trop ou qu'il ne dit rien, qu'il est trop vague ou trop lourd, trop sérieux ou pas assez, prétentieux et trop universitaire ou non scientifique, trop *nihi*l, trop *isme*, pas assez concret, pas assez politique.

S'appuyant sur la conception de Nietzsche, il faut retenir que Dieu et tout le divin n'est plus présent dans l'existence humaine. Elle n'a, non plus, d'efficacité dans notre monde. La vie ne connaît plus le sacré et elle est devenue uniquement profane. Plus rien n'a de la valeur et de sens. Et l'homme lui-même fait partie des assassins de Dieu. La civilisation humaine notamment africaine ne lui laisse plus la place. Il se dégage plusieurs visages de la mort de Dieu en Afrique. Ce continent montre un visage apathique, sans souffle. C'est une mort qui prend tous les domaines de la vie et ses manifestations sont incontestablement multiples. La présence de Dieu n'exclut pas les révélations oniriques, la magie, la divination, le culte des ancêtres, les tabous et les interdits, des séances de possession et les danses liturgiques qui tuent aussi l'être même de Dieu. L'espace religieux est ainsi caractérisé par un nihilisme qui met à mal tout le développement de l'Afrique. Toute la vie de l'Africain quelle qu'elle soit, économique, culturelle ne s'accorde plus au christianisme. Elle implique le bouleversement des valeurs traditionnelles. L'Afrique

bascule, pour ainsi dire, dans un nihilisme exacerbé. Ainsi, Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, III, § 14, qualifie le nihilisme comme la volonté du néant. Mais, ce terme renvoie aussi chez l'auteur allemand que *« les valeurs supérieures se déprécient »* (La volonté de puissance, II, p. 50). Cette dépréciation se fait sentir en Afrique. Les Africains déprécient tout et semblent tout nier pour donner de la valeur à tout ce qui vient de l'extérieur. Dans le nihilisme de Nietzsche, le trait caractéristique est l'absence d'un but et d'une vision claire. Cela signifie que les valeurs suprêmes qui régissent la société se dévalorisent. Au regard de la situation que présente l'Afrique, n'est-il pas possible d'affirmer que ce continent est plongé dans un nihilisme passif ? Cet article a pour objectif d'examiner le nihilisme de Nietzsche en rapport avec l'Afrique. Afin de mieux aborder la substance de notre problématique, il nous est apparu nécessaire de présenter d'abord la compréhension du nihilisme chez Nietzsche, ensuite de dégager la vision pessimiste de l'Afrique conséquence d'un nihilisme passif et enfin de présenter la philosophie de l'excellence comme transvaluation chez Nietzsche. Pour une meilleure intellection du sujet, nous recourons à la méthode analytique. Toutefois, il est impossible d'entreprendre une telle recherche sans pour autant se poser la question suivante : à quoi bon travailler sur « du nihilisme à l'excellence : penser une Afrique moderne à partir de la philosophie de Nietzsche ? Quel en est l'intérêt ? En guise de réponse à cette interrogation, il sied de dire que cette recherche a un regain d'intérêt en ce sens qu'elle permet à l'Afrique de sortir de sqa léthargie et de s'engager dans une dynamique de développement. L'enjeu est de se questionner sur les effets positifs du nihilisme. Le plan qui s'offre à nous dans cette recherche se décline sur trois axes de réflexion. Le premier axe portera sur la compréhension du nihilisme chez Nietzsche. Le second axe se bornera à envisager le nihilisme africain comme une vision pessimiste de l'Afrique. Enfin, le troisième axe s'articulera à penser l'excellence comme une transvaluation pour une Afrique du devenir.

1. De la compréhension du nihilisme chez Nietzsche

Dans la philosophie de Nietzsche, la question de l'homme demeure primordiale. Son apport consiste à redonner un sens nouveau au destin de l'homme. Ce dernier est corrompu par la morale chrétienne dont la figure influente est Dieu. Redonner un sens nouveau au destin de l'homme mieux au destin de la terre, de la vie, c'est d'une certaine

manière procéder tout entier à la critique des valeurs chrétiennes traditionnelles. Ces valeurs enferment l'humanité dans des fausses valeurs morales et limitent sa puissance de connaissance en lui donnant des réponses illusoires et apaisantes à ses ignorances. Cette attitude conduit ainsi l'homme au nihilisme. Quel sens revêt le nihilisme chez Nietzsche et quel en est son fondement ?

En effet, la notion de nihilisme vient du latin « nihil » qui veut dire néant, rien. Ainsi, précise Deleuze (1962, p. 169) dans cette perspective précise que le *« nihil ne signifie pas le non-être, mais d'abord une valeur de néant »*. Il est donc clair que pour lui *« la vie prend une valeur de néant pour autant qu'on la nie, la déprécie »* (Deleuze, 1962, p. 169). Cela signifie en dernière analyse que l'enfermement de l'humanité dans des fausses valeurs morales constitue une forme de dépréciation de la vie. En ce sens, cette dépréciation de la vie nous amène à considérer la vie comme quelque chose d'irréel. La vie est *« représentée comme apparence, elle prend dans son ensemble une valeur de néant »* (Deleuze, 1962, p. 169). Delà découle l'idée que les valeurs traditionnelles sont niées. Est nié aussi tout ce qui trouve son fondement dans la croyance en quelconques idées reçues ou même en l'autorité.

Le nihilisme, de façon générale, se présente comme un état intermédiaire, un entre temps où une époque touche à sa fin et une nouvelle commence. Il est à la fois la décadence et l'éclosion d'une nouvelle vigueur, la fin d'un règne et l'aube d'une nouvelle époque.
Ce nihilisme trouve son origine dans le pessimisme. Ce dernier est sa forme préliminaire. Il a abouti à la calomnie des instincts les plus puissants et les plus féconds, à la dépréciation des valeurs nécessaires à la vie. Nietzsche divise le pessimisme en trois catégories : *« Ces espèces principales de pessimisme, le pessimisme de la sensibilité…, le pessimisme de la « volonté non-libre »…le pessimisme du doute… »* (1976, aphorisme 11(228), p. 277). Le pessimisme constitue pour ainsi dire le milieu intérieur où les agents pathogènes du nihilisme vivent en culture. À partir du moment où l'esprit est découragé, il sombre facilement dans l'incroyance totale ; la déception crée le scepticisme et le découragement accable l'homme.

Selon Nietzsche, il existe deux formes de nihilisme : le nihilisme négatif ou réactif et le nihilisme extatique ou créatif. Au demeurant, pour Nietzsche (aphorisme (27) 9 (35) 1, p. 28),

> le nihilisme en tant que signe de la puissance accrue de l'esprit : en tant que NIHILISME ACTIF. Il peut être signe de force : la force de l'esprit a pu s'accroître de telle sorte que les buts fixés jusqu'alors ne sont plus à mesure….le nihilisme en tant que déclin et régression de la puissance de l'esprit : le nihilisme passif : en tant qu'un signe de faiblesse la force de l'esprit peut être fatiguée, épuisée en sorte que les buts et les valeurs jusqu'alors prévalents sont désormais inappropriés, inadéquats et ne trouvent plus de croyance...

Le nihilisme actif ne réussit à être créateur que lorsqu'il accomplit le renversement radical des anciens idéaux et instaure un nouveau fondement des valeurs. Cependant, il lui faut une volonté de puissance affirmative pour résister au découragement. Si le nihilisme sombre dans le scepticisme ou le découragement, ce n'est pas qu'il n'a pas su surmonter l'effondrement d'une interprétation qui s'est voulue universelle, voire absolue. La méfiance envers les appréciations de valeurs antérieures culmine dans la vanité de toute solution. Il devient un nihilisme radical puisqu'il est convaincu que l'existence a un caractère absolument insoutenable.

Si le nihilisme dans son sens général signifie que les valeurs suprêmes se dévalorisent, que le but fait défaut et que la réponse au pourquoi fait également défaut, alors que la réalité africaine donne à voir, aujourd'hui, n'est-il pas fortement imprégné de nihilisme ? La réalité africaine actuelle ne s'enlise-t-elle pas dans un nihilisme défaitiste ?

En effet, beaucoup de livres et d'articles aux titres macabres ont abondamment décrit l'état de décomposition avancée de nos pays. Leurs analyses et critiques ont contribué à l'émergence d'un imaginaire pathologique que certains ont appelé l'afro-pessimisme.

2. Le nihilisme africain : une vision pessimiste de l'Afrique

Dans le nihilisme nietzschéen, le trait caractéristique est l'absence d'un but et donc d'une vision claire. Cela signifie que les valeurs suprêmes qui régissent la société se dévalorisent. Au regard de cet état que présente l'Afrique, les afro-pessimistes affirment que ce continent est plongé dans un nihilisme absolu, un nihilisme passif qui sombre dans le découragement. Le découragement constitue la caractéristique principale du nihilisme chez Nietzsche. En effet, soutient Pimbe (2019, p. 56), « ce qui est nihiliste maintenant, ce n'est plus la

dépréciation des valeurs, mais le découragement, l'épuisement de la faculté de créer, que peut susciter le spectacle de cette dépréciation ».

Nombre d'intellectuels, à l'instar de Kodjo (2013, p. 26), estiment que la colonisation européenne est responsable d'une grande partie de la souffrance de tant d'Africains :

> Pendant des siècles, le continent africain a été avili, exploité, dominé, colonisé par les sociétés européennes. Cette histoire n'a pas seulement modelé les relations Afrique-Europe-Amériques et fortement imprégné les sociétés africaines. Cela a eu aussi des répercussions dans la manière même d'appréhender les sociétés africaines en Occident. Les entreprises de traite négrière et de colonisation ont produit une idéologie qui les caractérise et qui est présente autant dans les conceptions populaires, politiques que dans les discours scientifiques. La naissance d'un savoir spécifique consacré à l'Afrique.

Au-delà de nombreuses études économiques, historiques, politiques, sociologiques, anthropologiques réalisées, l'Afrique est malheureusement marquée par un état de décomposition assez avancée. Car l'Afrique est le prototype même d'un continent qui offre le plus de paradoxes au monde. En effet, pour dire vrai, le continent africain est le berceau de l'humanité puisqu'il reste qu'à l'heure actuelle, en attendant que de nouvelles découvertes prouvent le contraire, la seule conclusion scientifique conforme aux faits que la première humanité, c'est-à-dire les tout premiers *Homo sapiens*, étaient des nègres. Par-delà cette thèse qui sans contredit fait à la fois autorité et unanimité au niveau de la science historique, malheureusement sur l'échiquier international, l'Afrique se présente aujourd'hui comme le dernier de tous les continents en terme de production sur tous les plans. Le continent africain est également le berceau de la civilisation. Comme le souligne bien Cheikh Anta Diop (1987, p. 43), *« à trois reprises, de la haute préhistoire à l'aube des temps modernes, la civilisation (sciences, technique, philosophie) a essaimé de l'Afrique vers l'Europe en particulier et le reste du monde en général »*. Malheureusement, aussi étrange que cela puisse paraître, l'Afrique conjugue au quotidien les maux du sous-développement, car les États du continent africain sont les prototypes mêmes des États les plus mal gouvernés de la planète puisqu'ils sont politiquement, économiquement, socialement et culturellement arriérés, dominés et pauvres. C'est assurément ce tableau sombre, voire apocalyptique qui

amène les spécialistes de la politique internationale à méconnaître le rôle historique joué par l'Afrique dans l'évolution de l'humanité. Et dans cette perspective, J. Ki-Zerbo (1978, p. 9) écrit :

> Bien des hommes sur tous les continents, parmi les spécialistes de la politique internationale, dans le grand public, voire dans les hauts lieux de la finance, se posent les questions suivantes : « Mais, au fait, qui sont ces Africains qui défraient la chronique ? Qu'ont-ils fait jusqu'ici ? D'où viennent-ils » Car on ne connait bien un peuple comme un individu que si cette connaissance a une certaine profondeur historique. Pour juger ou extrapoler, la connaissance du point actuel n'est pas suffisante. C'est celle de toute la courbe qui compte.

Tel est donc le discours qui ne cesse de plonger les peuples africains dans un pessimisme sans précédent. Aujourd'hui, plus qu'hier, le pessimisme qui frappe l'Afrique est le résultat de l'image que donne la presse étrangère occidentale. C'est aussi l'image que les Africains ont vis-à-vis de leur continent, c'est-à-dire celle d'une Afrique marquée par le désespoir, la pauvreté, l'ignorance et bien d'autres maux. D. Kouadio (1994, p.13) pense que *« l'Afrique est incapable d'organisation parce qu'il lui manque de dépasser l'immédiat afin d'envisager un but historique »*. Finalement, la vision que certains penseurs ont de l'Afrique, c'est une vision nihiliste de l'Afrique. Autrement dit, pour eux, le continent africain c'est le néant, c'est-à-dire l'Afrique fait signe au néant dans son intégralité et sa radicalité. Dès lors, le continent africain est présenté de part en part comme le lieu où n'existerait absolument rien et où par conséquent, rien ne pourrait prospérer, malgré de nombreuses ressources naturelles et humaines dont le continent dispose. Ainsi, pour A. Kabou (1991, p. 29) *« les Africains paraissent peu enclins à effectuer des analyses autocentrées sur leur arriération »*. À en croire A. Kabou, (1991, p. 26) *« l'Afrique refuse elle-même son développement…Elle est sous-développée et stagnante parce qu'elle rejette le développement de toutes ses forces »*. L'homme africain est plus tourné vers la propriété individuelle. Cette dernière se définit par la dialectique de l'être et de l'avoir. Il se définit par sa richesse. C'est dire que « ce que j'ai », ce qui m'appartient sous forme de richesse dénombrables finit par faire partie de mon être. L'individu devient dépendant de ses biens (mes plantations, mes cars de transport, mes immeubles). Ce qui fait dire à E. Njoh Mouellé (1970, p. 21), *« si je suis homme d'affaire, c'est, ni plus ou moins, moi-même. Qu'une partie de cet avoir en vienne à me*

manquer et me voilà affecté dans mon être et cela peut aller jusqu'au suicide-suppression de l'être-en cas de faillite ». Cette vision africaine actuelle de l'individualisme qui fait autorité chez les peuples africains va à l'encontre de l'anthropocentrisme communautaire africain qui caractérisait jadis toutes les sociétés traditionnelles négro-africaines. Car celles-ci étaient plus marquées par une pratique sociale communautaire puisque l'homme négro-africain était avant tout un ***« je-avec-autrui »*** comme le souligne Henri Maurier. C'est pour cette raison d'ailleurs, en commentant cette vision communautaire africaine telle qu'elle fonctionne chez Henri Maurier, J. G. Oula (2005, p. 58-59) souligne que :

> Il est le principe englobant qui donne unité intime, totalité et originalité à toute pensée et aussi le lieu de justification de l'action comme du comportement de l'homme noir tel que le pense Henri Maurier. En effet, l'homme négro-africain est essentiellement un *« être-avec-autrui »*, un être fondamentalement relationnel s'opposant diamétralement ainsi à la vision occidentale plutôt individualiste, accrochée à la singularité. Maurier dénomme cet anthropocentrisme communautaire : le *« je-Avec »*. Ainsi, le *Je* situé dans le monde exprime toujours sa relation *avec* les autres. De fait, en Afrique Noire, celui qui vit hors de la communauté d'une manière ou d'une autre perd sa qualité d'être humain. La vie communautaire suppose ici une vie de partage, de solidarité entre les membres de la communauté.

À cette vision traditionnelle négro-africaine marquée par l'anthropocentrisme communautaire, s'est substituée par la suite une vision qui installe l'Africain dans un individualisme sans précédent. Telle est donc la vision qui a atteint la psychologie de l'homme négro-africain. L'élément caractéristique au plan psychologique est le manque de confiance en soi. Ainsi, l'homme ici est plus marqué par un sentiment de forte inquiétude : la peur, la peur de soi, la peur de l'autre, la peur de sa propre pensée, la peur du réel, la peur de lutter, de travailler et même la peur d'espérer, bref le refus de développement de bout en bout. Le refus de développement se sent par la dégradation évidente de la situation africaine tant en politique qu'en économie. De cette situation, découle, selon Kabou (1991, p. 26), l'idée que *« l'Afrique se suicide dans une sorte d'ivresse culturelle pourvoyeuse de seules gratifications morales »*.

Les africanistes étudient les civilisations africaines selon les critères exclusivement européens. Ils sont tous généralement eurocentristes. Le professeur T. Obenga dans son article « Africanismes eurocentristes : source majeure des maux en Afrique » contenu dans un ouvrage collectif, *L'Afrique répond à Sarkozy contre le discours de Dakar*, nomme ce courant qui exclut l'Afrique du champ de la pensée et de la civilisation par l' « africanisme eurocentriste ». Suivant Obenga, l'épistémologie prônée par l' « africanisme eurocentriste » entend soustraire aux Africains toute idée de devoir et de responsabilité dans l'histoire humaine. Pour dire vrai, les « africanismes eurocentristes » sont des formes de racisme occidental vivace ayant des fondements historiques, juridiques et philosophiques.

T. Obenga cite en premier lieu Montesquieu (1689-1755), l'auteur de *L'Esprit des lois* qui établit dans son ouvrage que le nègre d'Afrique n'a ni bonne âme ni bon sens ou raison à cause simplement de la couleur noire de sa peau, de la tête aux pieds ; par conséquent, sans ironie aucune, la dignité humaine n'est pas bafouée quand on fait du nègre un esclave, un animal quadrupède, pour produire le sucre de canne et autres nécessités vitales pour l'Occident : l'être humain africain de peau noire est exclu de l'humanité par tout l'Occident pour justifier l'esclavage, la traite négrière.

La deuxième figure, citée ici, est Voltaire (1694-1778) qui, selon T. Obenga, est le premier à faire état de la mensuration du crâne (crâniométrie) pour déterminer le Quotient Intellectuel (QI) à partir de l'indice céphalique et de l'âge de l'individu. Voltaire est cependant convaincu que l'approche comparative montrera nécessairement que le Noir d'Afrique est, en matière d'intelligence, bien inférieur au Blanc d'Europe ; par conséquent, pour Voltaire, que la traite négrière et l'esclavage au Nouveau Monde ne sont pas si offensants vis-à-vis de l'humanité, puisqu'on a affaire à des êtres inférieurs et inintelligents, le tout pour le meilleur des mondes possibles.

La troisième figure de cette tradition est évidemment Hume (1711-1776), qui dans ses *Essais moraux, politiques et littéraires* (1777), se dit être en mesure de « suspecter que les nègres sont ***naturellement*** inférieurs aux Blancs ». Et la conséquence directe qui en découle est la suivante : pas de nation civilisée chez les nègres ; pas d'individu éminent au plan de l'action ou de la spéculation ; pas de manufactures ingénieuses, pas d'arts, pas de science chez les nègres d'Afrique.

La quatrième figure qui est Emmanuel Kant (1724-1804), reprend également l'argumentation de Hume en justifiant cette infériorité du Noir par la couleur noire de sa peau. Hegel (1770-1831) que nous classons en cinquième position des tenants de ce courant, exclut également l'Africain du champ de la pensée pour des raisons similaires.

Nous aurons également tort si nous ne citons pas dans cette même perspective Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939). Lucien Lévy-Bruhl, théoricien subtil et prestigieux de la mentalité primitive et prélogique pour sa part ne déroge pas à la règle. Professeur de philosophie à la Sorbonne, Lévy-Bruhl semblait plus que quiconque apte à percer le mystère de la pensée nègre. De fait, il y a consacré la plus grande partie de son œuvre aux multiples facettes : *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La Mentalité primitive* (1922), *L'Âme primitive* (1927), *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La Mythologie primitive* (1935), *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). Lévy-Bruhl insiste fortement sur le contenu mystique de la mentalité primitive qui refuse de se laisser régir ni par le principe de la contradiction, ni par les données de l'expérience. Par quoi le théoricien se voit amené à conclure à l'hétérogénéité radicale entre mentalité primitive et mentalité civilisée. En effet, Lévy-Bruhl a exercé une grande influence sur l'orientation des études anthropologiques et ethnologiques en insistant sur les dangers qu'il y aurait à vouloir comprendre la vie collective des peuples sans écriture, à partir de nos propres conceptions. Il a cherché à définir ce qu'il a nommé « la mentalité primitive », en la distinguant de la mentalité civilisée. En effet, la mentalité primitive, selon Lévy-Bruhl, évite et ignore les opérations logiques. Elle s'abstient de raisonner et de réfléchir ce n'est pas par impuissance de dépasser ce que lui offrent les sens, et ce n'est pas non plus par un attachement exclusif à un petit nombre d'objets tous matériels. L'activité mentale des primitifs ne sera plus interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et presque pathologique. Elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon. L'Africain selon Lévy-Bruhl est rangé dans le compte de la mentalité primitive. Il en est le prototype même. Car, l'Africain ne réfléchit à rien jusqu'au bout, à moins d'y être forcé ; c'est son point faible, c'est sa caractéristique. Entre ce monde ci et l'autre, entre le réel sensible et l'au-delà, le primitif (Noir)

ne distingue pas. Il vit véritablement les esprits invisibles et les forces impalpables. Les réalités là sont, pour lui, les plus réelles. Sa foi exprime dans les plus insignifiants comme dans les plus importants de ses actes. Toute sa vie, toute sa conduite en sont imprégnées. Le Noir fait donc signe à la mentalité primitive. En somme, la couleur de la peau noire justifie naturellement l'infériorité de l'Africain à l'égard du Blanc.

Ainsi, la philosophie de l'africanisme est réductrice et partisane. En effet, tout ce qui est africain est jugé, évalué et compris selon les critères et les appréciations purement européennes. Tout est qualifié selon les critères de l'Europe. Les spiritualités africaines sont qualifiées de fétichisme. Les études menées sur les ethnies africaines sont faites par l'ethnologie, une science réservée à l'Afrique. Par contre, la sociologie s'occuperait des langues européennes. Kodjo (2013, p. 47) soutient, dans cette perspective que *« l'ethnologie présuppose toujours ce qui est à démontrer : la distinction réelle entre son objet et celui de la sociologie en général, la différence de nature entre les sociétés "primitives" ("archaïques" ou comme on voudra) et les autres sociétés »*. Des lors, les peuples et les nations africains sont des tribus et des ethnies. Les arts africains sont qualifiés de l'art noir, alors que l'art européen est qualifié de civilisé. La population africaine est qualifiée selon les propos de Dibi (…., p.13) *« de poussière d'humanité, sans vigueur d'intelligence, d'imagination ni consistances propres. Cette Afrique est incapable d'organisation. Elle ne trouve sa jouissance la plus intime qu'en s'abandonnant à la brutalité de ses instincts et de ses folies collectives »*.

Au regard de ce qui précède, il est donc tentant de dire que le pessimisme que connait l'Afrique doit interroger chacun de ses fils sur la véracité des qualificatifs professés à l'Afrique. La culture africaine ou la civilisation négro-africaine est donc discréditée non seulement par le colonisateur mais aussi par ces africanistes eurocentristes et ces Africains mal au point. Les langues africaines ont été longtemps qualifiées de langues inférieures par rapport à celles d'autres continents du monde. Les littératures orales, les arts noirs, la céramique, la poterie sont jugés sans valeur intrinsèque. Les peuples ou les sociétés qui font l'objet d'anthropologie et d'ethnologie sont souvent et surtout ceux des peuples dominés. Il faut comprendre que *« dans son fondement même, l'ethno-anthropologie est lourdement teintée d'idéologie, puisqu'elle repose sur le précepte selon lequel les*

sociétés africaines seraient, de manière quasi inconciliable, différentes des sociétés occidentales » (Kodjo, 2013, p. 52).

De nos jours, un autre mal range l'Afrique, celui du sous-développement. Les auteurs africains eux-mêmes estiment que l'Afrique est dans un état de sous-développement accru : misère, pauvreté, laxisme, corruption, inconscience, etc. tels sont les maux qui caractérisent le sous-développement des États africains dans leur ensemble. Cela signifie que l'Afrique est sérieusement confrontée au problème de développement. C'est un problème qui date depuis l'accession des pays africains à l'indépendance, à en croire C. Mbalu Kia-Manguedi, philosophe et spécialiste en éthique économique et politique. D'ailleurs dans cette optique, Mbalu Kia-Manguedi (2011, p. 19) écrit :

> Plus de cinq décennies après les indépendances africaines, le problème de développement reste toujours d'actualité et continue de se poser avec acuité. Après avoir été longtemps confondu avec quelques réalisations isolées et absolutisées en fonction d'intérêts conjoncturels, le développement est de plus en plus considéré aujourd'hui comme le problème majeur dont l'enjeu est non seulement de l'avenir, mais du devenir des peuples et des nations.

C'est pour cette raison que la question du développement ne cesse d'occuper tous ceux qui portent à cœur le destin de l'Afrique. Car, le continent africain sombre de plus en plus dans une dérive existentielle angoissante. Diakité (1986, p. 10) n'aura-t-il pas tort lorsqu'il soutient que *« le dialogue démocratique, libre et confiant est chose difficile, voire impossible en Afrique noire »*. Tout cet état de fait nous amène à dire que le pessimisme africain retient l'attention. Cette forme de pessimisme et de nihilisme renvoie à un nihilisme passif. C'est la lassitude et l'inaction qui caractérisent le nihilisme passif. Plus rien n'a de valeur chez lui. Le pessimisme qui anime l'esprit des Africains a forgé une nouvelle conception des choses ou de la vie. Ainsi des expressions négativistes ont fleuri dans le langage des Africains : « le noir est mauvais », « le noir ne vaut rien », « l'africain est maudit », « l'Afrique restera l'Afrique », « l'homme noir a été toujours ainsi ». Ces expressions négativistes constituent à n'en point douter des termes appropriés du corpus lexical du pessimisme négro-africain. Ainsi, la remise en cause systématique de l'Afrique, de ses valeurs et de l'Africain lui-même, pousse de plus en plus à un refus de développement. C'est un nihilisme qui entraine chez bon nombre

d'Africains un refus de combattre et de penser une utopie mobilisatrice.

L'histoire nous renseigne que certains colonisateurs ont traité les peuples africains de barbares. Dans la classification des races établie par ces colonisateurs, les races sont inégales et la race noire est inférieure à la race blanche. Dans cette perspective, E. Pittard (1953, p. 505) écrit :

> Les races africaines proprement dites – celle de l'Égypte et d'une partie de l'Afrique Mineure mise à part – n'ont guère participé à l'Histoire, telle que l'entendent les historiens… Je ne me refuse pas à accepter que nous avons dans les veines quelques gouttes d'un sang africain (d'Africain à peau vraisemblablement jaune) mais nous devons avouer que ce qu'il en peut subsister est bien difficile à retrouver. Donc, deux races humaines habitant l'Afrique ont seules joué un rôle efficient dans l'histoire universelle ; en premier lieu et d'une façon considérable, les Égyptiens, puis les peuples du Nord de l'Afrique.

De plus, le peuple africain est ahistorique, c'est-à-dire un peuple qui n'a pas d'histoire, un peuple amnésique, sans mémoire. Pour eux l'Égypte n'appartient nullement à l'Afrique. Il serait illusoire d'envisager l'Égypte pharaonique comme une civilisation africaine, même si C. A. Diop (1979, p. 31) pense que *« ce sont les Nègres qui ont créé la civilisation égyptienne et partant la civilisation de l'humanité »*. En guise de rappel historique, il sied de dire que la position la plus radicale à cet égard comme le pense J. Ki-Zerbo (1978, p. 10) est celle des européocentristes comme Hegel et P. Gaxotte qui consiste à dire que l'Histoire de l'Afrique (Noire) n'existe pas. En effet, s'agissant du premier européocentriste, Ki-Zerbo souligne en substance que dans son *Cours sur la philosophie de l'histoire* en 1830, Hegel déclarait :

> L'Afrique n'est pas une partie historique du monde. Elle n'a pas de mouvements, de développements à montrer, de mouvements historiques en elle. C'est-à-dire que sa partie septentrionale appartient au monde européen ou asiatique ; ce que nous entendons précisément par l'Afrique est l'esprit ahistorique, l'esprit non développé, encore enveloppé dans des conditions de naturel et qui doit être présenté ici seulement comme au seuil de l'Histoire du monde.

Le deuxième européocentriste ne déroge pas à la règle. Car l'instar de Hegel, P. Gaxotte écarte également l'Afrique du champ de l'Histoire universelle. Car dans *la Revue de Paris*, Gaxotte (1959, p. 12) souligne que *« ces peuples (vous voyez de qui il s'agit…) n'ont rien donné à l'humanité ; et il faut bien que quelque chose en eux les en ait empêchés. Ils n'ont rien produit, ni Euclide, ni Aristote, ni Galilée, ni Lavoisier, ni Pasteur. Leurs épopées n'ont été chantées par aucun Homère »*.

À travers ces deux européocentristes, tout porte donc à croire que l'Afrique reste à n'en point douter un continent ahistorique. Dès lors, l'homme africain ne s'oriente plus vers le passé et partant semble nier l'importance de l'action dans le futur. De cette façon, Elungu (1994, p. 32) dit qu'*« il ne trouve sa justification et le sens de son action dans le futur mais dans le temps déjà écoulé »*. Il y a comme une fixation dans le passé. Et Dibi (1994, p. 57) « soutient à son tour que :

> Ce passé traditionnel se voit immédiatement transformé en référence absolue, transcendantale, et normative : ce qui est pour la conscience la meilleure manière de renoncer à elle-même, puisqu'elle ne trouve plus sa propre certitude que dans la soumission, le sommeil, la tiède prudence du boutiquier dont la morale n'est rien d'autre qu'une arithmétique des intérêts.

L'Afrique est présentée à l'échelle traditionnelle dominée par le sentiment et le mythe. C'est en fonction de ce mythe, dit Kabou (…p. 104), que *« l'homme noir traditionnel se définit ou mieux s'appréhende, appréhende sa société clanique, son entourage naturel, sa référence à Dieu »*. Les sens et les rites, les sentiments et les émotions, les mythes sont entre autres les points dominants de l'expérience de la vie. La conceptualisation de la vie fait défaut. Aussi l'interprétation des phénomènes est-elle sensuelle, imaginaire et mythique. Cette interprétation traditionnelle, mythique est aussi fondamentalement religieuse. Tous ces faits montrent, somme toute, que les Africains se laissent dominer par un pessimisme accru. Cette forme de nihilisme affaiblit l'esprit.

Le nihilisme permet de comprendre que la mémoire africaine est frappée par de multiples évènements qualifiés d'accidents de l'histoire. Il s'agit entre autres de la traite négrière, de l'esclavage, de la colonisation etc. Ceci a considérablement contribué au sous-développement de l'Afrique. Ces évènements ont miné la mémoire africaine. Il faut noter que le travail forcé est resté vivace dans la

conscience collective et présente dans la mémoire collective des Africains. Mais, ce nihilisme nietzschéen fait appel à une métamorphose de valeurs. Ainsi, le nihilisme négatif bascule vers le nihilisme positif qui lui est affirmation de soi et création de nouvelles valeurs. Ce mouvement de création n'est possible que grâce au surgissement d'un type d'homme nouveau : le surhomme. Ce dernier est le symbole de l'excellence.

3. Penser l'excellence : une transvaluation pour une Afrique du devenir

Le mouvement nietzschéen qui est fondamentalement affirmation et création de valeurs trouve son achèvement dans le surhomme, symbole de l'excellence chez Nietzsche. Ce dernier possède la capacité même de supporter un monde dépourvu de sens, un monde nihiliste. C'est ce type d'homme qu'il faut à l'Afrique pour sortir ce continent du sous-développement. Le surhomme c'est l'homme éveillé ; il correspond au chemin de l'évolution supérieure. Cet homme est en perpétuel mouvement, sans immobilité mais en pleine évolution. C'est un être en développement. C'est l'homme de « l'excellence ». Le surhomme est un homme qui marche sur la voie en se dépassant lui-même, en atteignant des niveaux de plus en plus hauts. À travers le surhomme, c'est l'Afrique qui est visée. Ainsi est-il possible pour l'Afrique de se créer et de créer quelque chose de nouveau. Si l'Europe et d'autres continents ont pu créer, il n'y a donc pas de raison pour que l'Afrique reste au stade où elle se trouve. Nietzsche soutient (…..) que *« les êtres jusqu'à présent dans l'histoire ont créé quelque chose au-delà d'eux même »*. En effet, peut-être, toute sorte d'être, a créé quelque chose au-delà de lui-même, a donné quelque chose de supérieur à lui-même dans l'échelle évolutionniste. C'est ainsi que, pour Nietzsche, l'homme doit créer lui-même le surhomme. La volonté de puissance se comprend en relation avec le surhomme. Puisque le surhomme c'est l'homme de la volonté de puissance affirmative, c'est-à-dire que celui dont la volonté affirme la puissance. Son seul et unique but, c'est de créer et donner. Ici le surhomme c'est l'homme bon, l'homme fort. Mais le surhomme n'est pas un homme supérieur, un homme plus fort que les autres, un « superman ». Selon Pimbe, (2019, p. 46), la supériorité du surhomme sur l'homme n'est pas celle d'un individu par rapport à d'autres individus, mais celle d'un type sur un autre type. Le mot « surhomme » prend naturellement le sens d'une perfection relative, désignant un

être ***« à moitié saint, à moitié génie »***. Le surhomme est un autre type, ***« un type de perfection absolue »***. Mais comment l'homme crée-t-il le surhomme ? Pour Nietzsche, la création du surhomme passe nécessairement par le dépassement de soi. L'homme, en effet, doit créer le surhomme en se surpassant lui-même. Le nihilisme africain doit aboutir à une attitude de dépassement. Cette nouvelle attitude fait de lui un homme supérieur, un homme d'une hauteur d'esprit. Le fait de se mépriser elle-même donne à l'Afrique la possibilité de s'élever au-dessus d'elle-même.

Le surhomme aura ainsi pour mission la création inconditionnellement continue. De cette façon, Njoh-Moullé (1970, p. 134) pense que *« de la bataille du développement devra sortir un type d'homme que nous caractérisons sous les traits du créateur pour souligner la nécessité qu'il y a à faire en sorte qu'il soit un homme sinon libre, du moins toujours apte à devenir »*. L'homme africain doit ainsi être animé par le sens de la créativité. Il est voué à l'excellence. Car dit Njoh-Mouéllé (1970, p. 134), *« exceller est se situer en haut de l'échelle, dans une position supérieure à celle de tous ceux qui se rongent massivement en bas et au milieu de l'échelle »*. Dans cette optique, le surhomme doit sortir de la situation qui l'emprisonne dans la misère et le sous-développement, il doit ainsi se libérer de la morale à laquelle se soumet la masse. Il est non conformiste et prône une autre morale. C'est l'être-homme du maximum dira Njoh-Mouéllé. Toute la démarche de cet homme se caractérise par un effort continuel de créer, de se surpasser. De ce fait, soutient Njoh Mouéllé (1970, p. 136), *« le maximum d'être homme suppose la liberté et l'initiative créatrice »*. Mais qu'entendre par création ? Selon Savadogo (2005, p. 3), *« la création se définit comme la capacité à réaliser une production qui soit à la fois nouvelle et adaptée au contexte dans lequel elle se manifeste »*. C'est tout le sens de l'excellence. L'excellence chez Nietzsche renvoie donc à la création. Mais cette création n'est possible que si l'homme se démarque de sa léthargie et de son esclavage. Pour cela, une transformation s'impose par un mouvement dialectique, une relation tryptique chameau, lion, enfant. C'est la voie de sortie de la crise.

De sa situation de dépendance, d'obéissance passive, symbolisé ici par le chameau, l'Afrique doit passer au lion afin de conquérir sa liberté et, comme le dit Nietzsche (3 métamorphoses) « être maitre de son désert ». De cette liberté pourra ainsi naitre la force de création, le « oui » de la création dont le symbole principal est l'enfant. L'Afrique

pourra ainsi dire non à toute idéologie qui le maintiendrait dans la situation de sous-développement. Elle doit commencer à devenir elle-même. Car selon Njoh-Mouéllé (1970, p. 139) *« l'homme ne commence à être homme qu'en apprenant à dire non »*. Dire non à tout ce qui le nie, c'est-à-dire à toute forme de nihilisme. Cette négation, dans la perspective nietzschéenne, est affirmative. Elle appelle le positif. Njoh-Mouéllé (1970, p. 139) l'affirme en soutenant que *« la négation doit être suivie d'une nouvelle affirmation. C'est le moment de la création ou de la récréation »*. Le créateur ou le surhomme crée non pas pour lui mais pour la société entière puisqu'il est animé de la volonté de ne désirer et faire que du bien. De cette manière que *« vouloir son propre bien ne contredise pas le bien des autres »* (Njoh, 1970, p. 141). Sur lui pèse donc une lourde responsabilité. En effet, la responsabilité consiste en la création des nouvelles valeurs qui orienteraient désormais toute la communauté. Il doit savoir dans quelle direction s'orienter. Le progrès qu'envisage le surhomme trouve son fondement dans la confiance en soi. Il doit ainsi créer une société de confiance. Avoir confiance en soi-même constitue la base de tout développement. Nombre de peuples ont vu leur développement à partir de la confiance en soi. C'est l'élément moteur de tout développement. Nietzsche nous renvoie à ce moteur du développement de l'Europe. Il s'agit de la Grèce antique. La confiance en soi fut le principe fondamental de la vie des grecs. Dans leur évolution créatrice, les Grecs avaient fermement confiance dans la nature, dans l'esprit, la raison, le logos, confiance dans le langage. Ceux-ci avaient aussi confiance dans leur capacité et possibilité de création. Le développement ne peut se réaliser hors de propres créneaux du peuple à la quête du développement. Il y a là dit Cissé Madior (…, p. 147) *« besoin d'une série d'inventaires de nos possibilités connues ou à rechercher »*. La confiance en soi est gage de sécurité. Elle met hors d'agressions tant physiques que psychologiques, d'inconvénients et périls. L'absence de confiance exposerait à la fragilité et à la vulnérabilité. Si le peuple grec a créé, pense Bergson, c'est parce qu'il avait assuré au préalable sa sécurité mentale, sa confiance en elle-même. De ce fait, il n'avait pas perdu le sens de sa vie, ni de sa responsabilité, de sa liberté de penser, de faire, d'imaginer, d'inventer et d'assumer la totalité de sa vie sociale, économique, politique, intellectuelle et spirituelle. La confiance des grecs en eux-mêmes a été la base de biens d'acquis positifs.

Conclusion

Le surhomme de Nietzsche révèle que l'homme africain doit se démarquer de son nihilisme et de la vielle conception qu'il avait du monde. Il doit se libérer de cette vision pessimiste de l'homme noir. Il lui faut opérer une révolution intérieure. Une transvaluation qui le conduirait à s'assumer et à s'occuper tel qu'il est. Il doit s'assumer et accepter la condition qui est la sienne et le déficit qui mine toutes ses formes de vie. Sa situation de sous-développement n'est qu'une crise conjoncturelle et non, comme le pensent les afro-pessimistes, une malédiction dont l'origine monterait des aïeux. La sortie de ce nihilisme nécessiterait une prise de conscience effective et un questionnement perpétuel. Seul le surhomme, à partir de la volonté de puissance positive, a la capacité de cette opération. Le surhomme est ici considéré non comme un extraterrestre mais comme un type d'homme étant à mesure de se transcender, de penser l'évolution physique et culturelle, et de transformer notre perception de la réalité. Il est donc évident de conclure avec Ela (1994, p. 30) que *« notre regard doit porter sur ce qui constitue la réalité et relève de l'ordre de notre quotidien tel qu'il est travaillé en profondeur par des processus qui échappent à notre prise de conscience et auxquels notre vie est soumise à travers des modalités diverses »*.

Références bibliographiques

COUTURE Yves « Couture et Démocratie » in VIGNEAULT Antony (sous la dir.), 2020, Penser sans absolu, Douze essai sur le nihilisme, Les Presses de l'Université Laval, Laval.

DELEUZE Gilles, 1962, Nietzsche et la philosophie, PUF, Paris

DIAKITE Tidiane, 1986, L'Afrique malade d'elle-même, Khartala, Paris.

DIOP Cheickh Anta, 1979, Nations, Nègres et culture, De l'antiquité négro égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui, 3ème Ed. T.I, Présence Africaine, 1979.

DIOP Cheikh Anta, 1987, « Apport de l'Afrique à la science universelle », in Centenaire de la conférence de Berlin 1884-1885, Présence Africaine, Paris.

ELA Jean Marc, 1994, Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire, L'Harmattan, Paris

ELUNGU P.E.A, 1994, *Tradition africaine et rationalité moderne*, L'Harmattan, Paris.

GAXOTTE Paul, 1957, La Revue de Paris, octobre 1957.
KABOU Axelle, 1991, Et si l'Afrique refusait le développement ? L'Harmattan, Paris.
KI-ZERBO Joseph, 1978, Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à demain, Hatier, Paris
KODJO-GRANDVAUX Séverine, 2013, Philosophies africaines, Présence Africaine, Paris.
KOUADIO Dibi, 1994, L'Afrique et son autre : la différence libérée, Ed. Strateco Diffusion, Abidjan
MBADU KIA-MANGUEDI Charles, 2011, Philosophie et défi du développement en Afrique, L'Harmattan, Paris.
NIETZSCHE, 1972, Ainsi parlait Zarathoustra, PUF, Paris
NJOH-MOUELLE Ebénézer, 1970, De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement, Ed. Clé, Yaoundé
OBENGA Théophile, « Africanismes eurocentristes : source majeure des maux en Afrique », in Gassama Makhily (sous dir.), 2008, *L'Afrique Répond à Sarkozy contre le discours de Dakar*, Éditions Philippe Rey, Paris, pp. 383-409.
OULA Jacques Gervais, 2005, « Du Noun à la Maât : éléments de philosophie égyptienne dans *La philosophie africaine de la période pharaonique de Théophile Obenga* », mémoire de maîtrise, option : philosophie comparée, Université Marien Ngouabi, Brazzaville.
PIMBE Daniel, 2019, Nietzsche, Hatier, Paris.
PITTARD Eugène, 1953, Les races et l'Histoire, Éditions Albin Michel, Paris.
SAVADOGO Mahamadé, « Création et identité » in Le cahier philosophie d'Afrique, Revue internationale de philosophie, 2005, n°003.

L'institution de l'esclavage dans la *dikaiosunê* platonicienne : une rupture entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois*

Jacques Gervais OULA
jacquesgervaisoula@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

Cet article propose une réflexion sur l'institution de l'esclavage dans la dikaiosunê platonicienne. La dikaiosunê est un concept majeur du corpus lexical platonicien. Elle fait signe à l'idée de justice telle qu'elle fonctionne dans son dispositif philosophique. En effet, la justice chez Platon se donne à lire comme ordre et harmonie. Cet ordonnancement et cette harmonie s'expriment dans sa cité idéale de la République à travers les trois classes qu'elle dispose : les gardiens, les auxiliaires et les producteurs. Dès lors que chaque classe joue la fonction qui est la sienne, se réalise la justice dans l'État. De plus, il entreprend de trouver quatre vertus cardinales qui sont assignées à un État parfaitement juste : la sagesse, le courage, la modération et la justice. Pour espérer à une cité ou un État juste, Platon, en présentant les différentes classes sociales qui doivent la constituer, nous fait comprendre que le tout une fois bien réalisé constitue une harmonie. C'est dire qu'à une cité juste correspondent des hommes justes. L'individu en effet, ne se distinguera pas de la cité. Au contraire celle-ci lui sera semblable à travers les différentes parties de son âme (la raison, l'ardeur et le désir. L'individu ne reflétera que les vertus parfaites que possède sa cité car en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et caractères que ceux de la cité. Cependant dans Les Lois, Platon ajoute à côté des trois classes de la République une autre, la classe des esclaves. Cette institution de l'esclavage crée vraisemblablement une rupture entre le Platon de la République et le Platon des Lois. Si dans la République, Platon rompt véritablement avec la tradition grecque sur la justice, dans Les Lois, **à contrario**, il renoue avec la tradition grecque. Du coup, la justice chez Platon varie entre ces deux dialogues.

Mots-clés

d*ikaiosunê*, esclavage, institution, justice, Lois, République.

Abstract

This article offers a reflection on the institution of slavery in Platonic dikaiosunê. Dikaiosunê is a major concept in the Platonic lexical corpus. It gestures to the idea of justice as it functions in its philosophical apparatus. Indeed, justice in Plato can be read as order and harmony. This ordering and harmony are expressed in its ideal city of *The Republic* through the three classes it has: guardians, auxiliaries and producers. Since each class plays its own function, justice is achieved in the State. In addition, he sets out to find four cardinal virtues which are assigned to perfectly just State: wisdom, courage, moderation and justice. To hope for a just city or state, Plato, by presenting the different social classes which must constitute it, makes us understand that the whole, once well achieved, constitutes harmony. That is to say, a just corresponds to just men. The individual, in fact, will not be distinguished from the city. On the contrary, it will be similar to him through the different parts of his soul (reason, ardor, and desire). The individual will only reflect the perfect virtues that his city possesses because in each of us we find the same forms and characters as those of the city. However, in *The Laws*, Plato adds, alongside the three classes of *The Republic*, another, the class of slaves. This institution of slavery probably created a break between the Plato of *The Republic* and the Plato of *The Laws*. If in *The Republic* Plato truly breaks with the Greek tradition on justice, in *The Laws*, on the contrary he reconnects with the Greek tradition on justice in Plato varies between these two dialogues.

Keywords

Dikaiosunê, Slavery, institution, Justice, Laws, Republic.

Introduction

La justice est un concept majeur du corpus lexical de la philosophie platonicienne. Car ce concept traverse de bout en bout le dialogue le plus célèbre du philosophe athénien, à savoir la *République*, considérée à juste titre par les historiens de la pensée non seulement comme l'un des trois ouvrages les plus lus au monde, mais aussi comme l'ouvrage le plus célèbre de toute la tradition philosophique. En effet, dans ce dialogue Platon traite au mieux examine la question de la justice. Au demeurant, ce débat sur la justice qui se déroule au Pirée (le port d'Athènes) met aux prises Socrate et ses cinq interlocuteurs dont le vieux Céphale, métèque et riche commerçant qui avait fait fortune à Athènes et père de Polémarque et de Lysias;

Polémarque, le fils du vieux Céphale ; Adimante et Glaucon, les deux frères de Platon ; Thrasymaque, sophiste originaire de la Chalcédoine. Toutes proportions gardées, la justice telle qu'elle fonctionne dans ce dialogue de la *République* de Platon se donne à lire comme ordre et harmonie. Cet ordonnancement et cette harmonie s'expriment dans sa cité idéale de la *République* à travers les trois classes qu'elle dispose : les gardiens, les auxiliaires et les producteurs. Dès lors que chaque classe joue la fonction qui est la sienne, se réalise la justice dans l'État. De plus, il entreprend de trouver quatre vertus cardinales qui sont assignées à un État parfaitement juste : la sagesse, le courage, la modération et la justice. Pour espérer à une cité ou un État juste, Platon, en présentant les différentes classes sociales qui doivent la constituer, nous fait comprendre que le tout une fois bien réalisé constitue une harmonie. C'est dire qu'à une cité juste correspondent des hommes justes. De même, l'individu ne se distinguera pas de la cité. Au contraire celle-ci lui sera semblable à travers les différentes parties de son âme (la raison, l'ardeur et le désir. En effet, l'individu ne reflétera que les vertus parfaites que possède sa cité car en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et caractères que ceux de la cité. Finalement, il y a donc une analogie entre la justice dans l'État et la justice dans l'individu. Or le projet politique platonicien ne se limite pas seulement au seul dialogue de la *République*, il se poursuit également dans le dialogue des *Lois*. Si la *République* de Platon s'est révélée plus utopique, Platon au soir de sa vie repense à nouveau frais sa cité idéale dans *Les Lois* ou *De la législation*. Ce dialogue mettant aux prises trois personnages à savoir, un étranger d'Athènes, Clinias de Crète et Mégille de Lacédémone, est un véritable traité politique.

D'ailleurs à ce propos, L. Brisson (2008, pp. 679-680) écrit :

> Loin d'être l'œuvre de renoncement ou du désenchantement d'un vieil homme, les Lois expriment une ambition politique et philosophique considérable, et rassemblent en une œuvre unique un projet philosophique et politique inédit. Les Lois et la République ont pour point commun d'ordonner à l'institution d'une cité fictive l'ensemble des questions qui, selon Platon, définissent la réflexion philosophique.

Dans ce dernier dialogue politique, Platon y introduit une nouvelle classe sociale en dehors des autres classes existant dans la *République* : les esclaves. Cela étant, comment et moyennant quoi

l'institution de l'esclavage dans la dikaiosunê platonicienne établit-elle la différence entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois* ? Autrement dit, comment l'institution de l'esclavage varie-t-elle le niveau de la justice chez Platon du dialogue de la *République* au dialogue des *Lois* ? Telle est la toile de fond de notre problématique. Par-delà cette interrogation qui est au cœur de notre problématique, nous pouvons nous interroger davantage : quel est l'intérêt d'une telle étude comparée sur la dikaiosunê platonicienne entre les deux dialogues platoniciens ? En guise de réponse à cette dernière interrogation, il sied de dire que la dikaiosunê est un concept majeur de la philosophie platonicienne qu'il faut en décrypter les véritables articulations. Telle sera notre ascèse dans le présent travail. Ainsi, deux hypothèses s'offrent à nous. La première est celle qui consiste à dire que la dikaiosunê platonicienne de la *République* est une rupture avec la tradition philosophique grecque. La seconde certifie que la dikaiosunê des *Lois* installe Platon dans la perspective d'une véritable continuité avec la tradition de sa patrie. Au demeurant, comme tout travail scientifique exige une méthodologie, nous ne dérogeons pas à cette règle. Et dans cette perspective, le titre même de la thèse nous oriente vers la méthode comparative. Cette méthode a sa raison d'être parce qu'il s'agit ici de saisir le fonctionnement de la dikaiosunê platonicienne à travers les deux dialogues platoniciens. Ainsi, notre plan se décline sur quatre axes. Le premier axe portera sur la définition de la dikaiosunê platonicienne. Le second axe examinera la dikaiosunê platonicienne dans la *République*. Le troisième axe se bornera à examiner la dikaiosunê platonicienne dans *Les Lois*. Dans le quatrième axe, nous montrerons que l'institution de l'esclavage dans la dikaiosunê platonicienne des *Lois* crée une rupture entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois* et partant installe Platon dans une permanence de la tradition grecque.

1. Le sens de la *dikaiosunê* dans le dispositif philosophique platonicien

Platon articule la justice sous le sceau de la *dikaiosunê* (***δικαιοσύνη***), terme abstrait qui la diffère de la *dikè* (***δίκη***), restreinte au domaine du droit tel qu'il fonctionne chez Hésiode[1]. D'ailleurs dans *son Introduction à la* République *de Platon*, J. Annas, professeur

[1]Hésiode est un poète grec du début du VII[e] siècle avant Jésus-Christ, contemporain d'Homère.

à l'Université de l'Arizona, fondateur de la revue *Oxford Studies in Ancient Philosophy* et grande spécialiste de Platon, apporte la précision selon laquelle la *dikaiosunê* pourrait recouvrir un domaine plus vaste que la justice, et être employée pour désigner en général la bonne conduite. Platon lui-même (*République*, I, 352 *d*) semble partisan de cette idée lorsqu'il fait décrire par Socrate la recherche de la justice comme une recherche de ***« la manière dont il faut vivre »*** :

> En somme donc, que ces choses se comportent ainsi, je le comprends, non pas toutefois de la façon que, pour commencer, tu as admise. Quant à ce qui est de savoir si la meilleure est l'existence des justes, comparée à celle des injustes, et si plus grand est leur bonheur, question que nous nous proposions d'examiner par la suite, il faut y regarder. Aussi bien, dès à présent, à mon sens du moins, leur sort est évidemment celui-là, en conséquence de ce que nous avons dit. Il faut toutefois y regarder mieux encore, car ce n'est pas de la première question venue qu'il s'agit, mais de la façon dont on doit vivre !

Suivant donc cette assertion platonicienne, il faudrait traduire *dikaiosunê* par *« droiture »*, ou un concept du même genre, et qu'elle correspond plus étroitement à la *« morale »* qu'à la *« justice »*. Ainsi, selon J. Annas (2006, p. 20-21) qui en fait un commentaire, deux points de terminologie importants mériteront avant tout une élucidation. Premièrement, il y aurait naturellement tendance à distinguer la justice des autres vertus en référence au Droit : les théories modernes de la justice ont souvent le Droit pour fondement ou pour concept clef. Or Platon, suivant Annas, n'a pas de mot qui désigne le « Droit ». Lui et ses contemporains spécifient plutôt la justice comme vertu particulière, par la notion d'égalité et par l'idée que chacun doit s'occuper de ses propres affaires. Le vice auquel s'oppose la justice est appelé : *pleonexia* – le fait d'avoir et vouloir plus que ce à quoi l'on a droit. La conception ordinaire incarnée en Polémarque est que la justice consiste à donner à chacun ce qui lui revient, c'est-à-dire ce qui lui est dû, ou ce qui est approprié. Il faut voir s'il est possible de reformuler en fonction du Droit ce que dit Platon de la Justice ; le fait que le mot lui fasse défaut ne signifie pas qu'il ne parle pas de ce dont on parle lorsqu'on évoque le Droit. Deuxièmement, en opposant la justice à la notion plus large de *« morale »*, Annas pense que rien d'essentiel n'est censé dépendre de ce mot. S'il n'y a pas de terme grec qui correspond aisément à

l'adjectif *« moral »* (raison pour laquelle les traducteurs suggèrent des archaïsmes tels que *« droiture »* etc.), ce n'est pas par accident ; une telle utilisation, et la plupart des présupposés spécifiques qu'elle introduit souvent, dérivent d'une tradition étrangère à celles des Grecs. Sur ce, Annas s'efforce de ne pas lui donner une signification trop connotée ; ainsi, *« moral »* n'est pas censé s'opposer fortement et de manière exclusive à *« prudent »*, par exemple. Elle utilise le terme de *« morale »* pour désigner la sphère du raisonnement pratique que suit tout agent soucieux de la meilleure manière de mener sa vie. On suggère ordinairement qu'il ne faudrait pas rendre *dikaiosunê* par *« justice »* : mais notons que ceux qui font cette suggestion s'y tiennent rarement. Il est très fréquent qu'une traduction ou un commentaire de la *République* affirme en première page que le mot de *« justice »* est, par exemple, un mot « qui ne convient absolument pas » pour traduire *dikaiosunê*, avant d'enchaîner en parlant de la *« justice »* tout au long. Mais faire cela, c'est risquer de mal comprendre le sujet dont parle Platon : car si la signification de la *dikaiosunê* s'apparente à celle de la *« morale »*, alors la *République* n'est pas, en réalité, un livre sur la justice. Cependant, par-delà le débat que ce terme suscite parmi les commentateurs et interprètes de Platon, et de l'étendue de son champ d'action philosophique, la *dikaiosunê* apparaît tout de même comme ce par quoi nous pouvons saisir au mieux l'idée de justice platonicienne. Ainsi, tous adoptent en fin de compte ce terme pour mieux expliquer l'idée de justice chez Platon. De fait, le centre d'intérêt de cette assertion platonicienne de la *République* traduisant la *dikaiosunê* comporte au total, selon Annas, deux aspects : un aspect théorique correspondant à la question de savoir ce qu'est le juste ou droit et un aspect pratique, qui est celui de savoir de quelle manière la justice pourrait être réalisée. Ainsi, la *République* apparaît comme l'ouvrage qui définit le mieux l'idée de justice platonicienne. Platon déroule donc le tapis philosophique de sa cité idéale, c'est-à-dire la *République*, à partir de la justice. Autrement dit, la *République* chez Platon fait signe à la justice. Elle est l'autre nom de la justice. J.-F. Balaudé (2005, p.79) dans cette optique relève:

> La *République* est le dialogue que Platon a entièrement consacré à la question de la justice. La réflexion éthique (qu'est-ce que la justice ? qu'est-ce qu'un homme juste ?) trouve son assise dans un projet politique qui s'interroge sur les conditions auxquelles la cité juste pourrait advenir. Cette dernière est ainsi présentée

> comme le paradigme permettant de penser ce que devrait être l'homme juste.

Or le projet politique platonicien ne se limite pas seulement au seul dialogue de la *République*, il se poursuit également dans le dialogue des *Lois*. C'est pour cette raison que nous décrypterons la dikaiosunê platonicienne à travers ces deux différents dialogues politiques. Nous amorcerons éventuellement cet examen par la *République* et nous le bouclerons logiquement par *Les Lois*.

2. La dikaiosunê dans la *République* de Platon

Le débat sur la justice dans le dialogue de la *République* de Platon est amorcé dès le premier livre dudit dialogue où Socrate déconstruit tour à tour la définition poétique de de la justice notamment celle formulée par Simonide, poète grec, et la définition sophistique de la justice, celle soutenue par Thrasymaque. C'est dans ce livre II de la *République* que Socrate est invité également par ses interlocuteurs à définir l'essence de la justice. Socrate qui ne peut visiblement décourager ses interlocuteurs se propose donc de définir la justice. Mais comment va-t-il la définir ? La cité lui servira d'exemple. Socrate se propose ici d'envisager la justice dans le groupe social, c'est-à-dire dans la cité. En effet, faute de pouvoir trouver une idée claire de ce qu'est la justice dans l'individu, Socrate, comme le souligne Julia Annas, se tourne vers la justice dans la cité. Car, selon lui, nous y trouverons la même chose, mais écrite en grosse lettre, et donc plus facile à discerner. C'est dans cette perspective que Platon entame en filigrane le long parallèle qu'il établit entre l'individu juste et la cité juste. Autrement dit, Platon estime que la justice dans la cité peut éclairer la justice dans l'individu :

> La justice, si elle existe, disons-nous, pour l'individu, existe aussi pour le groupe social entier ? – Oui, absolument ! fit-il. – Mais une société est quelque chose de plus grand qu'un individu ? – De plus grand, répondit-il. – Conclusion probable : une justice de plus d'ampleur doit pouvoir exister dans ce qui est plus grand et dont il soit aussi plus aisé de s'instruire. Donc, si vous le voulez bien, commençons par rechercher dans la société quelle est la nature de la justice ; ensuite procédons, dans chaque individu, à un semblable examen : examen qui, dans les caractères du plus petit, nous donnera l'image ressemblante du plus grand. – Eh bien ! dit-il, voilà, à mon sens, qui est bien parler ! (*République*, II, 368 *e*-369 *a*).

Mais la thèse selon laquelle la justice dans la cité peut éclairer la justice dans l'individu ne trouve bien sa validité que si le mot « justice » dans les deux cas présente la même signification. Ainsi, Platon tout au long de son argumentation parviendra à tirer des conclusions sur la justice dans la cité lesquelles lui permettront par la suite de parler de la justice dans l'individu. En effet, Socrate, pour examiner la justice dans la cité, entreprend à interroger la nature de la cité. Son interrogation porte sur les éléments essentiels constitutifs d'une cité. Selon Socrate, ce sont les besoins qui sont à naissance de la société. En d'autres termes, c'est l'impossibilité des hommes à se suffire à eux-mêmes qui est à l'origine de la cité. Car suivant Platon, la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même :

> Eh bien ! il y a, selon moi, naissance de société du fait que chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, a au contraire besoin d'un grand nombre de gens. Penses-tu qu'il y ait quelque autre principe de la fondation d'un groupe social ? – Pas d'autre fit-il. – S'il en est donc ainsi, un homme s'en adjoignant un autre en raison du besoin qu'il a d'une chose, un second en raison du besoin d'une autre ; une telle multiplicité de besoins amenant à s'assembler sur un même lieu d'habitation une telle multiplicité d'hommes qui vivent en communauté et entraide, c'est pour cette façon d'habiter ensemble que nous avons institué le nom de société politique ; n'est-ce pas vrai ? – Hé ! absolument. – Voilà donc un homme qui fait part de quelque chose à un autre : quoi que ce soit dont il fasse part ou qu'il reçoive, c'est avec la conviction que cela vaut mieux pour lui ? – Absolument, certes. (*République*, II, 369 *b*-*c*).

C'est donc d'un besoin naturel à combler les besoins vitaux, à s'entraider en vue d'être à la hauteur des défis de l'existence humaine que l'homme se crée une communauté. Les hommes ont donc à se faire recours pour satisfaire aux nécessités de la vie. Cela explique l'explosion d'un groupement de personnes, tout d'abord de taille réduite puis à l'échelle beaucoup plus vaste. C'est dire que par simple nécessité que les hommes tissent les rapports de solidarité :

> Eh bien ! allons-y, repris-je ; que par la pensée, en partant du commencement, nous constituions une société politique. Or, ce qui la constituera, ce sera, autant qu'il semble, l'existence en nous du besoin. – Et comment non ? – Mais en vérité il est bien sûr que le premier et le plus impérieux de nos besoins est celui de

> nous procurer la nourriture en vue de notre existence, de notre vie. – Parfaitement sûr, oui. – Le second maintenant, celui de nous ménager un gîte ; le troisième a rapport au vêtement et à tout ce qui est du même ordre. – C'est exact. – Voyons donc, continuai-je : comment la société suffira-t-elle à un aménagement si considérable ? Ne sera-ce pas à condition que cet individu-ci soit un cultivateur ; celui-là, un maçon ; un autre, un tisserand ? Y joindrons-nous encore un cordonnier, ou tel autre au service de ce que réclament les soins du corps ? – absolument, certes. – Ce serait donc de quatre ou cinq hommes que se composerait la société, au moins celle qui est bornée au nécessaire le plus strict. – Évidemment. – Mais quoi ? Chacun de ces hommes est-il obligé, individuellement, de faire de l'ouvrage qui est le sien l'objet d'une contribution publique ? (Platon, *République*, II, 369 *d-e*).

La communauté ainsi créée, produit ce qui lui est nécessaire ; mais les besoins croissants au fur et à mesure que la cité s'agrandit font naître de nouvelles catégories de besoins, de telle sorte que la cité est de plus en plus marquée par la spécialisation du travail contrairement à la communauté primitive où chacun fait pratiquement tout et reçoit en échange tout ce dont il a besoin. Cependant, une impossibilité advient au fait de vouloir accomplir tout le besoin seul. D'où la division du travail :

> Dès lors, Adimante, notre société a besoin de plus de quatre membres pour procurer tout ce dont nous parlions : le cultivateur en effet, à ce qu'il semble, ne va pas se fabriquer lui-même sa charrue, s'il veut qu'elle soit de belle sorte ; pas davantage son hoyau, aucun autre non plus de tous les instruments qui servent à la culture de la terre. Pas davantage, à son tour, le maçon, lui qui aussi a besoin de quantité d'outils. Même chose à dire pour le tisserand, pour le cordonnier. – C'est vrai. – Voilà donc des menuisiers, des forgerons, quantité d'artisans du même genre, qui en entrant dans notre minuscule communauté politique, lui donnent de l'ampleur. – Hé ! absolument. (Platon, *République*, II, 370 *c-d*).

Lorsque chaque travailleur est spécialisé dans un métier précis, la société produit vite et mieux :

> Eh bien donc ! au cordonnier nous interdisons d'entreprendre de se faire simultanément cultivateur, ou tisserand, ou maçon, rien d'autre que cordonnier, afin que nous ayons de beau travail de

> cordonnerie ; à chacun des autres professionnels, distinctement, nous attribuions de même une tâche distincte, celle à laquelle l'avait prédestiné sa nature individuelle, sur laquelle, sans se donner loisir d'aucune autre, il est destiné à travailler sa vie durant de la bonne manière, évitant de laisser passer le bon moment ! (Platon, *République*, II, 374 *b*-*c*).

Le problème est désormais de savoir qui occupera tel ou tel poste, car faut-il encore que la place que chaque individu occupe soit celle qui concorde le mieux à ses aptitudes naturelles. Imaginons qu'un artisan devienne guerrier. Cela serait totalement un désordre public et un danger pour la nouvelle cité qu'entreprend établir Platon. La spécialisation requiert donc des aptitudes naturelles. Et en commentant la *République* de Platon, J. Annas (2006, p. 96) précise ce que le disciple de Socrate entend par ce terme de spécialisation :

> Socrate affirme que la spécialisation est **naturelle** ; en tout cas, il étaye cette idée en déclarant (en 370 b) que « chacun de nous est naturellement, au départ, non pas tout à fait semblable à chacun, mais d'une nature différente, l'un doué pour l'accomplissement d'une fonction, l'autre pour une autre ». Le Principe de Spécialisation s'avère essentiel à la structure de l'État juste idéal de Platon ; aussi importe-t-il à ce dernier de montrer que l'État idéal répond à ce qui se trouve dans la nature, et n'est pas simplement une manière conventionnelle d'agencer les choses. Si tel était le cas, la justice dans l'État idéal ne pourrait pas davantage prétendre être la véritable justice que celle que suggère Thrasymaque.

A la cité parfaite correspond selon le modèle platonicien des hommes parfaits, l'âme parfaite. De fait, ladite cité se doit de revêtir en elle les quatre vertus cardinales à savoir la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. Ainsi, dès le début du livre IV de la *République*, la question de la justice resurgit. Ce qui est cherché, c'est le bonheur de la cité tout entière, et pas seulement celui des gardiens. Tel est le message que Platon livre à travers ce passage du livre IV (420 *b*-*c*) de la *République* :

> C'est en suivant le même chemin, dis-je, que nous trouverons, je crois, les choses qu'il faut dire. Nous affirmerons en effet qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que ces hommes soient, dans ces circonstances, tout à fait heureux, et que nous n'établissons pas cette cité en ayant pour seule perspective qu'un groupe unique soit chez nous exceptionnellement heureux, mais bien la cité tout

> entière autant que possible. Nous avons pensé, en effet, que c'est dans une telle cité que nous trouverions vraiment la justice et, à l'inverse, que nous trouverions l'injustice dans la cité établie de la pire façon, de sorte qu'en les examinant de près, nous pourrions porter un jugement sur ce que nous recherchons depuis si longtemps.

Suivant donc Socrate, l'impératif qui s'impose à ces gardiens est donc l'unité de la cité. Cette cité étant établie, on revient à la question de départ : est-il possible pour nous de voir de quelque manière où exactement résident la justice et l'injustice, et comment elles diffèrent l'une de l'autre, et laquelle doit posséder celui qui désire être heureux ? Or, la cité constituée est parfaitement bonne. Elle est bonne parce qu'elle sage, virile, modérée et juste. Autrement dit, l'État ainsi fondé est sage par sa tête (les gouvernants font preuve de « prudence » dans leur fonction délibérative), courageux par ses guerriers (les auxiliaires), modéré (maître de soi) par l'accord qui règne entre les classes (le meilleur commande le pire). En fait, Platon montre brièvement qu'il y a trois classes dans l'État : les Gardiens, les Auxiliaires et la classe productrice, c'est-à-dire les Producteurs. De plus, il entreprend de trouver quatre vertus cardinales qui sont assignées à un État parfaitement juste : la sagesse, le courage, la modération et la justice :

> Voici donc, repris-je, comment j'espère réussir à trouver ce qui est en question. Notre État, s'il est vrai du moins qu'il ait été correctement fondé, est, je pense, parfaitement bon. – Forcément, dit-il. – Dès lors, il est manifestement sage, courageux, tempérant et juste. – Manifestement ! (Platon, *République*, IV, 427 *e*).

Ainsi, Platon examine donc ces trois parties de l'État en rapport avec les quatre vertus cardinales selon la classification élaborée par lui-même. Pour espérer à une cité ou un État juste, Platon en présentant les différentes classes sociales qui doivent la constituer, nous fait comprendre que le tout une fois bien réalisé constitue une harmonie. Et suivant la hiérarchisation de la société, la *première classe*, est celle constituée des *magistrats* ou encore d'*élites*. C'est la classe des choisis, des gardiens de la cité. Leur rôle est de gouverner la cité. En effet, cette classe est constituée d'un petit nombre en terme numérique. C'est par là que Platon insinue qu'un petit nombre de gens doit gouverner sur le grand nombre afin de promouvoir la justice tant

voulue. Leur fonction est de conduire la cité par des lois régularisées. Pour illustration, Platon (*République*, IV, 428 *e*-429 *a*) affirme que :

> C'est donc en fonction du groupe le plus restreint, groupe qui est une partie d'elle-même, et en fonction du savoir particulier qui réside en lui et fait de lui la partie qui supervise et qui dirige, que la cité fondée en accord avec la nature serait sage dans sa totalité. Et c'est ce groupe qui apparemment constitue naturellement le groupe le plus restreint, parce que c'est à lui qu'il revient de participer à ce savoir particulier qui est le seul, parmi tous les autres savoirs, à mériter le nom de sagesse.

Notons que Platon accorde une grande importance à cette classe des magistrats qui a la fonction de conduire la cité en mettant en place des lois à respecter, et c'est par là qu'une harmonie sera garantie. Cette classe des magistrats a donc pour vertu propre : la sagesse. Ils sont sages et tout ce qu'ils font couvre de sagesse la cité. Ils sont les seuls détenteurs de cette sagesse. C'est pour cette raison que J. Annas (2006, p. 144) souligne en substance que *« les gens des autres classes peuvent certes faire des raisonnements, mais leur intelligence a pour limite leur intérêt personnel. Seuls les Gardiens peuvent raisonner de manière à faire apparaître les intérêts de tous, en dépassant l'intérêt personnel »*. De fait, les Gardiens ou les magistrats sont formés pour gouverner. Ils reçoivent une éducation dès le bas âge.

La *deuxième classe* est celle des *guerriers*. Elle a aussi une place très importante dans la cité. Elle remplit une tâche noble qui n'est sans doute pas la moindre. Platon parle d'une partie de la cité courageuse grâce au pouvoir résidant en elle et assurant la préservation à chaque instant du jugement. Le courage est une sorte de préservation, pas n'importe laquelle, mais celle du jugement. Il insiste énormément sur la formation de ceux qui constitueront cette partie de la cité. Comme nous l'avions dit, ce qui identifie ces guerriers, c'est le courage. Cela revient à dire que la vertu correspondante à cette classe des guerriers est le courage. En somme, cette classe a pour fonction d'assurer la défense de la cité et de combattre pour elle. Ils sont les défenseurs du territoire. Platon utilise son maître Socrate dans ce dialogue de la *République* (IV, 429 *b*-*c*) pour faire comprendre Glaucon que :

> Qui affirmerait, dis-je, qu'une cité est courageuse ou lâche, tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité que celle qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle ? – Il

> n'y a personne, dit-il, qui regarderait dans quelque autre direction. – Je ne pense donc pas, dis-je, que le fait que les autres membres de la cité soient lâches ou courageux serait décisif pour rendre la cité lâche ou courageuse. – Ce ne serait pas décisif. – Ainsi donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation, en toute circonstance, du jugement concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation.

Aussi les guerriers doivent-ils obéir aux ordres des magistrats et ne reculer devant aucun péril pour exécuter leurs ordres dans l'intérêt de la cité.

En *troisième position* ou en bas de l'échelle, nous avons la *classe des artisans* qui de son côté, a une tâche bien importante aussi à remplir dans la cité. Cette classe a pour fonction de promouvoir aux besoins économiques de la cité. Elle a pour vertu la tempérance. Mais Platon nous présente la tempérance comme une harmonie certaine. Elle s'étend sur l'État tout en entier, ce qui fait d'elle une vertu commune à toutes les classes de l'État. Dans cette optique, Platon (*République*, IV, 431e) écrit :

> Et, de plus, d'un autre point de vue, s'il existe une cité dans laquelle ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés ont la même opinion concernant ceux qui doivent diriger, alors c'est certainement dans cette cité-ci que cela se produira. N'est-ce pas ton avis ? – Si, dit-il, c'est tout à fait mon avis. – Alors, parmi les citoyens, chez lesquels diras-tu que réside l'activité de modération, lorsqu'ils se trouvent dans ces dispositions ? Chez ceux qui dirigent ou chez ceux qui sont dirigés ? – Chez les deux, assurément, dit-il. – Tu vois donc bien, dis-je, que nous avions correctement deviné tout à l'heure que la modération ressemble à une forme d'harmonie ?

Après avoir examiné les différentes classes qui composent l'État ou la cité, Platon entreprend par la suite à examiner les quatre vertus qui correspondent à chacune de ces classes sociales. En effet, les vertus cardinales de l'État sont : la sagesse, le courage, la modération et la justice. Ces vertus correspondent également aux différentes classes qui composent l'État.

La *sagesse* est la première vertu cardinale sur laquelle portera notre examen. L'observation faite par Platon de la cité montre bien que l'État dispose plusieurs genres de connaissance, mais au-delà de cette pléiade aucun d'entre eux ne rendra compte de l'intelligence ou la sagesse. Ainsi, selon la classification des vertus faite par Platon, la sagesse est la première vertu d'un État juste. Car, c'est la vertu propre aux Gardiens, la classe non seulement la moins nombreuse, mais encore celle qui doit gouverner la cité. De fait, la cité devra sa sagesse à la plus petite de ses parties. Et toute la question que l'on peut se poser ici est donc la suivante : pourquoi faut-il que ce soit uniquement les Gardiens qui aient un bon jugement et partant qui doivent gouverner ? Pour répondre à cette question, il sied de dire que deux arguments justifient bien cette posture platonicienne. Le premier argument porte sur la foi du programme éducatif que Platon évoque déjà, celui destiné à produire des gens intelligents et efficaces. Le second argument que Platon ajoute, ce qui détermine d'ailleurs son côté aristocratique, c'est sa vision selon laquelle seuls les Gardiens peuvent raisonner pour le compte de la cité considérée comme un tout, et non pour celui de l'un de ses groupes ou de l'une de ses parties :

> Dis-moi, repris-je, dans l'État que nous venons de fonder, existe-t-il une certaine connaissance chez certains des citoyens, qui, au lieu d'être de bon conseil sur telle ou telle des activités qui s'exercent dans l'État, l'est plutôt sur l'ensemble même de l'État, sur la façon dont, éventuellement, il aura le plus excellemment commerce, tant avec lui-même qu'avec les autres États ? – Elle existe assurément. – Quelle est-elle ? lui dis-je ; et chez quels citoyens existe-t-elle ? – C'est, répondit-il, la connaissance du « gardiennage », et elle existe chez ces chefs que tout à l'heure nous appelions parfaits gardiens. – Alors, comment, en raison de cette connaissance, qualifies-tu l'État ? – Je dis qu'il est de bon conseil, répondit-il, et réellement sage. (Platon, *République*, IV, 428 *c-d*.)

Ainsi, la gouvernance de la cité selon Platon est une fonction strictement réservée aux gardiens, ceci à cause de la sagesse dont ils sont pourvus laquelle est comprise également comme vertu première de la cité. Autrement dit, la sagesse qui est la vertu première d'un État doit nécessairement être mise en musique par une classe sociale appropriée et la plus restreinte, celle des gardiens qui est susceptible de l'incarner. C'est assurément pour cette raison que J. Annas (2006, p. 142) affirme que *« la cité est sage parce qu'elle est structurée de*

façon à ce que ce soient les gens sages qui gouvernent ; qu'elle ait cette structure est un fait qui se rapporte à elle, et pas simplement aux gens sages ». La sagesse telle qu'elle est perçue dans son acception platonicienne se donne à lire comme cette capacité pratique à faire des projets d'ensemble. C'est ce qui justifie que Platon souligne en substance d'une façon plutôt artificielle, comme le précise d'ailleurs Julia Annas, qu'on ne pourra pas prendre en compte, dans la définition de ce qui rend sage la cité, les autres genres de sagesse et de connaissance, qui n'ont que des fins limitées et définies. La sagesse (*sophia*) est donc, selon Platon, la connaissance spécialisée dans la garde. A partir de cette première vertu qui est la sagesse, Socrate montre que l'État ainsi fondé est sage par sa tête, c'est-à-dire les gouvernants font preuve de « prudence » dans leur fonction délibérative. Ainsi, la sagesse est la vertu propre aux gouvernants.

Le *courage* ou la *virilité* est la deuxième vertu de l'État. La cité est courageuse en vertu du courage de ses auxiliaires qui forment l'armée. Cela signifie que le comportement des autres citoyens n'entre pas tout à fait en ligne de compte. Tout se clarifie ici que c'est le rôle joué dans l'État par des gens courageux, et pas seulement leur présence, qui rend l'État courageux. On suppose également que les gardiens aussi sont courageux. Cela signifie donc que la virilité ou courage (*andreia*), distinctive des guerriers-auxiliaires (mais que possèdent aussi les gouvernants) est l'opinion correcte et conforme aux lois au sujet de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas :

> Et ensuite le courage, à la fois ce qu'il est lui-même et là où il réside dans la cité, ce courage en vertu duquel la cité doit être appelée courageuse, il n'est pas vraiment difficile de l'apercevoir. (…) Ainsi donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation, en toute circonstance, du jugement concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation. (Platon, *République*, IV, 429 *a-c*).

L'on retiendra en définitive que l'État est courageux par ses guerriers, c'est-à-dire par les auxiliaires qui constituent l'armée et aussi par ses gardiens bien que Platon ne dit pas expressément que les gardiens ne prendront pas part aux activités guerrières des auxiliaires.

La *modération* (*sophrosunê*) est le terme souvent rendu par la « tempérance ». A en croire Julia Annas, aucun des deux mots n'est satisfaisant, puisque la *sophrosunê* ne correspond exactement à aucune des vertus que nous reconnaissons. Selon Platon, l'être en qui la meilleure partie dirige la pire doit être appelé modéré et maitre de soi :

> – Eh bien maintenant, dis-je, jette un regard sur notre jeune cité, et tu trouveras en elle l'un de ceux-là. Tu diras qu'elle est appelée à juste titre ''plus forte qu'elle-même'', si toutefois ce dans quoi la meilleure partie dirige la moins bonne doit être appelé modéré et plus fort que lui-même. (*République*, IV, 431 *d*.)

Elle est la vertu qui s'étend des artisans aux gouvernants et aux auxiliaires, donc à la cité tout entière. Autrement dit, la modération implique une mise en relation des trois classes dans leur ensemble, c'est-à-dire elle établit l'accord unanime des trois classes. C'est pour cette raison qu'elle peut être comparée à l'harmonie et à la concorde. Et sur cette vertu, Platon (*République*, IV, 432 *a*) écrit :

> Parce qu'elle n'est pas comme le courage et la sagesse, qui résident chacune dans une partie particulière, procurant l'une la sagesse à la cité, l'autre le courage. La modération n'agit pas de cette manière, elle s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière, faisant chanter le même chant au diapason, à ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts, et aussi à ceux qui se tiennent au milieu, que tu veuilles les considérer du point de vue de leur sagesse ou du point de vue de leur force, ou encore de leur nombre, de leurs richesses ou de quoi que ce soit de ce genre. De sorte que nous affirmerions tout à fait à bon droit que cette concorde est la modération, un accord naturel de l'élément meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier.

En somme, la modération est une vertu qui intéresse à la fois les gouvernants et les gouvernés, chacun selon les exigences appropriées à sa nature. Pour les gouvernants, la modération est la vertu qui leur assure qu'ils sont meilleurs pour s'acquitter de cette noble tâche, celle de bien gouverner et en conséquence elle requiert qu'ils imposent leurs propres désirs. En revanche, chez les gouvernés la modération requiert qu'ils acceptent que ces désirs des gouvernants leur soient imposés. Donc pour dire vrai, la modération se rencontre à la fois chez les gouvernants et chez les gouvernés.

La *justice* est la dernière vertu que Platon examine après la sagesse, le courage et la modération. La justice est donnée de surcroît, puisqu'elle s'instaure dès lors que l'on assigne à chacun sa fonction dans la cité. Avec la justice, c'est le principe de spécialisation que l'on retrouve ici. Selon Platon (*République*, IV, 433 *a-b*), la justice c'est en effet « s'occuper de ses propres affaires » :

> – Écoute donc plutôt, dis-je, si j'arrive, moi, à en dire quelque chose. Ce que nous avons établi dès le point de départ, alors que nous fondions la cité en posant ce qu'il faut y faire de part en part, cela ou à tout le moins une certaine forme de « cette règle », voilà ce qu'est à mon avis la justice. Nous avons posé en effet, et nous en avons parlé souvent si tu t'en souviens, que chacun devait exercer une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité, celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué. – C'est bien ce que nous disons. – Et nous avons dit, de plus, que la justice consiste à s'occuper de ses tâches propres et à ne pas se disperser dans des tâches diverses, et cela, nous l'avons souvent entendu dire de plusieurs autres et nous-mêmes l'avons affirmé à plusieurs reprises. – Nous l'avons affirmé, en effet. – Eh bien, dis-je, mon ami, cela même, ce fait de s'occuper de ses tâches propres, pour peu que cela en vienne à se produire selon une modalité particulière, c'est cela la justice.

Cette définition formulée par Platon suscite à la fois beaucoup de critiques, d'interrogations et d'interprétations de la part de ses commentateurs et interprètes. J. Annas dans cette perspective ne déroge pas à la règle. Sa critique semble être la plus virulente. Car elle estime que cette définition de la justice telle qu'elle est formulée par Platon paraît étrange. Donc la première critique que J. Annas formule sur cette définition platonicienne de la justice porte sur son caractère étranger. Dans sa seconde critique, elle souligne que la justice telle qu'elle est définie par Platon paraît comme une vertu concurrentielle des trois autres vertus qui rentrent en jeu dans la justesse de la cité. Par-delà de cette critique, la question qu'elle se pose par la suite sur cette définition de la justice formulée par Platon est la suivante : Mais pourquoi le fait de s'occuper de ses propres affaires devrait-il avoir quelque rapport que ce soit avec la justice ? Selon l'interprétation donnée par J. Annas, cette idée n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'on pourrait normalement attendre d'une description de la justice. Car d'ordinaire la justice concerne la relation de chacun avec les autres, c'est-à-dire la justice ouvre la voie à l'altérité. Or, l'idée qui est

en jeu ici est celle que, si la cité est juste, ce n'est pas à cause de ses rapports avec les autres cités, mais plutôt à cause de la relation des trois parties qui la composent. De plus, la justice intervient sans que soient mentionnées les autres notions qui lui sont d'ordinaire associées comme l'égalité, le fait de donner ou de recevoir ce qui est dû, de réfréner en soi la *pleonexia*, c'est-à-dire le fait de s'emparer de ce qui appartient à autrui. Tout ceci amène Julia Annas à dire que Platon a isolé la justice de son cadre familier pour l'introduire dans un nouveau contexte qui lui est propre. De là, surgissent davantage deux interrogations non moins négligeables : pourquoi Platon entend-t-il affirmer que ce quatrième état désirable pour toute cité devrait être appelé du nom de « justice » ? Pourquoi un argument portant sur le fait d'avoir ce qui nous appartient en propre prouverait-il quoi que ce soit quant au fait de nous occuper de nos propres affaires ?

À cette première interrogation, J. Annas en commentant évidemment cette conception platonicienne de la justice fait remarquer que les juges auront pour seul souci que tous les membres de l'État *aient* ce qui est leur, et *n'aient* pas ce qui est à un autre – en réalité, que tous aient bien « ce qui est à eux ». Et tous de s'accorder à considérer cela comme juste. Et donc, cette façon-là, on tomberait d'accord que posséder ce qui vous appartient en propre et qui est à vous, et s'en occuper, c'est cela la justice.

Quant à la seconde interrogation, elle mentionne que les juges pourraient légitimement s'assurer que chacun a ce qui lui appartient en propre dans une cité dont les classes ne seraient pas divisées comme dans celle de Platon, et dans laquelle, en conséquence, les gens ne « s'occuperaient pas de leurs propres affaires » au sens platonicien.

Au bout du compte, J. Annas souligne que Platon ne nous a encore présenté aucun argument qui montre que ces deux notions – *« avoir ce qui nous appartient en propre »* et *« s'occuper de ses propres affaires »* – puissent même se rapporter à des cas identiques, et encore moins être équivalentes. Toutefois, Annas précise que c'est seulement à la fin de la *République* qu'on arrive à percevoir de toute évidence pourquoi Platon considère que les deux notions sont liées. Au demeurant, Platon cherche en effet à établir que si chaque membre de son État a ce qui lui appartient en propre (autrement dit, si la position sociale, la richesse et l'honneur sont répartis avec équité et sécurité), c'est pour la simple raison que chacun s'occupe de ses propres affaires (en d'autres termes, que le fondement de sa société est tel qu'il reflète les différences naturelles dans l'attribution des dons). Mais Platon ne

peut encore recourir à aucun de ses arguments, puisqu'il prétend ne faire intervenir ici que ce dont l'énonciation nous paraît déjà évidente. Cependant, en donnant une telle définition de la justice, quelles tâches Platon vise-t-il à accomplir ? Selon Julia Annas, Platon doit accomplir deux tâches. La première est de présenter une conception de la justice qui ne soit pas décalquée de l'usage habituel, et qui puisse servir à expliquer des faits importants concernant la justice. C'est ce qu'il fait au moyen de la formule selon laquelle chacun doit *« s'occuper de ses propres affaires »*. La seconde consiste à montrer qu'en dépit de cette présentation peu familière, c'est malgré tout du concept de justice qu'il traite, et que nous n'avons pas changé de sujet. Le fait que Platon tente de nous montrer que « *s'occuper de ses propres affaires* » correspond à ce que nous considérions comme *« avoir ce qui nous appartient en propre* », nous montre qu'il veut mener à bien l'une et l'autre de ces deux tâches.

En outre, la justice chez Platon intéresse non seulement la cité ou l'État, mais aussi l'individu. Après avoir envisagé la justice dans la cité, Platon (***République***, IV, 434 *d*) revient donc à examiner la justice dans l'individu :

> Mon opinion n'est pas différente, dit-il, la justice est cela et rien d'autre. – Cependant, n'en faisons pas tout de suite, repris-je, l'objet d'une affirmation aussi absolue, mais si on reconnaît que cette forme pénètre chacun des hommes pris individuellement et que là aussi on trouve la justice, alors nous nous accorderons pour l'affirmer. Que pourrions-nous demander de plus ? Mais si tel n'est pas le cas, alors nous examinerons autre chose. Pour l'instant donc, nous allons achever l'examen en fonction duquel nous avons pensé qu'il serait plus facile, ayant entrepris dans un premier temps de contempler la justice dans quelque ensemble plus vaste qui la contient, de saisir ensuite ce qu'elle est dans un seul individu.

C'est dire qu'à une cité juste correspondent des hommes justes. L'individu en effet, ne se distinguera pas de la cité. Autrement dit, l'homme juste ne différera pas de la cité juste. Au contraire celle-ci lui sera semblable. L'individu ne reflétera que les vertus parfaites que possède sa cité car en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et caractères que ceux de la cité. Pour cette raison, Platon suppose qu'il y a en chacun les mêmes espèces et les mêmes caractères que dans la cité : *« Ne devons-nous pas, dis-je, reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces et ces habitus qui se trouvent dans la cité*

existent aussi en chacun de nous ? (*République*, IV, 435 *e*). Par une sorte de parallélisme existant entre la vie de la cité et celle de l'individu, Platon distingue dans l'âme trois éléments ou parties. On peut donc parler de ce fait des trois formes de l'âme : raisonnante, ardente, désirante, comme le confirme l'analyse de quelques exemples. Autrement dit, il y a trois parties de l'âme qui correspondent aux trois classes dans l'État. C'est pour cette raison que Socrate (*République*, IV, 444 *a*) fait remarquer qu' *« admettons, dis-je. Pour l'homme juste comme pour la cité juste, et aussi pour la justice, c'est-à-dire la justice qui se trouve en chacun d'eux, si nous affirmions que nous les avons découverts, il semble bien, je pense, que nous ne mentirions pas »*. Ces trois parties sont : la raison, l'ardeur et le désir qu'il nous faut analyser de façon exhaustive.

La *raison*, c'est la partie en vertu de laquelle nous sommes capables d'apprendre et de raisonner. On l'appelle généralement l' « élément raisonnable » (*to logistikon*), bien qu'elle reçoive encore dans le même dialogue (*République*, IX, 581 *b*) le nom d' « ami-de-la-compréhension » et d' « ami-de-la-sagesse » *(to philosophon, to philomathes)* :

> Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs. (Platon, *République*, IV, 439 *d*).

La raison a deux fonctions principales. La première consiste à chercher la vérité et d'accroitre notre connaissance ; c'est la seule partie de l'âme qui en soit capable – c'est donc la partie qui en nous désire étendre notre connaissance des vérités et tire du plaisir de cette activité :

> Mais l'espèce par laquelle nous apprenons, il est évident pour chacun qu'elle est toujours tout entière orientée vers la connaissance de la vérité, où qu'elle soit, et que, parmi les espèces de l'âme, elle est celle qui se soucie le moins des richesses et de la réputation. (Platon, *République*, IX, 581 *b*).

Elle veut mettre à jour toute la vérité, aussi bien dans le domaine pratique que théorique. La deuxième fonction de la raison est de gouverner l'âme :

> Il faut alors nous souvenir que pour chacun de nous également, c'est dans la mesure où chacun des « principes » qui nous constituent remplit ses fonctions que chacun de nous sera juste et qu'il se consacrera à ce qui est sa tâche propre. – Oui, dit-il, il faut s'en souvenir. – Donc, c'est au principe rationnel qu'il revient de commander, puisqu'il est sage et qu'il possède la capacité de penser avec prévoyance pour la cité tout entière, alors qu'il revient au principe de l'ardeur du cœur de se soumettre au principe rationnel et de faire alliance avec lui pour combattre à ses côtés ? – Tout à fait. (Platon, *République*, IV, 441 *e*).

Cette deuxième fonction correspond aux gardiens, qui doivent gouverner les deux classes. J. Annas en commentant Platon montre qu'il y a deux raisons pour lesquelles il lui appartient de gouverner l'âme. La première raison est qu'elle est la seule partie qui se soucie des intérêts de l'âme tout entière et pas seulement d'elle-même, alors que les deux autres parties ne se préoccupent que d'elles-mêmes et jamais du tout dont elles sont les parties. La seconde raison du gouvernement de la raison sur l'âme tout entière est qu'il vaut mieux pour l'individu mener une vie structurée par une dévotion aux fins de la raison et à la recherche de la vérité, plutôt qu'une vie structurée par une dévotion aux fins des autres parties.

L'*ardeur* est la deuxième partie de l'âme. En effet, suivant J. Annas, l' « ardeur » est la traduction traditionnelle de ***to thumoeides***, nom que Platon dans la *République* (IV, 441 *a*) donne à cette partie de l'âme :

> Est-il alors si différent de ce principe, ou en constitue-t-il une certaine espèce particulière, de telle sorte qu'il n'existerait pas trois espèces à l'intérieur de l'âme, mais deux, l'espèce rationnelle et l'espèce désirante ? Ou bien que de la même manière que coexistent dans la cité qui les contient trois groupes, dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération, de même il existerait dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale, dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation ?

Toujours dans le même dialogue, l'ardeur est également appelée « amie-de-la-victoire » et « ami-des-honneurs » (*to philonikon, to philotimon*). Sur ce, laissons Platon lui-même (*République*, IX, 581 *a-b*) s'exprimer :

> Mais dis-moi, l'élément d'ardeur, n'affirmons-nous pas qu'il tend toujours tout entier vers le pouvoir, la victoire et la renommée ? – Si, certainement. – Si donc nous déclarions qu'il est ''ami de la victoire'' et ''ami de l'honneur'', serait-ce approprié ? – Ce serait approprié.

Partant donc de ces différentes dénominations qui rendent compte ce concept d'ardeur, nous remarquons qu'il est tout de même difficile d'en donner une définition qui fasse ressortir réellement son caractère de source de motivation unique. D'ailleurs, J. Annas dans cette perspective souligne que de nombreux commentateurs de Platon ont désespéré d'y parvenir, et ont déclaré que l'ardeur n'a pas d'unité réelle. Cependant, suivant l'analyse propre que livre J. Annas sur la conception platonicienne de cette deuxième partie de l'âme, il ressort que Platon évoque ici deux genres de choses tout à fait différentes. D'une part, une tendance à l'agression et à la violence. C'est pour cette raison que Platon souligne que l'ardeur se rencontre à la fois chez les enfants et les animaux. D'autre part, l'ardeur chez Platon se présente comme la partie qui se délecte de la victoire et des honneurs, et donc pas seulement de l'arrivisme, mais aussi de l'obtention de ce dont on peut être fier, de ce qui est sanctionné par la perception qu'on a du juste. Platon lui-même parle de l'ardeur dans le livre IV de la *République* (IV, 439*e*-440*a*) en convoquant l'anecdote de Léontios :

> Un jour, donc, que Léontios, fils d'Agléon, remontait du Pirée vers la ville en longeant par-derrière le Mur du Nord, il s'aperçut que des cadavres étaient, auprès du bourreau, étendus par terre ; en même temps au contraire il était fâché et il se détournait lui-même d'en avoir envie ; jusque-là il luttait, il s'encapuchonnait la tête ; vaincu cependant par son désir, écarquillant les yeux, courant vers les cadavres : « Voici, s'écria-t-il, ce que vous avez à regarder, maudits ! emplissez-vous de ce beau spectacle !

Partant donc de cette anecdote de Léontios, J. Annas, dans le commentaire qu'elle formule sur cette deuxième partie de l'âme, fait remarquer qu'il nous est difficile de déceler ici l'unité du propos de Platon, parce qu'il fait allusion à l'ardeur en la comprenant à la fois

comme la force des impulsions et de l'énergies initiales, et comme la soumission à la raison qui résulte de la formation du caractère reçue par les Gardiens et les Auxiliaires. Donc selon J. Annas, l'ardeur telle qu'elle fonctionne dans la philosophie platonicienne est l'analogue des Auxiliaires dans l'Etat : leur caractère a été formé de manière à ce qu'ils rejettent les fins qui vont à l'encontre de leurs idéaux, mais il leur manque une compréhension raisonnée de leur façon de vivre et de son fondement.

Le *désir* est la troisième partie de l'âme. Il est encore appelé « partie désirante » ou *to epithumetikon*. D'ailleurs Platon lui-même sur ce point fait remarquer que :

> Puisqu'il existe trois espèces de l'âme, il me semble qu'il y aura aussi trois espèces de plaisirs, propres à chacune d'elles. Il en sera de même pour les désirs et pour les principes de commandement. (…) La première espèce, avons-nous affirmé, est celle par laquelle l'homme apprend, la deuxième, celle par laquelle il a de l'ardeur. Quant à la troisième, en raison de son caractère polymorphe, nous n'avons pas pu la désigner d'un nom unique, qui lui soit propre, mais nous lui avons donné le nom de ce qu'il y a en elle de plus important et de plus fort : nous l'avons en effet appelée ''espèce désirante'', à cause de la force des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs d'Aphrodite et à tout ce qui leur est associé. Nous l'avons aussi appelée ''amie de l'argent'', parce que c'est principalement avec l'argent que les désirs de ce genre trouvent à se satisfaire. (*République*, IX, 580 *d-e*).

J. Annas dans son commentaire sur cette troisième partie de l'âme souligne que lorsque Platon désigne cette partie comme la partie qui désire de manière spécifique, ce n'est pas au mode du désir qu'il s'intéresse, mais plutôt au fait que le désir soit spécifiquement limité à ses objets, et ne fasse pas nécessairement intervenir des considérations ultérieures. Aussi souligne-t-elle que le désir est jugé multiple et souvent chaotique, parce qu'il peut se fixer sur des objets d'à peu près n'importe quel genre, car il n'y a rien pour unifier tous les exemples du désir, si ce n'est le fait qu'à chaque fois une chose particulière est recherchée. Mais comment se réalise la justice au sein de ces trois différentes parties de l'âme ? Comme réponse à une telle question, il sied de signifier que la justice règne dans l'âme lorsque chacune de ses parties remplit sa tâche. De telle manière que la partie rationnelle

faisant usage de la partie irascible surveille et commande la partie désirante. Ainsi, dans cette optique platonicienne, l'âme est juste lorsque chacune s'occupe de ses fonctions propres. C'est autant dire qu'on parlera de justice dans l'individu, si en lui la raison gouverne et prend des décisions dans l'intérêt de l'âme tout entière. Il sera courageux, si l'irascibilité s'allie à la raison et tempérant, si toutes les parties de son âme reconnaissent qu'elles doivent soumettre leurs satisfactions particulières à la raison. La justice est pour l'âme humaine le principe de son harmonie intérieure. La justice dans l'âme requiert que les parties de l'âme accomplissent leurs actions propres, sans empiéter et usurper celles des autres. C'est assurément dans cette perspective que Abel Jeannière (1990, pp. 258-259) en commentant cette vertu telle qu'elle fonctionne dans le dispositif philosophique platonicien affirme que :

> La vertu de justice se présente comme la synthèse des trois vertus qui correspondent aux trois fonctions de l'âme : la sagesse, vertu de la raison, le courage, vertu du **thumos** et la tempérance, vertu du désir. La justice est une combinaison harmonieuse de ces trois vertus en même temps qu'une organisation hiérarchique car la raison doit toujours dominer. Harmonie et verticalité dans une synthèse différente pour chaque homme ; nous sommes loin de la termitière.

Mais si Platon affirme clairement que la justice est la synthèse hiérarchique des trois vertus, il n'explique guère comment s'opère cette synthèse. Sur ce point, comme sur d'autres, Platon semble jouer à cache-cache avec le lecteur. Au vrai, comme le Socrate des premiers dialogues, il désigne une essence : la justice est un mixte de rapports complexes ; mais l'essence qu'il désigne est quelque chose qu'il n'arrive ni à saisir ni à définir. Ce n'est que dans *Les Lois* qu'il y apportera les précisions nécessaires. En outre, l'examen de cette idée de justice telle qu'elle fonctionne dans le dispositif philosophique platonicien dévoile qu'il y a un rapport analogique entre la justice dans la cité et la justice dans l'individu. Nous prendrons donc appui sur ce texte du livre IV de la *République* (441 *c-d*) qui stipule que :

> Voilà donc, repris-je, que non sans peine, nous avons nagé jusqu'au but ! Bref, nous sommes en droit de convenir que ces mêmes catégories qui sont dans l'État existent, identiques, à l'intérieur de l'âme de chaque individu, et en nombre égal. –

> C'est cela. – Ainsi donc, c'est bien désormais une nécessité : l'État était sage, de même aussi le simple particulier, ce par quoi le premier était sage étant aussi ce qui fait la sagesse du second ? – Sans conteste ! – Et ce qui précisément fait courageux le simple particulier, et d'une certaine façon, c'est par cela aussi que l'État est courageux, et de la même façon ? pour tout le reste, par rapport à l'excellence, ne se comportent-ils pas identiquement l'un et l'autre ? – C'est une nécessité. – Et dès lors, Glaucon, nous dirons, je pense, qu'un homme est juste de la même manière qu'est précisément juste l'État, lui aussi.

Si dans le livre IV de la *République* Platon montre avec insistance comment la justice dans l'État peut nous éclairer sur la justice dans l'individu, il est dès lors incontestable que la relation de ressemblance entre la justice dans l'État et la justice dans l'individu s'avère donc effective. Au demeurant, Socrate après avoir entrepris une étude minutieuse de la personne, observe que celle-ci a trois parties et quatre vertus qui correspondent de fond en comble à celles de l'État. Ce parallèle établit par Platon relève d'une très grande ingéniosité, c'est d'ailleurs à partir de là que le mérite de Platon se fait remarquer davantage tel que J. Annas (2006, p. 142-143) le souligne si bien :

> Il est important pour le parallèle extensif dressé par Platon entre la cité et l'individu que les vertus de la cité ne soient pas réductibles aux vertus des gens qui l'habitent, bien qu'elles fassent intervenir ces dernières, mais appartiennent de plein droit à la cité à cause de sa structure d'ensemble. En effet, la personne possède elle aussi ses vertus à cause de l'état et de la relation entre ses parties, mais la vertu appartient à proprement parler à la personne considérée comme un tout organisé, et non aux parties elles-mêmes. Certains ont pensé que ce parallèle engageait Platon à soutenir une « théorie organique de l'État », selon laquelle l'État serait une entité organique qui dépasserait et surpasserait tous ceux qui le peuplent. Nous verrons par la suite que Platon ne considère pas qu'il s'agisse là d'une question essentielle en matière de théorie politique. Mais il est convaincu de l'idée purement logique selon laquelle la cité est une entité qui possède ses vertus de plein droit, sans que celles-ci soient réductibles à l'existence de citoyens vertueux en son sein.

Mais comment s'opère l'analogie entre la justice dans la cité et la justice dans l'individu ? Suivant Platon, la justice dans cité repose sur la division des classes sociales selon leurs qualités respectives. On notera que les dirigeants sont chargés de faire appliquer les lois de la

cité. Les soldats, chargés de la défense de la cité. Et les artisans ou producteurs, chargés de fabriquer les biens matériels et nutritifs nécessaires à la survie de la cité. Telle en est donc la composition. Le fait que chacun des trois ordres qui la composent remplisse sa fonction propre que l'État peut se considérer comme étant juste. Cette ressemblance se voit être pareille au même niveau de l'individu. En effet, l'individu de son côté parlera de justice une fois qu'il y aura harmonie et ordre dans la tripartition de son âme : la raison ou partie rationnelle, le courage ou partie irascible et le désir ou partie désirante. Ces trois parties de l'âme doivent être ordonnées de telle sorte que la partie irascible maîtrise la partie désirante et qu'elle à son tour se laisse conduire par la raison ou partie rationnelle. L'âme juste est ainsi celle qui fait valoir son caractère tempérant et modéré au lieu de se laisser déborder par ses désirs. D'où nous cernons bien l'analogie qu'il y a entre la justice dans la cité et dans l'individu, laquelle repose, somme toute, sur une tripartition opérant à la fois dans les différentes parties de l'âme de l'individu et dans les différentes classes de la cité. C'est pour dire que Platon s'est inspiré des trois parties de l'âme pour diviser la cité en trois classes. En effet, l'analogie que l'on peut appréhender ou cerner entre ces deux types de justice se présente de façon suivante : la raison correspond donc aux dirigeants de la cité, le courage aux auxiliaires ou gardiens de la cité et le désir aux producteurs ou artisans. Par conséquent, la justice ne peut régner dans l'État ou dans la cité que si les dirigeants, les philosophes-rois commandent aux auxiliaires (soldats) et aux artisans. Ce dispositif est analogue au niveau de l'individu, dès lors au niveau de cette sphère elle n'y règnera que si la raison commande au courage et au désir. En bref, nous pouvons récapituler que l'État ainsi fondé sera : sage de par sa tête, dès lors que ce sont les gouvernants qui feront preuve de prudence dans leur fonction délibérative ; courageux par ses guerriers ou auxiliaires qui assurent sa défense ; modéré (maître de soi) par l'accord qui règne entre les classes, c'est-à-dire que le meilleur commande au pire. Ainsi, l'État ou la cité se dit juste parce que chacun y accomplit sa fonction propre : dirigeants, guerriers ou soldats et laboureurs ou artisans. Cette justice dans l'État apparaît donc comme une maquette, en ce sens qu'elle éclaire la justice au niveau de l'individu. La justice au niveau de l'individu n'est que le parfait reflet de celle qui se présente dans la cité. De fait, la justice dans l'individu se devra d'être analogue à celle de l'État. D'où, de même qu'il y a trois classes au niveau de la cité lesquelles

correspondent aux vertus cardinales, de même qu'il y a trois parties de l'âme : la raison, le courage ou l'ardeur et le désir. C'est dire que la justice, à la fois au niveau de la cité et au niveau de l'individu s'entend comme cet ordre et cette harmonie qui règnent dans la cité et qui par conséquent se calquent au niveau de l'individu. Telle est donc l'analogie qui ressort de la *République* de Platon. Au demeurant, J. Annas dans le quatrième chapitre de son *Introduction à la* République *de Platon* portant sur les parties et vertus de l'État et de l'âme, lequel touche effectivement cette question d'analogie, mentionne dans cette perspective qu'une fois les parties de l'âme ont été distinguées, les vertus interviennent d'une manière analogue à celle des vertus dans l'État. Un individu est sage si la raison gouverne en lui, et prend des décisions dans l'intérêt de l'âme dans sa totalité. Il est courageux lorsque l'ardeur est devenue l'alliée de la raison, à la suite d'une éducation qui lui assure non seulement la possibilité de reconnaître ce qui est juste, mais aussi la capacité de s'y tenir, et de se sentir motivé à l'action en accord avec cette reconnaissance. Enfin, l'individu est tempérant si toutes les parties de l'âme reconnaissent que les satisfactions particulières doivent être subordonnées aux projets d'ensemble établis par la raison et si la partie désirante de l'âme se soumet conformément à cette reconnaissance. Dès lors, les analogies avec les vertus de la cité sont claires. Tout comme la cité, la personne est juste parce que chacune de ses parties fonctionne convenablement et *« s'occupe de ses propres affaires »*. Une fois de plus, il ne faut pas entendre cette expression de façon trop négative : la justice n'exige de chaque partie rien de plus que ce qui est requis par les trois autres vertus : mais elle est la vertu de la personne considérée comme un tout, celle des trois autres vertus dans leur ensemble, dans la mesure où celles-ci sont les vertus d'une unité qui fonctionne bien. Une personne sera donc juste si chacune de ses parties agit vertueusement, et comme elle le doit ; en d'autres termes, si la raison gouverne, si l'ardeur renforce la raison par une motivation adéquate, et si le désir, au lieu de poursuivre ses fins particulières, se soumet au contrôle des deux autres parties. La justice dans l'individu est l'épanouissement approprié et harmonieux de tous les aspects de la personne. Pour cette raison, la justice, telle qu'elle est définie par Platon dans le livre IV, a été qualifiée d'« harmonie psychique » ; c'est là une définition convenable, bien qu'à strictement parler la justice soit l'état qui assure l'harmonie psychique et ne s'identifie pas à cette dernière. Tout en décrivant la personne juste comme unifiée et harmonieuse, Platon fait

la comparaison avec la santé : il souhaite que nous pensions la justice comme un état dans lequel la personne est pleinement épanouie (ou, selon nos propres termes, totalement réalisée), au sens où chacun des aspects n'est réprimé, ni ne se voit dénier son expression propre. La description platonicienne de la justice ressemble donc beaucoup aux conceptions modernes de la « santé mentale », qui affirment de la même façon qu'un individu est en mauvais état si d'importants aspects de sa personnalité sont frustrés, et que la vie bonne est celle dans laquelle une telle situation ne se produit pas. C'est dire que la cité est un grand individu. Il est vrai qu'au départ, c'est une simple comparaison que Socrate entreprend. La justice dans l'individu doit être identique à la justice dans la cité. Cette comparaison, souligne J.-F. Pradeau, était déjà annoncée au livre I, en 351*a*-352*a* et elle doit être distinguée du passage du *Politique* qui lui fait précisément écho (277*d*-278 *c*). En effet, dans *Platon et la cité*, il montre bien le processus de la comparaison sur l'analogie entre la justice dans la cité et la justice dans l'individu :

> Socrate, qui cherche à définir la justice pour savoir ce qu'un homme juste, compare la justice dans l'individu à la justice dans la cité. Il s'agit bien d'une comparaison, non d'une analogie, car l'individu et la cité sont deux supports identiques, qui ne diffèrent que par la taille et sur lesquels sont inscrites les mêmes lettres, celles du terme « justice ». C'est donc simplement une comparaison entre le grand et le petit, et la différence entre l'âme et la cité n'est, au regard de la justice, qu'une différence **quantitative** dans un ordre strictement anthropologique (et anthropomorphique : la cité **est** un grand individu). Ainsi, ce qui est vrai pour l'âme en matière de bien, de justice et de vérité, devra l'être pour la cité qui rassemble les âmes dans une même communauté[1] (J.-F. Pradeau, 2010, p. 61-62).

En somme, il y a chez Platon un rapport analogique entre la justice dans l'individu et la justice dans la cité. Cette analogie entre la justice dans l'individu et la justice dans la cité s'énonce chez Platon comme étant le premier niveau de l'analogie. Mais cette analogie sera absente dans les *Lois*. C'est pour cette raison qu'il nous faut saisir également comment fonctionne la dikaiosunê platonicienne dans le dialogue des *Lois*.

[1]Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, PUF, 2010, pp. 61-62.

3. La dikaiosunê dans *Les Lois* de Platon

La réflexion sur la justice qui est à l'œuvre dans le dialogue de la *République* se poursuit dans l'autre dialogue politique de Platon, *Les Lois*. Les agronomes, les astynomes et les vieillards ne sont pas les seuls qui sont pourvus de la fonction de juger dans cette cité platonicienne des *Lois*. À côté de ces derniers, s'ajoute une autre catégorie de juges : les médecins. En effet, pour les actions en rédhibition d'esclaves malades, Platon préconise de recourir à l'arbitrage de trois médecins choisis de commun accord par les parties :

> Si quelqu'un a vendu un esclave atteint de la phtisie, de la pierre, d'une maladie de la vessie ou de ce qu'on appelle le mal sacré, ou encore de quelque autre maladie qui échappe aux yeux de la plupart des gens mais qui, touchant le corps ou la pensée, est grave et difficile à guérir, l'acheteur ne pourra obtenir le retour s'il est médecin et gymnaste ; il ne l'obtiendra pas non plus si le vendeur l'a prévenu et lui a dit la vérité. Mais si pareille vente a été faite à un simple particulier par un homme du métier, l'acheteur aura le droit de retourner l'esclave pendant une période de six mois, à moins qu'il ne s'agisse du mal sacré, maladie pour laquelle le retour est possible durant une période d'une année entière. Que l'affaire soit débattue devant trois médecins qui auront été choisis par entente entre les deux parties. (*Lois*, XI, 916 *a-b*).

Nous ne pouvons pas passer sous silence cet extrait de texte des *Lois* de Platon où ce dernier parle comme d'un acte naturel le fait de vendre et d'acheter un être humain. La question que nous pouvons nous poser *hic et nunc* est la suivante : comment Platon qui fait de la justice une vertu par excellence de sa cité idéale peut-il s'arroger le toupet d'encourager la vente et l'achat d'êtres humains, c'est-à-dire le commerce d'esclaves, une pratique qui va aux antipodes mêmes de la justice ? Ce passage ne nous amène-t-il pas à saisir ici la permanence de la tradition grecque sur l'idée de justice platonicienne, précisément sur la dikaiosunê platonicienne des *Lois* ?

À l'évidence, l'esclavage est l'une des institutions de la constitution des *Lois* de Platon. Cette institution de l'esclavage installe sans discontinuité le disciple de Socrate dans la tradition grecque en général et athénienne en particulier. Car l'esclavage fait partie intégrante des institutions grecques. Il fut institué dans ce biotope dès

l'aurore même de l'histoire de la Grèce antique. Le texte de D. Mulliez contenu dans le *Dictionnaire de l'Antiquité* fait remonter l'origine de l'esclavage dans la Grèce antique avec l'apparition des premières formes d'écriture. En effet, l'esclavage tel qu'il est articulé dans le monde hellénique n'est que l'une des formes de dépendance connue dans l'Antiquité grecque. On y distingue dans cette perspective l'esclavage individuel de la servitude de type communautaire. Cette première forme de dépendance dite esclavage individuel est encore appelée esclavage-marchandise. *Grosso modo,* l'esclave individuel est une marchandise qui se vend. Dépourvu de toute capacité juridique, l'esclave individuel n'a aucun droit et tout le destin de sa vie est suspendu au bon vouloir du propriétaire, c'est-à-dire de son maître. Du coup, il n'est pas citoyen. Un tel statut social l'exposait à une exploitation sans précédent par son propriétaire. Sur ce point, D. Mulliez (2009, p. 840) écrit :

> L'exploitation de l'esclave peut prendre plusieurs formes. Le cas le plus répandu est celui du particulier possédant un ou plusieurs esclaves, qu'il fait travailler pour son compte à des tâches variées. Certains propriétaires louent à d'autres la force de travail ou le talent de leurs esclaves : tel est le cas des joueuses d'aulos ou de cithares, ou encore des danseuses qui agrémentent les banquets. De ce système, l'exemple extrême est celui que fournissent Nicias ou Mnason, capables de louer mille esclaves pour l'exploitation minière, ou Hipponikos et Philomédès qui en louent respectivement six cents et trois cents. (…) Eschine signale le cas d'un corroyeur qui fait travailler douze esclaves dans sa boutique et celui d'un cordonnier qui en compte treize. De son père, Démosthène a reçu en héritage une fabrique de couteaux qui emploie une trentaine de personnes et une fabrique de lits qui emploie vingt.

Ainsi, de façon formelle, l'esclave individuel n'est pas appelé à participer à la défense de la cité parce qu'il s'agit là d'un privilège exclusivement réservé aux citoyens, c'est-à-dire lié à la citoyenneté, mais aussi parce que, face à un esclave armé, le maître qui est son propriétaire perd de fond en comble l'instrument de sa supériorité. Cette distinction majeure a permis à Y. Garlan qui s'est intéressé également à la question dans ses deux principaux ouvrages notamment *L'esclavage dans le monde grec. Recueil de textes grecs et latins*, Paris, Les Belles Lettres, 1984 et *Les esclaves en Grèce ancienne,*

Paris, La Découverte, 2e édition, 1995, de forger à partir de cette servitude de type communautaire les concepts de *« servitude intracommunautaire »* et de *« servitude intercommunautaire »*. En effet, D. Mulliez parle de *« servitude intracommunautaire »* lorsque l'assujetti appartient à la même communauté que son exploiteur et, de *« servitude intercommunautaire »* lorsque l'esclave appartient à une communauté différente. Et dans cette optique, le dépendant n'est pas l'objet de propriété individuelle et son éventuel affranchissement relève de l'État. Ainsi plusieurs pratiques de cette deuxième forme de servitude ont été attestées dans la Grèce antique, c'est le cas par exemple de la cryptie à Sparte qui maintenait le groupe dans la soumission et la sujétion. En Messénie principalement, la servitude communautaire que subissaient les hilotes par les hoplites a fait d'elle le foyer de plusieurs révoltes d'hilotes. Partout, dans les cités grecques, souligne D. Mulliez (2009, p. 840-841), le statut social était le seul critère qui définissait les hommes :

> Au sein des cités grecques, les hommes se définissent donc moins par leur activité que par leur statut : tel citoyen misérable et qui ne dispose pas même d'une domesticité a un sort moins enviable qu'un esclave vivant dans une riche demeure ou exerçant une activité recherchée, mais il est libre, tandis que l'esclave, parce qu'il exerce un travail sous la contrainte, subit la force suprême de l'aliénation. Les lois reflètent cette dichotomie, qui prévoient des peines différentes selon que l'on est libre ou esclave : à celui-ci les châtiments corporels, à celui-là l'amende, et quand l'homme libre fournit son témoignage sous serment, celui de l'esclave – auquel on ne recourt que dans les affaires de meurtre – s'obtient par la torture. L'esclave et la dépendance sont les conditions du bon fonctionnement économique et politique des sociétés grecques. La servitude des uns est nécessaire à l'exercice de la liberté par les autres.

En définitive, l'esclavage dans les sociétés grecques est une expression de l'injustice parce qu'il détermine sous le mode de la discrimination et de l'exclusion le statut social des hommes et le fonctionnement économique et politique des cités. Et l'enjeu de cette injustice se rend davantage manifeste avec la masse d'esclaves plus nombreuse et plus laborieuse que les citoyens, mais qui malheureusement n'avait pas droit de cité. Jacqueline de Romilly inscrit cette exclusion comme l'un des problèmes de la démocratie

athénienne. Car cette démocratie athénienne était moins large que celle de nos sociétés modernes dans la mesure où la minorité de citoyens qui constituait le peuple souverain ne coïncidait pas avec la population totale du pays majoritairement dominée par la masse d'esclaves, les métèques et les femmes qui représentent au total les 60% de la population athénienne. Parmi ces trois catégories, seuls les esclaves qui ne sont pas des hommes libres. Sur ce point, N. Richer (2017, p.104) écrit :

> Les esclaves sont la seule catégorie d'hommes non libres à Athènes. Ils sont la propriété de particuliers ou de la cité. On peut les acheter ou les vendre, c'est pourquoi les historiens les nomment « esclaves marchandises ». Ils sont toujours d'origine étrangère, ou esclaves nés d'autres esclaves à la maison du maître. Ils sont certes considérés comme des personnes humaines, et les violences à l'égard des esclaves ou leur meurtre sont punis par la loi. Mais ils n'ont aucune capacité juridique, et leur témoignage n'est reçu que sous la question. Ils sont protégés en tant qu'objets de propriété : leur nuire est faire du tort à leur maître, et inversement, s'ils nuisent, leur maître est responsable d'eux.

Dès lors, on comprend sans aucune difficulté que la cité athénienne est de part en part un biotope purement esclavagiste. Pour dire vrai, l'esclave dans la cité athénienne, voire grecque était juridiquement exclu mais économiquement intégré.

4. L'institution de l'esclavage : une permanence de la tradition grecque dans les *Lois*

En instituant l'esclavage dans la cité des *Lois*, Platon reste davantage plus profondément attaché aux institutions de sa patrie et donc renoue avec l'idéologie de son époque. On note de ce fait une permanence, sinon une continuité entre Platon et la tradition grecque. Cependant, cette continuité entre Platon et la tradition grecque marque inéluctablement une rupture ou une divergence entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois*. Car la justesse de cette cité idéale de la *République* s'observe sous le sceau de l'ordonnancement social qui exclut de part en part l'existence de toute forme d'esclavage. C'est pourquoi la cité idéale de la *République* ne fait pas observer l'existence d'une quelconque classe d'esclaves. C'est d'ailleurs pour cette raison que toutes les interprétations qui font prévaloir l'idée d'une existence de la classe des esclaves dans la *République* de Platon

sont souvent mises en doute. M. Piérart (2008, pp. 84-85) ne déroge pas à la règle lorsqu'il affirme que *« l'existence des esclaves dans la cité idéale décrite dans la* République *a parfois été mise en doute. Dans un article récent, C. Despotopoulos a essayé de montrer que Platon imagine une cité idéale dépourvue d'esclaves »*.

En effet, trois arguments majeurs soutiennent la thèse formulée et soutenue par C. Despotopoulos que Marcel Piérart cite en substance pour nier l'esclavage dans la *République* de Platon. Le premier est celui qui fait remarquer que « le contrat social » sur quoi est fondé l'État idéal exclut l'existence d'esclavage parmi ses éléments. Elle serait incompatible avec la finalité de sa construction, le bonheur de tous ceux qui la composent sans aucune exception. Le second argument est celui qui stipule que Platon dans la *République* ne mentionne jamais la présence d'esclaves. Le troisième argument montre que l'absence de propriétaires implique la suppression de l'esclavage. Cette argumentation fournie par C. Despotopoulos pousse finalement M. Piérart (2008, p. 85) à conclure que *« l'hypothèse est séduisante et l'on serait tenté d'y souscrire. Mais que conclure de sûr d'un silence du philosophe ? Comme le notait G. R. Morrow, Platon, s'il voulait supprimer l'esclavage, aurait dû le dire plus clairement »*.

Au bout du compte, si dans la *République*, la question de l'esclavage reste ambigüe, dans les *Lois*, la position de Platon sur l'esclavage reste claire. En effet, dans cette cité idéale qui est souvent perçue comme la *République* repensée à nouveaux frais, Platon ajoute à côté des trois classes traditionnelles, une nouvelle la classe, celle des esclaves. Et en faisant une comparaison sur la division des classes dans ces deux dialogues qui font découvrir la cité idéale platonicienne, M. Piérart (2008, p. 88) mentionne qu'

> à la division existant dans la République entre les gardiens et les agriculteurs-paysans correspond dans les Lois, la séparation entre citoyens et métèques. Un autre classe sociale apparaît, dont il n'était pas ou guère question dans le premier dialogue : les esclaves.

Mais pourquoi une telle classe et pour quelle raison ? Telles sont donc les deux questions auxquelles M. Piérart apporte des précisions sûres. En effet, selon lui, dans les *Lois*, en revanche, plus préoccupé de questions concrètes, Platon est conduit à examiner le problème des moyens de subsistance de sa cité. Il introduit naturellement les

esclaves, auxiliaires nécessaires des citoyens qui doivent consacrer le meilleur de leur temps aux activités politiques. Le rôle des esclaves dans la constitution étant à peu près nul, ils n'intéressent guère que l'étude du droit platonicien et celle de ses conceptions sociales. Le droit platonicien de l'esclavage a fait l'objet d'une monographie de G. R. Morrow qui compte parmi les meilleurs travaux consacrés aux esclaves dans l'Antiquité grecque. Il faut mentionner aussi les remarques de L. Gernet. Ces auteurs ont bien mis en valeur le fait que la position de Platon sur l'esclavage doit se comprendre par rapport à la conception des Grecs de son époque, dont il est tributaire. Il admet les esclaves publics, mais parle surtout des serviteurs privés, employés aux travaux agricoles et domestiques. En droit, Platon se montre plus sévère qu'à Athènes. Il accroît singulièrement le pouvoir des maîtres et augmente généralement les peines infligées aux esclaves. On retrouve chez lui l'ambiguïté dont le monde antique ne débarrassera pas : l'esclave est considéré tantôt comme une chose, tantôt comme une personne. Les esclaves ne participent pas à la vie politique proprement dite. Ils interviennent cependant dans la répression de délits publics grâce à la *μήνυσις*, ou dénonciation, qui leur apporte normalement la liberté.

Déjà, en instituant la classe d'esclaves comme une des composantes des classes sociales de la cité des *Lois*, Platon s'éloigne davantage de la dikaiosunê telle qu'elle fonctionne dans la *République*. Une fois de plus, on se rend à l'évidence que l'innovation que Platon semble apporter dans la cité idéale des *Lois* la rend davantage tributaire de la tradition grecque. Car il ne reprend à son compte qu'une pratique ou une institution qui était déjà à l'œuvre à Athènes sinon dans toute la Grèce antique. Comme le souligne M. Humbert (2011, p. 15), l'esclave joue un rôle majeur dans le développement économique des cités grecques. L'artisanat, notamment les fabriques d'armes, de céramique, de tissus, l'exploitation minière, le commerce, l'agriculture, etc., reposent entièrement sur le recours systématique à la main d'œuvre servile. D'ores et déjà, nous soupçonnons que cette institution de l'esclavage dans les *Lois* de Platon se justifie de bout en bout par des besoins économiques comme il en était de coutume dans toute la Grèce. C'est pour cette raison que R. Flacelière (2008, p. 64) écrit :

> Les grands philosophes du IV^e^ siècle ont accepté l'esclavage comme un fait et n'ont nullement protesté contre l'injustice qu'il

> représente. Platon, dans les Lois, recommande seulement de ne pas asservir des Grecs et de bien traiter les esclaves, et nous verrons qu'il devait s'inspirer, en écrivant cela, de l'attitude humaine de la plupart de ses compatriotes à l'égard de leurs serviteurs.

Toutefois, on remarquera que Platon dissimule cette raison économique de l'institution de l'esclavage. Elle apparaît de façon nette seulement chez son disciple Aristote. Car *« Aristote se rend bien compte que la seule justification de l'esclavage, c'est sa nécessité, puisque toute la vie économique, dans la cité grecque, repose sur le travail des esclaves »* (R. Flacelière, 2008, p. 65). Finalement, cette innovation platonicienne n'est plus ou moins que l'établissement d'une permanence avec la tradition grecque antique. À ce niveau, Platon reste davantage plus profondément attaché aux institutions de sa patrie et donc renoue avec l'idéologie de son époque. On note de ce fait une permanence sinon une continuité entre Platon et la tradition grecque. Ainsi, cette continuité entre Platon et la tradition grecque marque inéluctablement une rupture ou une divergence entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois*.

Conclusion

La *dikaiosunê* par laquelle s'exprime l'idée de justice est un concept majeur de la philosophie platonicienne. Elle est l'œuvre à la fois dans la *République* et *Les Lois*. Dans la République, ce dialogue le plus génial de Platon, elle se donne à lire comme ordre et harmonie. Cet ordonnancement et cette harmonie s'observent dans l'État et dans l'individu, deux sphères où se réalise la justice sur fond d'une analogie. L'État ou la cité se dit juste lorsque chacun y accomplit sa fonction propre : dirigeants, guerriers ou soldats et laboureurs ou artisans. Dans l'individu il y a trois parties de l'âme qui correspondent aux trois classes dans l'État. Ces trois parties sont : la raison, l'ardeur et le désir. L'individu se dit juste lorsque chaque partie de l'âme accomplit sa fonction propre. Finalement, dans la *République* Platon établit une analogie entre la justice dans l'État et la justice l'individu. Cette justice platonicienne à l'œuvre dans la *République* est purement contemplative et diffère totalement de la justice telle qu'elle fonctionne dans la tradition grecque. En revanche dans *Les Lois*, Platon s'efforce de quitter le monde céleste pour rejoindre la réalité terrestre. Ici tout l'enjeu de cet ordonnancement et cette harmonie se jouent sur fond d'une législation. Aussi étrange que cela puisse

paraître, Platon dans les *Lois* y introduit une autre classe en dehors de celles qui existent dans la *République*. Ainsi, en instituant la classe d'esclaves comme une des composantes des classes sociales de la cité des *Lois*, Platon s'éloigne davantage de la dikaiosunê telle qu'elle fonctionne dans la *République* et partant renoue avec l'idéologie de sa patrie de son époque.

Références bibliographiques

PLATON. *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008, 2207 pages.

ANNAS Julia, 2006, *Introduction à la* République *de Platon*, traduit de l'anglais par Béatrice Han, Paris, Presses Universitaires de France, 474 pages.

BRISSON Luc, Fronterotta Francesco, 2006, *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 279 pages.

BRISSON Luc, Pradeau Jean-François, Luc Brisson, 2007, *Les* Lois *de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 193 pages.

BRISSON Luc, 2008, *Platon. Œuvres complètes*, trad. Paris, Éditions Flammarion, 2207 pages.

FLACELIERE Robert, 2008, *La Grèce au siècle de Périclès. La vie quotidienne*, Paris, Hachette Littératures, 383 pages.

HUMBERT Michel, 2011, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 547 pages.

JEANNIERE Abel, 1990, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 282 pages.

MULLIEZ Dominique, « Esclavage (Grèce) », in Leclant Jean (sous dir.), 2009, *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Quadriche/ Presses Universitaires de France, 2412 pages.

PIERART Marcel, 2008, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des* Lois, Paris, Les Belles Lettres, 571 pages.

PRADEAU Jean-François, 2005, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Napoli, Bibliopolis, 177 pages.

PRADEAU Jean-François, 2010, *Platon et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 253 pages.

RICHER Nicolas (sous coord.), 2017, *Le monde grec*, Paris, Bréal, 304 pages.

ROBIN Léon et MOREAU Marie Joseph, 1982, *Platon. Œuvres complètes*, tomes I et II, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1982, 3124 pages.

De la durée comme facteur de changement irréversible et d'imprévisible nouveauté : ce que Bergson donne à penser

Marlon ALOUKI-OBOUEMBE
obouembedemanga@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

L'objet de cet article est de repenser à nouveaux frais le concept de durée[1] à partir du coup-d'envoi que lui donne Bergson. En questionnant ce concept opératoire, nous voulons montrer que l'intuition de la durée, loin d'être réductible à une expérience simplement psychologique, inaugure un rapport originaire à l'être. C'est justement sur ce point essentiel que se dévoile à grand traits la magie du philosopher de l'auteur de la *pensée et le mouvant* qui laisse entrevoir l'heureuse fusion de la réalité de la durée comme le paradoxe d'une continuité discontinue. On notera, pour y méditer longuement, que cette compénétration est intrinsèquement liée à l'idée d'imprévisibilité en tant que marque distinctive de la rupture impulsée par la nouveauté.

Mots clés

Changement irréversible, Durée, Imprévisible nouveauté, Intuition, Métaphysique.

Abstract

The purpose of this article is to rethink the concept of duration from the kick-off given by Bergson. By questioning this operational concept, we want to show that the intuition of duration, far from being reducible to a simply psychological experience, inaugurates an original relationship to being. It is precisely on this essential point that the magic of the philosophizing of the author of thought and the movement which allows us to glimpse the happy fusion of the reality of duration as the paradox of a discontinuous continuity is revealed in broad strokes. It will be noted, to reflect on it at length, that this interpenetration is intrinsically linked to the idea of unpredictability as a distinctive mark of the rupture driven by novelty.

Keywords

Irreversible change, Duration, Unpredictable novelty, Intuition, Metaphysics.

Introduction

[1] Par concept de durée, il faut entendre une succession temporelle telle qu'elle est immédiatement perçue dans la vie de l'esprit.

Concept essentiel du dispositif métaphysique du philosophe de l'isolement[1], la durée constitue, assurément, la clé de voûte du bergsonisme. Clé de voûte, parce que cette intuition n'est ni une déclaration d'intention, ni une simple affirmation, mais elle est fondamentalement une décision, une orientation, mieux encore une destination de la vie qui se réalise dans la durée, (J.L Vieillard-Baron (1999, p.20). En effet, chercher à saisir le sens même de ce que Bergson entendait par ''durée'' et la description qu'il en donne mérite aujourd'hui encore de retenir l'attention. Puisque la durée, telle qu'elle se donne à voir dans l'édifice philosophique bergsonien ne renvoie nullement à une partie finie du temps, c'est-à-dire à l'idée mathématique composée d'instants abstraits et qui n'implique aucune altération. Elle est bien au contraire, le symbole d'un jaillissement ininterrompu de nouveautés. En abordant cette thématique, notre l'objectif consiste à mettre au jour le souci d'Henri Bergson, et sans doute l'un des plus décisifs, concernant justement le statut métaphysique de la durée. En termes clairs, il s'agit de rendre à la durée la dignité d'un acte authentiquement philosophique, tout en repositionnant le bergsonisme dans cette effervescence de l'élan créateur. C'est ainsi que le dialogue avec l'auteur de *l'Evolution Créatrice* nous paraît nécessaire. Nécessaire, pour la simple raison que, ce prince de l'esprit[2], a eu le mérite d'appréhender réellement, dans toute la fraicheur de son inspiration métaphysique, la notion de la durée comme modalité du devenir. Une notion qui, convient-il de rappeler, se positionne désormais au cœur de son programme. Autrement dit, la notion de la durée s'est transformée de façon inattendue en un véritable mot d'ordre dans le corpus métaphysique bergsonien. Mot d'ordre qui ne cesse de consacrer indéfiniment le point de départ de travaux plus longuement élaborés autour ''de la permanente actualité'' d'une notion qui structure de part en part une

[1] Cf. Bergson, *essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007, p.279. Nous faisons allusion ici à la correspondance de Bergson à son ami Albert Kahn, autour des années 1886-1888, Clermont-Ferrand, 14 mai 1886 « J'ai pris le parti de m'isoler complètement, et je travaille à un vaste ouvrage philosophique que je présenterai sans doute comme thèse à la Sorbonne ».

[2] C'est tout le sens que nous pouvons ici donner au vibrant hommage qu'Etienne Gilson rend à l'un des maîtres : « Bergson est une des plus pures gloires de la France contemporaine. C'est au Congrès d'Oxford, en 1920, que j'ai senti le plus vivement qu'il était un prince de l'esprit. Il y avait là une centaine de philosophes du monde entier. Bergson avait fait une communication éblouissante sur Prévision et Nouveauté. » Etienne Gilson (2019, p.399).

œuvre qu'il convient désormais de situer dans l'histoire de la philosophie contemporaine. Ainsi dit, en quoi la durée est-elle le facteur de changement irréversible ? comment la saisie de l'objet s'opère-t-elle ? Dans quelle mesure la durée devient-elle instauratrice d'une nouvelle ère de fécondité doctrinale ? Telles sont les interrogations qui vont nous servir de fil conducteur dans la revisitation de l'itinéraire intellectuel singulier de ce grand spiritualiste du XX^{e} siècle.

1. De la durée comme facteur de changement irréversible

La formulation de ce point surprendra de nombreux lecteurs certes, mais le principal enjeu d'un tel intitulé est d'en saisir, à partir du mot d'ordre que lui donne l'enchanteur du Collège de France[1] le destin singulier du concept de durée en tant qu'expression du dévoilement de notre expérience intime. Une expérience qui se révèle d'ailleurs comme une donnée intérieure de la conscience, c'est-à-dire une continuité temporelle[2]. En réinterrogeant ce concept, on s'aperçoit que le projet bergsonien est de tracer à juste titre une nouvelle orientation métaphysique.

> La question posée au philosophe actuel n'est pas d'être ou de ne pas être bergsonien ; c'est bien plutôt de déterminer quel est l'avenir de la métaphysique dans la direction que Bergson a désignée après les prétendues fins de la métaphysique. Quelle figure nouvelle la métaphysique peut-elle prendre aujourd'hui, si le philosophe ne succombe pas à l'attrait illusoire des pensées éclatées et des nihilismes, mais si au contraire il affronte les grands problèmes de l'âme, du monde et de Dieu. (Jean-Louis Vieillard-Baron, 1999, p82.)

Pareille orientation, rappelons-le, s'oppose en réalité à toute tradition philosophique consacrant la surévaluation de ce qui est intemporel. C'est pourquoi, repenser le statut métaphysique de la durée, comme le notait si bien Jean-Louis Vieillard-Baron, (1999,

[1] Sur l'adjectif enchanteur, cf. les propos d'Etienne Gilson (2019, p.707), lorsqu'il soulignait à grand traits : « Le succès de Bergson aurait été d'abord, à ce qu'on nous assure, l'effet naturel du prestige de sa parole. Il est vrai, et je regrette de l'avouer, que sa parole était un enchantement perpétuel … ».

[2] La durée est fondamentalement, comme le notait A. Lalande (2006, p.254), « l'expression même de la succession telle qu'elle est immédiatement sentie dans la vie de l'esprit ».

p.12) est la première tâche de la philosophie, d'autant plus que le flux du vécu a besoin d'être réfléchi pour qu'on le comprenne comme hétérogénéité qualitative. L'hétérogénéité s'entend ici comme « la nature fondamentale de la durée qui ne cesse de différer d'avec elle-même, contrairement à la manière dont les choses se présentent dans l'espace, comme les parties homogènes, identiques et substituables les unes aux autres » cf. les notes d'Arnaud Bouaniche (2007, p.226).

Mais qu'en est-il réellement du concept de durée ? Comme le définissait Bergson, (2007, p.77) : « La durée toute pure pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapports aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure ». Ces propos d'Henri Bergson mettent au jour le rôle déterminent de la notion de la succession dans la compréhension de la définition de la durée. Pour (Henri Bergson, 2007, p.75), l'idée de succession comme pénétration mutuelle est manifestement la caractéristique essentielle de la durée toute pure. C'est d'ailleurs pourquoi, la durée toute pure[1] n'est pas une réalité analogue à l'espace qui renvoie, par conséquent, à ce qui est homogène comme il le souligne d'ailleurs :

> Or, si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera espace. Car l'homogénéité consistant ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. Néanmoins on s'accorde à envisager le temps comme un milieu indéfini, diffèrent de l'espace, mais homogène comme lui : l'homogène revêtirait ainsi une double forme, selon qu'une coexistence ou une succession le remplit. Il est vrai que lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de la conscience paraissent se dérouler, on se le donne par là même tout d'un coup, ce qui revient à dire qu'on le soustrait de la durée. cf. Bergson (2007, p.73).

[1] Cf. les notes d'Arnaud Bouaniche sur *l'essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, puf, 2007, p.218, lorsqu'il déclarait : « L'évocation de cette expression de « pure durée » comme en passant, ne doit pas masquer son importance : il s'agit de la première occurrence, non seulement dans l'Essai, mais dans toute l'œuvre de Bergson, de la notion centrale de toute sa philosophie. Sa « pureté » tient à ce qu'elle est exempte de toute contamination par l'espace : elle renvoie au sentiment du passage en nous de nos états psychiques, et s'oppose à toute à toute division de son contenu, qu'il s'agisse d'y trouver des moments (passé, présent, avenir), ou d'en compter des unités (minute, seconde) ».

De cette occurrence bergsonienne, nous pouvons noter que l'espace reste le lieu de révélation ou de dévoilement des différences de degré[1]. Puisque, l'homogénéité renvoie à ce qui est unit, à ce qui ne se distingue pas. Autrement dit, c'est un ensemble cohérent. Ceci inaugure implicitement la distinction fondamentale qui s'instaure entre le temps et la durée. Puisque, le temps, estime Henri Bergson, (2007, p.80) :

> Entre dans les formules de la mécanique, dans les calculs de l'astronome et même du physicien, sous forme de quantité. On mesure la vitesse d'un mouvement, ce qui implique que le temps, lui aussi, est une grandeur. L'analyse même que nous venons de tenter demande à être complétée, car si la durée proprement dite ne se mesure pas, qu'est-ce donc que les oscillations du pendule mesurent ? A la rigueur, on admettra que la durée interne, perçue par la conscience, se confonde avec l'emboitement des faits de conscience les uns dans les autres, avec l'enrichissement graduel du moi ; mais le temps que l'astronome introduit dans ses formules, le temps que nos horloges divisent en parcelles égales, ce temps-là, dira-t-on, est autre chose ; c'est une grandeur mesurable, et par conséquent homogène.

En scrutant ces propos bergsoniens, on se rend bien compte que la durée en tant qu'expression de la vie intérieure, ne se confond pas avec le temps, qui n'est que le découpage artificiel, par les aiguilles d'une montre ou « du temps spatialisé ». C'est d'ailleurs ce que Bergson considère comme la « quatrième dimension de l'espace ou » « temps homogène ». Le temps homogène, comme le dit Bergson, « est le résultat d'une contamination de la durée par l'espace. Il est le temps auquel nous pensons habituellement, celui que nous divisons pour compter, et que la science mesure. Ce concept marque cependant une dénaturation de la durée ou du temps réel ». (Cf. Bergson, 2007, p.230).

Ce qui signifie, en d'autres termes, qu'en surévaluant le mobile, le dynamisme et le continu Bergson consacre, d'une certaine manière, la

[1] En abordant ce point, nous saluons ici la lucidité de Gilles Deleuze qui, a réellement saisi la différence qui s'établit entre la durée et l'espace : « la durée est le lieu et le milieu des différences de nature, elle en est même l'ensemble et la multiplicité, il n'y a de différence de nature que dans la durée tandis que l'espace n'est que le lieu, le milieu, l'ensemble des différences de degré ». Gilles Deleuze, le bergsonisme, Paris, PUF, 2008, p.24.

dévaluation ou tout simple la disqualification de l'intelligence[1]. Il s'en prend à la métaphysique classique parce que celle-ci, comme le soulignait Gilles Deleuze, (2008, p.13) n'a vu que des différences de degré entre un temps spatialisé et une éternité supposée première. Pour Etienne Gilson, cette distinction fondamentale entre le temps et la durée s'est révélée capable de porter, dans l'œuvre de Bergson, toute une psychologie, et même une métaphysique.

Pour le normalien[2], l'intelligence ne comprend pas le mouvement parce qu'elle cherche à le décomposer, alors que le mouvement est un tout indivisible, un ensemble cohérent. Autrement dit, on ne peut pas décomposer le mouvement ou le changement. En prenant l'exemple de la métaphore d'Achille et la tortue, Bergson épingle à nouveaux frais, toute l'erreur de la métaphysique classique qui, s'est fondée essentiellement sur l'intelligence analytique et non sur la réalité. C'est pourquoi, dit-il :

> De cette confusion entre le mouvement et l'espace parcouru par le mobile sont nés, à notre avis, les sophismes de l'école d'Elée ; car l'intervalle qui sépare deux points est divisible infiniment, et si le mouvement était composé des parties comme celles de l'intervalle lui-même, jamais l'intervalle ne serait franchi. Mais la vérité est que chacun des pas d'Achille est un acte simple, indivisible, et qu'après un nombre donné de ces actes, Achille aura dépassé la tortue. L'illusion des Eléates vient de ce qu'ils identifient cette série des actes indivisibles et sui generis avec l'espace homogène qui les sous-tend.cf. Henri Bergson, (2007, p.84).

---

[1] C'est toute l'originalité de l'analyse d'Etienne Gilson, qui sans le savoir à puissamment contribuer, à ce que nous ayons une meilleure compréhension du statut de la durée dans le corpus bergsonien. Car, dans le projet de Bergson, on note justement, comme le disait Etienne Gilson : « une certaine disqualification de l'intelligence, non point du tout comme instrument de connaissance scientifique, car la science de l'espace et de la quantité est au contraire son terrain d'élection et l'intelligence y triomphe, mais en tant qu'elle prétendrait saisir la vie, le continu, le mouvant et le libre. Or, en critiquant Taine et Spencer, Bergson visait effectivement, par-delà l'exemple spécialement favorable qu'en offraient leurs doctrines, cette tendance connaturelle à l'intelligence, faculté du discontinu et de la quantité, à se représenter le temps comme une série d'instants immobiles, le mouvement comme une série de places successivement coupées par le mobile, le continu du moi comme un groupement de sensations, d'images, de concepts et de jugement distincts, dissociables et démontables comme les rouages d'une horloge aux doigts de l'horloger » cf. Etienne Gilson, œuvres complètes tome I, Paris, Vrin 2019, p.710.

[2] Sur le nom normalien, lire Etienne Gilson, *le philosophe et la théologie*, Préface de Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 2020, p.104.

En lisant cet énoncé, nous pouvons noter que, la métaphysique, souligne Bergson, naît du jour où Zénon d'Elée est arrivé à signaler les contradictions inhérentes au mouvement et au changement, (cf. Henri Bergson, 2012, p.p. 392-393). Cette ignorance constitue l'ultime source des faux problèmes et des illusions qui caractérisent la tradition métaphysique classique. Pour cela, Bergson estime qu'il faut que nous renoncions à cette idée abstraite, à cette idole qui en réalité n'existe pas, afin de penser directement la question de l'être dans sa pure nudité.

Il nous faut donc sortir de cette métaphysique classique fondée sur un certain nombre d'illusions (Cf. Etienne Gilson 2000, p.259) pour mettre au jour une nouvelle élaboration métaphysique qui a pour objet l'esprit ou les faits spirituels. C'est d'ailleurs ce qu'Henri Bergson appelle par la métaphysique positive ou la science de l'esprit. Ce qui voudrait dire, en d'autres termes, qu'en réalité cette critique bergsonienne de l'intelligence n'est pas synonyme de fatalité[1] ; elle se veut instauratrice d'une nouvelle ère de fécondité, parce qu'elle se positionne désormais comme le levain fécond qu'elle aura déposé dans la tradition philosophique afin de la renouveler du dedans. Prévoir dès à présent, pour paraphraser Etienne Gilson (2019, p.711), ce qui naîtra du bergsonisme est chose impossible, mais il ne l'est pas d'observer et de recueillir les fruits qu'il a déjà portés.

C'est pourquoi, le mot d'ordre bergsonien paraît, en définitive, comme un avertissement à l'intelligence de ne pas prendre ses concepts les plus simples pour des équivalents complets du réel (cf. Etienne Gilson, 2007, p.62). Avertissement, parce que, la réalité de la durée est, au contraire, cette continuité profonde que nous sommes,

[1] Rappelons que Bergson ne méprise l'intelligence en tant que telle, il s'en prend plutôt à l'usage inapproprié de celle-ci, à partir du moment où, la vraie notion de l'intelligence s'était perdue, Bergson avait entrepris la tâche important, partant de l'idée qu'on s'en faisait alors, de la ramener entre ses propres limites comme le montre très clairement Etienne Gilson dans son ouvrage intitulé *le philosophe et la théologie*, Paris, Vrin, 2020, p.106 : «la philosophie de Bergson est une critique d'un certain mauvais usage de la raison conduite par une intelligence éprise de rigueur et jamais satisfaite d'elle-même. Il est vrai que Bergson ne comptait pas sur l'intelligence pour atteindre ce qu'il y a de plus profond dans la réalité, mais, d'abord, Bergson s'en prenait à un mauvais usage de l'intelligence, celui précisément qui, prétendant parler au nom de la science, abuse de cette prétention pour nier la possibilité de la métaphysique. Si l'intelligence se disqualifie elle-même pour la connaissance métaphysique, il faut bien que le métaphysicien se tourne d'un autre côté ».

faite d'une diversité purement qualitative, que l'on ne saurait ni compter, ni mesurer, ni concevoir mais que l'on perçoit par l'intuition[1]. Ce qui signifie, en termes clairs, que grâce à l'intuition nous pouvons avoir accès au mystère de l'univers, c'est-à-dire l'intuition nous permet d'explorer les secrets de l'univers. C'est en cela précisément qu'elle est non seulement l'exploration mais aussi et surtout l'exposition des lieux secrets. S'il en est ainsi, comment s'opère réellement une telle exploration ? et comment se donne à voir l'exposition de l'objet dans son unicité ?

2. De l'intuition comme voie d'accès pour coïncider avec la qualité propre de l'objet

Méthode du bergsonisme, l'intuition désigne tout d'abord, le mode de connaissance immédiat, sans intermédiaire ou sans détour qui atteint directement la phénoménalité de la chose et en donne une certitude absolue. C'est bien sous cette forme qu'elle se présente dans le corpus métaphysique bergsonien comme une méthode philosophique[2], c'est-à-dire le chemin à suivre pour extirper réellement l'apparition unique de l'objet, c'est-à-dire son aura[3].

Il est certes vrai, que l'intuition a été connue de Platon, Aristote, Descartes et Kant, (cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, 1999, p.92) ; mais chez Henri Bergson, ce mot revêt un sens particulier, en ce sens qu'il

[1]Il convient ici, de rendre hommage à Jean-Louis Vieillard-Baron qui a réellement cerner l'intuition métaphysique d'Henri Bergson lorsqu'il soulignait : « la multiplicité suppose la mesure, et la mesure suppose le nombre. Mesurer, c'est compter, et compter, c'est juxtaposer des unités dans un espace virtuel. Le temps mesurable, parallèle à l'espace, est donc en fait contaminé par l'espace ; Bergson parle de temps spatialisé, ou encore du temps comme quatrième dimension de l'espace. Or, avec la mesure et la spatialité, nous sommes dans l'ordre de la quantité. La durée, au contraire, telle que la conscience nous la donne sans intermédiaire, est qualitative. La qualité sensible, le vert du pré, l'odeur de la rose, n'a rien de quantifiable. Elle s'inscrit dans un courant de la conscience, dans une durée, elle-même purement qualitative » cf. J.L Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999, p.12.

[2] Voir Gilles Deleuze, le bergsonisme, Paris, puf, 2008, p.1. « L'intuition est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des plus élaborées de la philosophie. Elle a ses règles strictes, qui constituent ce que Bergson appelle « la précision » en philosophie ».

[3] L'aura est un concept essentiel du dispositif philosophique de Walter Benjamin. Walter Benjamin, convient-il de rappeler, reste l'une des figures emblématiques de l'école de Francfort.

traduit l'idée d'une saisie directe d'un objet pour coïncider avec sa qualité propre. Comme le dit si bien Bergson, (1998, p.181) :« Nous appelons intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». De ces propos, nous pouvons souligner que le concept d'intuition se positionne désormais comme le canal ou le fil conducteur à partir duquel nous accédons directement à « la choséité » même de l'objet. Autrement dit, l'intuition, pour reprendre la terminologie de Jean-Louis Vieillard-Baron (1999, p.56) « nous colle à l'unicité de l'objet en sa singularité ». S'il en est réellement ainsi, c'est pour autant dire que l'intuition bergsonienne devient alors la possibilité de toutes possibilités, c'est-à-dire elle devient, en tant que décision métaphysique[1], l'occasion par laquelle la volonté de la vie se retourne sur elle-même et par laquelle notre volonté individuelle la contemple continuellement (Henri Bergson, 2013, p.196).

Par conséquent, l'intuition en tant que voie d'accès par excellence, se veut un acte libre, d'autant plus qu'elle transcende notre individualité afin d'appréhender le pur vouloir. C'est pourquoi :

> On ne saurait trop souligner que c'est parce qu'elle est volonté, brusque décision, rupture avec la façon dont l'élan de la vie tourne en rond dans l'espèce humaine, que l'intuition est créatrice. Penser en durée la création humaine, c'est penser la force d'impulsion qui saisit un homme et l'entraine dans un chemin inconnu, douloureux, apparemment impraticable. (…) En ce sens l'intuition est source d'impulsion créatrice, autrement dit, d'un élan de la volonté qui manquera toujours à l'intelligence fabricatrice, si elle est laissée seule avec elle-même, mais qui dynamisera et galvanisera cette intelligence en sachant l'utiliser à son profit. Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, (1999, p.58).

La spécificité de l'intuition en tant que fil conducteur tient précisément en ce qu'elle donne à la notion de durée une nouvelle extension. Une nouvelle extension, d'autant plus que l'intuition est la seule capable de nous toucher l'immédiat. Autrement dit, l'intuition nous permet non seulement d'extirper l'immédiat qui est par essence

[1] Cf. les propos d'Etienne Gilson (2019, p.710) lorsqu'il déclarait : « le fait incontestable mis en lumière par Bergson, c'est l'existence et l'importance capitale de notre expérience intime de la durée. Sa décision métaphysique essentielle fut d'identifier cette durée, conçue comme une liberté, à la réalité profonde du monde et de l'homme ».

masqué. Masqué, parce que l'immédiat en tant que tel est ce qu'il y a de plus complexe et de plus essentiel à saisir. C'est en cela que l'intuition se positionne en ultime source d'impulsion créatrice, c'est-à-dire en véritable élan de la volonté qui manquera toujours à l'intelligence fabricatrice, à partir du moment où elle est abandonnée à elle-même. C'est dans cet esprit que Gilles Deleuze, considère l'intuition comme :

> Le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaitre immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous. (…) sans l'intuition comme méthode, la durée resterait une simple expérience psychologique. Inversement, sans sa coïncidence avec la durée, l'intuition ne serait pas capable de réaliser le programme correspondant aux règles : la détermination des vrais problèmes ou des véritables différences de nature. (Gilles Deleuze, 2008, p25)

C'est ici l'occasion pour nous de rendre un hommage à l'héritier original de Bergson[1], qui, a réellement réussi à mettre en évidence la corrélation qui s'instaure entre la notion de durée et celle d'intuition. (Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron (1999, p.78). En lisant Deleuze, on se rend bien compte que dans l'imaginaire intellectuel de l'auteur de *Matière et Mémoire,* le concept de durée n'est rien d'autre qu'une expérience de la conscience individuelle, et que c'est précisément cette expérience intuitive qui nous permet d'entrer en communion avec nous-mêmes, avec notre moi libre et profond en tant qu'instaurateur d'une nouvelle manière de philosopher. C'est d'ailleurs en ces termes que se dessine subrepticement la nouveauté bergsonienne de la durée. Voilà pourquoi, dans le dossier critique de *l'essai sur les données immédiates de la conscience*, Arnaud Bouaniche, (2007, p.280) souligne ce qui suit :

[1] Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron (1999, p.78) « Gilles Deleuze est un héritier original de Bergson, en ce qu'il a tenté de concilier l'eau et le feu, à savoir la sérénité du bergsonisme et la dramatisation de Nietzsche. Il a retenu de Bergson la multiplicité qualitative (sans l'appliquer uniquement à la durée), comme signe de la diversité des multiplicités, qu'il interprète à sa façon comme un éclatement ».

> L'idée de durée, signe assurément de sa nouveauté philosophique absolue. Cependant, cette idée de durée, inséparable d'une expérience singulière et biographique, est présentée par Bergson non seulement comme l'origine de sa pensée, mais comme l'avènement d'une nouvelle manière de se comprendre lui-même, auprès de soi.

On dira que, la notion de la durée, comme nous pouvons le constater chez l'auteur de *l'Energie Spirituelle*, devient le véritable point de liaison entre notre expérience intime et la révélation de l'objet dans sa pure nudité. En regardant un tel degré de dépouillement de la notion de la durée, il y a lieu de souligner que ce geste de Bergson reste, dans l'histoire des idées, une vraie trouvaille qui nécessite cependant que l'on questionne à nouveaux frais cette expérience métaphysique qui serait non seulement la plus manifeste, mais aussi et surtout, comme le souligne Etienne Gilson, (2020, p.102), « l'occasion d'un renouvèlement de perspectives, le prélude à une nouvelle ère de fécondité doctrinale ».

3. De la durée comme expression d'un jaillissement ininterrompu de nouveautés

L'irruption du concept bergsonien de durée constitue dans la tradition philosophique contemporaine est le phénomène originel. Phénomène originel, parce qu'en réhabilitant la notion de durée, celle-ci se positionne dans son œuvre comme instauratrice de nouvelles possibilités[1]. S'il est certain que la durée exprime, dans le corpus bergsonien, le symbole même d'une évolution créatrice, c'est pour autant dire que cette notion devient, incontestablement le lieu de monstration d'un dynamisme créateur incessant. A ce propos, relisons Bergson (2007, p.149) :

> Arrivé au terme du progrès qui constitue son existence même, le fait psychologique devient une chose, qu'on peut se représenter tout d'un coup. Nous nous trouvons donc ici dans la même position où se place l'astronome, quand il embrasse dans une seule aperception l'orbite qu'une planète mettra plusieurs années à

[1] Au sujet de nouvelles possibilités, cf. l'éblouissante analyse d'Alban Gonord, (2001, p.187), « Ce concept de durée que Bergson essaie de caractériser pour la première fois dans ce texte constitue un des grands thèmes de sa philosophie. Ce que Bergson appelle la durée est un progrès, une création perpétuelle de possibilités et de réalités, un jaillissement ininterrompu de nouveautés ».

> parcourir. C'est bien, en effet, au souvenir d'un fait de conscience passé, non à la connaissance anticipée d'un fait de la conscience à venir, qu'on doit assimiler prévision astronomique. Mais lorsqu'il s'agit de déterminer un fait de conscience à venir, pour peu qu'il soit profond, on doit envisager les antécédents non plus à l'état statique sous forme de choses, mais à l'état dynamique et comme des progrès, puisque leur influence seule est en cause. Or, leur durée est cette influence même.

A en croire le philosophe de l'observation intérieure, la réalité même de la durée ne serait pas une réalité comme tout autre, elle serait fondamentalement création perpétuelle de possibilités[1]. Autrement dit, c'est une réalité qui donne à penser le mystère de l'évolution qui se traduit ici en termes du dynamisme créateur incessant. Nous parlons en termes du dynamisme créateur incessant, parce que la continuité n'est rien d'autres que la manifestation la plus éclatante de la durée. Manifestation qui, dans son contexte bergsonien, se révèle même là où il y a non seulement rupture, mais aussi irruption de nouvelles possibilités. Cet élan créateur, qui, comme le souligne Bergson, est à la fois ce vers quoi l'amour se porte et ce qui le porte devient inévitablement un principe vital (cf. Henri Bergson, 2012, p.66).

Cela dit, la vraie durée apparaît, chez Bergson comme cette continuité qui consacre l'unité de notre conscience, tout en devenant, par conséquent, exploration et exposition des profondeurs, d'autant plus qu'elle rend visible ce qui était caché. Autrement dit, à partir de la réalité de la durée, l'existence du moi est appelé au dévoilement. Parce que, la durée devient non seulement le lieu de domiciliation,

[1] En scrutant cette dimension de la durée comme création continue de possibilité nous citons le texte de Jean-Louis Vieillard-Baron, (1999, p.13.) parce qu'il gagne en finesse et en justesse : « La durée n'est pas identique à la succession, laquelle glisse sur les atomes sans rien changer. La durée est jaillissement d'imprévisible nouveauté ; elle n'est pas strictement linéaire, en ce sens que le présent colore le passé de sa nuance et le modifie ainsi. A l'inverse de la durée, la succession est aisément spatialisée et remplacée par une simultanéité. On peut prévoir la succession, car l'expérience physique se répète ; mais on ne peut pas prédire la durée, car l'avenir d'un être conscient n'a rien de commun avec l'avenir de l'univers matériel. En fait, nos actes libres, qui sont rares, condensent en eux toute notre personnalité et l'expriment, alors que la plupart de nos autres actes sont d'autant plus prévisibles qu'ils sont moins libres. Les actes reflexes sont entièrement prévisibles ; les actes habituels sont en grande partie prévisibles aussi. Mais les actes volontaires émanent du moi avec un dynamisme qui est celui de la durée vivante ; en ce sens, ils sont libres ».

mais aussi et surtout le lieu d'expression de la vérité. L'idée qui se fait jour ici est celle qui met en évidence ''l'existence du moi'' en tant qu'éclat d'un dynamisme même de la vie (Henri Bergson, 2013, p.204).

En vérité, en mettant en effet de miroir le lien secret qui se noue entre notre moi concret et notre moi vivant, c'est déjà s'engager dans la contemplation du moi fondamental en tant que lieu de monstration de tout acte libre. Puisqu'en s'adossant sur l'observation intérieure, on s'aperçoit que tout sentiment profond occupe l'âme entière tout en la reflétant. C'est ici que l'on retrouve toute l'exception du geste métaphysique de Bergson qui a d'ailleurs dominé un siècle immense.

Mais qu'en est-il réellement du sens que Bergson assigne à l'acte libre ? l'expression acte libre, désigne un acte qui traduit le mieux notre personnalité toute entière comme il le souligne d'ailleurs : « En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité » (Henri Bergson, 2007, p.130). Propos émouvants, puis qu'en dialoguant avec l'enchanteur du collège de France, on se rend compte que l'acte libre, en tant qu'émanation de notre énergie intérieure, se veut la traduction parfaite du pur vouloir. C'est en cela précisément que se particularise la question de la liberté, qui apparaît aussi comme l'un des concepts marqueurs du corpus philosophique bergsonien.

Par ailleurs, il convient de souligner qu'à partir du moi, Il est possible de rendre compte du fonctionnement de l'univers. Car, il y a comme le notait l'auteur de *l'Evolution Créatrice* une « durée immanente au tout de l'univers » (Henri Bergson, 2007, p.11). L'idée qui transparait dans cet énoncé, est celle qui consiste à montrer que pour Bergson, l'évolution créatrice ne renvoie nullement à une donnée de la conscience, encore moins à une donnée de l'observation, elle est bien au contraire, une hypothèse à partir de laquelle se donne à voir la compréhension de l'univers. Ce qu'il faudrait noter en substance, c'est le fait que l'évolution du moi serait à tout point de vue, création perpétuelle de possibilités ou tout simplement jaillissement d'imprévisibles nouveautés. C'est dans cet esprit qu'en interprétant le geste du philosophe de l'isolement, Jean-Louis Vieillard-Baron (1999, p.15) soulignait ce qui suit :

> La durée créatrice est faite d'événements toujours nouveaux, les décisions de la volonté, les actes libres véritablement novateurs, le

> temps matériel est le temps de la répétition des mêmes phénomènes tels que les comprenne les lois physiques. Le problème de la synchronicité de ces différents niveaux de durée ne se pose pas, en ce sens que c'est la même durée qui est partout à l'œuvre, que ce soit dans sa forme la plus jaillissante ou dans sa forme la plus aplatie.

En questionnant l'idée de la durée créatrice, nous avons voulu montrer à partir de la thèse bergsonienne de la multiplicité des durées qu'en réalité c'est la durée une qui constitue le ce par quoi de la réalité multiple, c'est-à-dire l'étoffe à partir de laquelle la multiplicité tire sa raison d'être.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, nous pouvons retenir que le concept bergsonien de durée a non seulement l'étrange capacité d'imposer d'elle-même et par elle-même des clés pour sa propre intelligibilité, mais elle a la singularité d'inauguré surtout, l'histoire d'une rupture radicale avec la tradition métaphysique classique, émaillée de part en part d'un certain nombre d'illusions. C'est en cela qu'en incarnant la rupture, tout en hâtant sa réalisation, Henri Bergson a réussi d'inscrire, grâce à la magie du langage, l'entrée dans l'histoire contemporaine des idées, d'un projet fondamentalement nouveau, celui de la mise en place d'une métaphysique positive, fondée essentiellement sur les faits. Cette nouvelle élaboration métaphysique que Bergson appelle de tous ses vœux, n'est rien d'autre que la science de l'esprit[1]. Une science qui se dévoile comme l'élan créateur, c'est-à-dire la temporalité du temps, ou durée considérée essentiellement comme réalité mouvante par opposition à la réalité inerte de la matière, puisqu'en prêchant le respect du mobile, du dynamisme, du continu, et du libre, on se rend bien compte que ce geste bergsonien devient le symbole même d'un renoncement à l'éternité platonicienne ou à l'idée d'une substance immuable telle qu'elle se révèle aussi bien chez Descartes que chez Spinoza. La durée constitue pour Bergson une véritable promesse, parce qu'elle apparaît comme la condition de possibilité de l'exploration et l'exposition des lieux secrets. En termes clairs, la durée devient le lieu de domiciliation de la vérité.

Bibliographie indicative

[1] Sur ce point capital, lire Etienne Gilson, *le philosophe et la théologie*, Paris, Vrin, 2020, p.106.

BERGSON Henri, 2007, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF.
BERGSON Henri, 1998, *la pensée et le mouvant*, Paris, Puf.
BERGSON Henri, 2007, *l'Evolution créatrice*, Paris, Puf.
BERGSON Henri, 2012, *les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, GF Flammarion.
BERGSON Henri, 2013, *le Rire*, Paris, GF Flammarion.
DELEUZE Gilles, 2008, *le bergsonisme*, Paris, Puf.
GILSON Etienne, 2000, *l'être et l'essence*, Paris, Vrin.
GILSON Etienne, 2007, *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre Téqui.
GILSON Etienne, 2019, *œuvres complètes, tome I, Un philosophe dans la cité 1908-1943*, Paris, Vrin.
GILSON Etienne, 2020, *le philosophe et la théologie*, Paris, Vrin.
GONORD Alban, 2001, *le temps*, Paris, GF Flammarion.
LALANDE André, 2006, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
MALABOU Catherine, 1998, *le temps*, Paris, Hatier.
VIEILLARD-BARON Jean-Louis, 1999, *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin.

De l'approche poppérienne de la connaissance : une quête d'objectivité

Clarisse OKANDZE
et
Laurent GANKAMA

Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

Le présent texte se propose de mettre en lumière l'approche poppérienne de la connaissance, notamment la portée objectiviste de celle-ci. Popper part de la remise en cause des théories empiriste et rationaliste classiques, qui donnent, selon lui, une dimension subjectiviste à l'activité cognitive. Il prend alors appui tant sur le modèle critique de Socrate que sur la théorie de l'évolution des espèces de Charles Darwin et la théorie du troisième monde pour penser une approche objectiviste de la connaissance, qui présente celle-ci comme un processus ouvert, où les hypothèses théoriques et indépendantes des individus sur la structure du monde sont soumises au débat critique et argumentatif et à la sélection, à la lumière de leur état d'adaptation à la réalité. Un tel processus met en avant la question des conditions d'émergence et d'évolution de la connaissance, non pas grâce au sujet, mais dans la poursuite de la vérité comme idéal et idée régulatrice.

Mots-clés

connaissance, expérience, raison, rationalisme critique, approche objectiviste, vérité régulatrice.

Abstract

This text aims to highlight the Popperian approach to knowledge, in particular its objectivist scope. Popper starts from the questioning of classical empiricist and rationalist theories, which, according to him, give a subjectivist dimension to cognitive activity. He then draws on the critical model of Socrates as well as on Charles Darwin's theory of the evolution of species and the theory of the third world to think of an objectivist approach to knowledge, which presents it as an open process, where the theoretical and independent hypotheses of individuals on the structure of the world are subject to critical and argumentative debate and selection, in light of their state of adaptation

to reality. Such a process highlights the question of the conditions of emergence and evolution of knowledge, not thanks to the subject, but in the pursuit of truth as an ideal and regulatory idea.

Keywords
knowledge, experience, reason, critical rationalism, objectivist approach, regulatory truth.

Introduction

Le problème de la connaissance, qui traverse toute la tradition de l'épistémologie et de l'histoire des sciences, met en exergue et en jeu trois dimensions fondamentales. Il y a, d'abord, la dimension de l'origine de la connaissance, celle qui conduit à faire découler celle-ci de l'expérience ou de la raison. On peut, ensuite, évoquer la dimension de la nature de la connaissance, celle qui met en avant le caractère dynamique ou statique de celle-ci. Il y a, enfin, la dimension de la portée de la connaissance, qui permet de savoir si celle-ci peut parvenir à la conquête de l'absolu, de l'essence et de la nature intime des choses ou encore elle reste limitée à l'appropriation du monde, des objets perceptibles, des phénomènes. Ces différentes dimensions de la connaissance font souvent l'objet de débats entre doctrines et entre penseurs, notamment entre l'empirisme classique, représenté par Bacon, Locke, Berkeley, Hume et Stuart Mill, et le rationalisme classique, incarné par Descartes, Spinoza et Leibniz. En intervenant dans ce débat, Karl Raimund Popper, tout en considérant la connaissance comme « le plus grand miracle de notre univers » (K. R. Popper, 1998, p. 27), entend dépasser les positionnements empiristes et rationalistes classiques pour proposer une théorie, qui oriente ladite connaissance vers la quête d'objectivité.

Dès lors, il nous paraît opportun de présenter, dans un premier temps, la conception classique de la connaissance, sous-tendue par les positions de l'empirisme et du rationalisme classiques, et d'exposer, dans un deuxième temps, la conception non classique de la connaissance, portée par Popper et certains de ses contemporains.

1. La conception classique de la connaissance

Etant entendu que le savoir humain a plusieurs sources, il est question pour nous d'examiner les deux sources de la connaissance qui sont : l'empirisme et le rationalisme. L'empirisme classique est la doctrine qui prétend que toutes nos connaissances viennent de

l'expérience et du monde extérieur. La thèse principale de l'empirisme est que nos idées, nos connaissances viennent de l'expérience, du monde extérieur qui les conduit jusqu'à nous par le moyen des sens.

Cette doctrine est soutenue par Bacon, Locke, Berkeley et Hume. Selon Bacon, l'empirisme forme l'esprit, la conscience de l'homme à partir et en fonction du constat naturel avec l'extérieur, la nature, les sens. Locke quant à lui, par sa théorie de « table rase », soutient aussi que l'esprit est vide à la naissance et que les connaissances s'accumuleront par le contact avec le monde sensible c'est-à- dire par l'expérience. Chez Berkeley, l'empirisme se traduit par sa célèbre formule : « être c'est être perçu ». Selon lui, l'existence d'une chose se prouve par la perception sensible. Cette conception de l'empirisme est aussi la même chez David hume qui déclare : *« …il est impossible de penser à quelque chose que nous n'ayons pas auparavant senti par nos sens, externes ou internes* » (K. R. Popper 1998, 2018, p. 10). Ainsi, pour eux, l'expérience est la source ultime de toutes nos connaissances.

Cependant, le rationalisme classique est la doctrine qui soutient que toutes nos connaissances procèdent de la vision intellectuelle des idées claires et distinctes. La thèse principale du rationalisme est que les sens nous trompent. Certains penseurs soutiennent que les idées sont innées. Selon eux, en effet, les sens nous conduisent à l'erreur. Les sens sont donc les sources de l'erreur ou de l'ignorance. Descartes, par exemple, dans *les Méditations*, pense que les sens nous trompent. Selon lui, la raison est la seule source de la connaissance ; seules les idées claires et distinctes nous donnent la connaissance vraie.

Spinoza, dans son *Traité de la réforme de l'entendement*, il distingue quatre genres de connaissance qu'il réduira en trois dans l*'Ethique*, en assimilant la connaissance par ouï-dire à la connaissance par expérience vague. Selon lui, l'homme doit se méfier de la connaissance de ce genre qui entraine la confusion. Il ressort que Spinoza distingue la connaissance par expérience d'avec la vraie connaissance.

Leibniz, quant à lui, soutient l'innéisme cartésien. Il rejette l'idée de tablettes non écrit ou tabula rasa de Locke; en rejetant l'expérience sensible, il dit :

> Les sens, quoi que nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes,

> puisque les sens donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles (G. W. Leibniz, 1990, p. 38).

Par ces mots, il montre les limites des sens qui, selon lui, ne peuvent pas nous donner la vraie connaissance.

La problématique de l'origine de la connaissance oppose ces deux doctrines dont la première soutient l'expérience comme source de la connaissance, tandis que la seconde prône la vision des idées claires et distinctes. Pour dégager cette opposition, Popper (1985, p. 18) écrit ce qui suit :

> Dans cette controverse, en effet, l'école anglaise soutenait que le fondement ultime de la connaissance, c'est l'observation, tandis que l'école continentale affirmait que c'est la vision intellectuelle des idées claires et distinctes.

Cela revient à dire que la première doctrine préconise l'observation sensible comme source de la connaissance, tandis que la deuxième prône la raison, c'est-à-dire la vision intellectuelle des idées claires et distinctes. Ces deux conceptions constituent les deux parties du présent chapitre. Passons donc à l'examen de la première partie qui consiste à analyser le point de vue empiriste.

I.1. Le point de vue empiriste classique

L'empirisme est la doctrine selon laquelle, nos connaissances viennent de l'expérience, c'est-à-dire de notre contact avec le monde extérieur par le biais de nos sens ; c'est toute doctrine philosophique admettant que la connaissance humaine déduit de l'expérience aussi bien ses principes que ses objets. L'empirisme est donc la théorie selon laquelle la connaissance procède de l'expérience, et nos idées des sens.

L'objet de cette section est de montrer avec certains épistémologues classiques comment nos connaissances viennent de l'expérience. D'après Hegel, la méthode expérimentale est née avec Bacon, celui-ci est considéré comme le précurseur de la méthode expérimentale. C'est lui qui est le premier à avoir réalisé une expérience. D'ailleurs, pour preuve, il est mort par sa propre expérience ; avant lui, personne n'a osé faire une telle expérience. Il est alors le premier qui a fait de la connaissance le fruit de l'observation sensible. C'est dans ce cadre qu' Hegel (1985, p. 1265) déclare : « *On célèbre toujours Bacon comme celui qui a indiqué à la*

connaissance sa véritable source, l'expérience ; dans la voie empirique du savoir on le place en tête ».

Mais Popper dans *La connaissance objective*, montre que l'empirisme remonte aux présocratiques ; précisément à Parménide. En thématisant sur les atomes, les atomistes grecs se sont aperçus que les atomes s'éloignaient des objets extérieurs et pénétraient des organes de sens pour devenir perception et c'est à partir de ces perceptions que la connaissance du monde extérieur prend forme. Pour que la connaissance devienne possible, il faudrait que les atomes se transforment en perception. C'est ce que Popper (1998, p. 500) traduit en ces termes :

> Les atomistes grecs se faisaient une idée un peu primitive de ce processus. Ils supposaient que des atomes se détachaient des objets que nous percevons et pénétraient nos organes de sens, ou ils devenaient des perceptions ; et qu'à partir du monde extérieur s'ajustait d'elle-même partir de ces perceptions, notre connaissance (…).

Popper déclare que Parménide est le premier à avoir formulé cet adage de la théorie de la connaissance du sens commun mais sous un mode ironique. Cette théorie, rendue célèbre par les empiristes modernes, ne commence pas avec eux ; elle tire donc ses origines de loin. Aussi écrit-il :

> J'ai essayé de montrer que c'est Parménide qui formula pour la première fois cette conception –sur un mode satirique : la plupart des mortels n'ont rien dans leur entendement égaré qui n'y soit entré par leurs sens égarés (K. R. Popper, 1998, p. 41).

Cette formulation parménidienne est ironique ; selon lui, l'homme ne saurait connaitre par ses sens. Il n'y a que la déesse Dike qui détient la vérité et le savoir. Ainsi selon Popper, l'empirisme logique trouve ses racines chez les présocratiques.

Cependant, Bacon est souvent présenté comme le précurseur de la méthode expérimentale. Bacon va surtout se montrer méfiant à l'égard de l'intellect livré à lui-même. Il refuse de faire reposer la connaissance vraie sur le cogito comme le fera Descartes ou les rationalistes qui, à l'exemple de l'araignée, tissent des toiles d'après leur propre imagination, c'est-à-dire sans contact avec les objets extérieurs. Pour lui, le développement de la connaissance ne peut se faire qu'en se mettant à l'école de l'expérience. Il soutient l'induction

comme source d'une connaissance vraie. Il affirme : « *il n'y a d'espoir que dans l'induction vraie* » (F. Bacon, 1986, p. 37).

Précisons que Bacon récuse l'empirisme naïf, il refuse la perception accumulée au profit de la perception assimilée. Pour lui, les perceptions doivent être mises en ordre ou classées. C'est dans ce sens, qu'il parle*« des perceptions comme de raisins, murs à point qu'il faut cueillir, patiemment et laborieusement et dont, une fois qu'ils seront pressés, coulera le vin pur de la connaissance »* (K. R. Popper, 1998, p. 500). Il ne s'agit donc pas d'une soumission à l'expérience sensible la plus stricte car les empiristes, selon lui, à l'exemple de la fourmi, amassent les faits et ne font usage que de l'expérience acquise. Il faut donc examiner les perceptions, les mettre en ordre pour accéder à la connaissance. Les simples perceptions sensorielles ne nous fournissent pas la connaissance pure. Il nous exhorte à prendre le modèle de l'abeille qui *« cueille le suc de son miel sur les fleurs des champs… mais sait en même temps, le préparer et le digérer avec une habileté admirable* ». La vérité surgira ainsi de l'union de l'expérience et de la raison selon une démarche qui exprime partiellement l'esprit scientifique naissant.

Il faut se débarrasser d'abord des formes illusoires qu'encombrent l'esprit : ce sont les préjugés, des fantômes ou idoles dont le *Novum Organum* fait état. A cet effet, cette thèse est soutenue par Kant quand il décrit que les perceptions ne sont jamais pures, et affirme que notre expérience est le résultat d'un processus d'assimilation et de transformation ; le produit d'une combinaison de nos perceptions sensibles avec certains ingrédients que nos esprits y ajoutent. Ainsi, la notion d'expérience doit être examinée avec soin. Même quand il s'agit de l'expérience, la raison ne saurait écarter car elle a un travail à faire dans ce processus gnoséologique.

Il s'avère que John Locke va dans le même sens que Bacon. En effet, ce penseur empiriste combat la théorie cartésienne des idées innées et affirme que l'esprit est une table rase, c'est-à-dire vide au départ, comparable à un tableau sans écrits : c'est l'expérience qui y inscrit toutes nos connaissances pour nous donner les idées simples. C'est ce qu'il traduit :

> Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ? (…). A cela je réponds en un mot, de l'expérience : c'est là le fondement de

> toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine » (J. Locke, 1983, paragraphe 2, p. 61).

En outre, il dénonce l'innéisme, c'est-à-dire la conception des idées innées. Pour mettre en cause la théorie des idées innées, Locke prend l'exemple des enfants et des idiots. Selon lui, si les idées étaient innées, les enfants et les idiots les posséderaient, si réellement la connaissance est innée, les enfants et même les stupides allaient en avoir ; personne ne serait dépourvu d'intelligence ou de bon sens car tous nous en avons dès la naissance. Par exemple, à deux semaines de sa naissance, l'enfant devrait savoir que le feu brule, s'il est incapable de le savoir alors cela nécessite d'abord un contact avec le monde extérieur pour la prise de conscience. C'est donc après avoir touché le feu, qu'il saura qu'il brule. Aussi, écrit-il :

> Si donc il y a de telles impressions dans l'âme des enfants et des idiots, il faut nécessairement que les enfants et les idiots aperçoivent ces impressions, qu'ils connaissent les vérités qui sont gravées dans leur esprit, et qu'ils y donnent leur consentement » (J. Locke, 1983, paragraphe 5, p. 9).

Selon Locke, il existe deux sources ultimes de la connaissance à savoir la sensation et les opérations de notre esprit. La première source est la sensation ; nos sens étant frappés par les objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions. C'est ce qu'il traduit en ces termes :

> Nos sens dis-je, font entrer toutes ces idées dans notre âme, par ou j'entends qu'ils font passer des objets extérieurs dans l'âme ce qui y produit ces sortes de perceptions. Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, dépend entièrement de nos sens, et se communique par leur moyen à l'entendement, je l'appelle sensation » (J. Locke, 1983, paragraphe 3, p. 61).

La deuxième source c'est l'opération de notre âme sur les idées reçues par le biais des sens. Notre âme exerce une activité sur les données des sens. Cela revient à dire qu'elle ne reçoit pas de façon accumulative les informations sensorielles mais elle fait un travail de réflexion sur ces idées reçues. Locke nomme cette opération de l'âme sur les entrées des sens : réflexion. Ceci se fait montre quand il écrit *:* « *Mais comme j'appelle l'autre source sensation, je nommerai celle-ci réflexion, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations* » (J. Locke, 1983, paragraphe 4, p. 61).

Pour lui, la sensation et la réflexion sont les deux sources de l'expérience. La sensation résulte de l'action physique qu'exerce l'objet sur nos sens, et la réflexion, qu'il assimile à un sens intérieur, est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues des sens ; par exemple, penser, croire, douter… ces verbes diffèrent d'avec ceux de la sensation comme par exemple sentir, voir, entendre… Les choses extérieures sont les objets de sensation et l'opération de l'âme sur ces objets s'appelle réflexion. Ainsi toutes nos idées viennent de ces deux sources ; sans la sensation, l'entendement est vide. Il distingue deux types d'idées dont les unes sont simples et les autres composées ; les premières sont celles qui entrent dans l'âme par deux voies (sensation et entendement) et les autres sont celles que l'esprit formule après avoir travaillé les premières.

Il distingue ensuite les idées qui viennent d'un seul sens d'avec celles qui entrent dans l'esprit par plus d'un sens, par la réflexion, et par toutes les voies (sensation et réflexion).Les idées qui viennent par un seul sens sont celles de la couleur, de la chanson, etc. l'idée de la couleur (rouge, vert, jaune), ne peut être perçue que par les yeux. Par contre, l'idée de l'espace peut être perçue par plusieurs sens. C'est ce qu'il écrit : « *Les idées qui viennent à l'esprit par plus d'un sens, sont celles de l'espace, de la figure, du mouvement, et du repos* » (J. Locke, 1983, paragraphe 1, p. 83). Celles qui entrent par la réflexion sont : les idées de la perception et de la volonté. Enfin, celles qui entrent par toutes les voies sont : le plaisir et son contraire, la douleur ou l'inquiétude, la puissance, l'existence et l'unité.

Malgré son empirisme, Locke reconnait la place de l'entendement dans le processus de la connaissance. L'expérience est constituée de deux classes d'idées : la sensation (idées qui proviennent des objets extérieurs au moyen des sens) et la réflexion (activité interne de l'esprit sur les idées reçues par les sens). Il dépasse, a cet effet, l'empirisme absolu en introduisant une puissance qui est l'entendement grâce à laquelle, à partir d'un certain nombre d'idées simples, on peut constituer les idées complexes. Tel est le cas de l'idée de substance, de mode et de relation.

George Berkeley, philosophe et théologien anglais né en Irlande d'une famille protestante, est d'abord empiriste. Même s'il pense que le désir de connaitre nous vient de Dieu tel qu'il l'écrit : « *Nous voulons croire que Dieu s'est comporté plus généreusement envers les fils des hommes qu'en leur donnant un puissant désir d'une*

connaissance qu'il avait placée totalement hors de leur portée » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 3, p. 40).

Il récuse la théorie des idées abstraites ou idées générales abstraites. Les sens ne nous placent pas en face d'abstraction. Par exemple, l'idée abstraite d'homme ne répond à rien, elle n'est qu'un nom, car pour me représenter un homme, je dois nécessairement envisager un homme particulier et concret, grand ou petit. L'esprit étant fini, ne peut étudier que ce qui est fini ; il ne saurait étudier les choses infinies ; si non, il rencontrera les contradictions. Dès lors, l'esprit ne peut étudier que ce qui est percevable ; il ne saurait traiter ce qui est vide. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce qui suit :

> « En outre, l'esprit de l'homme est fini, et quand il traite de choses qui participent de l'infinité, il ne faut pas s'étonner s'il rencontre des absurdités et des contradictions dont il est impossible qu'il se tire jamais car il est de la nature de l'infini de n'être pas compris par ce qui est fini » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 2, p. 40).

En étudiant les objets qui participent à l'infini, l'esprit humain ne saurait connaitre, c'est-à-dire qu'il ne peut pas accéder à la connaissance. C'est dans ce sens qu'il critique les mathématiques, qui, selon lui, ne peuvent accéder à la connaissance car leur objet d'étude est abstrait. A ce niveau, nous constatons que Berkeley va à l'encontre de la théorie aristotélicienne selon laquelle, il n'y a de science que de l'universel. Selon Aristote, l'examen de l'être individuel montre qu'il est soumis au changement. En effet, la science ne peut pas étudier les choses changeantes dans leur singularité ; mais plutôt les choses prises universellement. Il écrit : « *J'appelle universelle, l'attribution ou la non-attribution à un sujet pris universellement »* (Aristote, 1989, p. 67).

A l'opposé d'Aristote, Berkeley pense que les idées universelles ne nous donnent pas la connaissance. La science doit étudier ce qui est concret, précis et particulier. Par exemple quand il s'agit d'étudier l'homme, la science ne doit pas étudier le concept Homme qui est vide, mais elle étudiera l'homme concret, vivant dans la société, ayant du sang, de la chair, composé d'une tête, des mains, des pieds et autres. L'être humain qu'on a déjà perçu quelque part dans la nature. D'où cette déclaration : « *Quant à moi, je trouve, certes, que j'ai une faculté d'imaginer ou de me présenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les composer et de les diviser de diverses manières* » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 10, p. 45).

Pour Berkeley, ce sont les objets perçus qui fournissent la connaissance. Chaque sens fournit un objet qui permet d'accéder à la connaissance. Par exemple, la vue donne l'idée de la lumière et des couleurs, le toucher fait percevoir le dur et le mou, l'odorat fournit des odeurs et l'ouïe transmet les sons à l'esprit. Toutes ces données sont connues et perçues par l'esprit. Ainsi, la connaissance est le résultat de l'opération exercée par l'esprit sur les objets fournis par les sens. Sans la perception, il n'y a pas l'existence des choses. Par exemple, il y a l'odeur parce que sentie, un son parce qu'entendu, une couleur ou une figure parce que perçue par la vue ou le toucher.

Une chose existe quand elle est visible, palpable ; et c'est par cette visibilité qu'on connait. Concevoir les matières existantes non percevables c'est la création des idées abstraites. Or celles-ci ne nous permettent pas de connaitre ; on ne saurait séparer les choses existantes d'avec la perception. L'existence d'une chose se prouve par sa perceptibilité, c'est-à-dire la tendance à être perceptible. D'où cette affirmation :

> Car, quant à ce qu'on dit de l'existence absolue de choses non pensantes, sans aucune relation avec le fait qu'elles sont perçues, cela semble inintelligible. Leur *esse* est *percipi* (leur être c'est d'être perçu), et il n'est pas possible qu'elles aient quelque existence en dehors des esprits ou choses pensantes qui les perçoivent » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 3, p. 65).

En outre, Berkeley prône le caractère manifeste de la vérité par le biais des sens, l'homme peut atteindre la vérité par l'observation. La vérité n'est donc plus l'habitant du monde intelligible comme le pensait Platon, mais elle devient sensible ; pour l'atteindre, il s'agit simplement de mettre les sens en marche. Selon lui, « *Il y a des vérités si proches de l'esprit et si obvies qu'un homme n'a qu'à ouvrir les yeux pour les voir* » (G. Berkeley, 1991, paragraphe 6, p. 66).

Quant à David Hume, il préconise l'expérience comme source de la connaissance. Celle-ci dérive du contact avec le monde extérieur. Il rejette le rationalisme cartésien et prône l'expérience sensible. Contrairement à ces prédécesseurs, qui, malgré leur empirisme, croient à l'existence et au rôle joué par la raison, Hume ne croit qu'à l'expérience. C'est ce qu'il traduit en ces termes : « *Or, la connaissance de cette relation ne peut en aucun cas être à priori, par intuition ou par démonstration ; elle est entièrement fondée sur l'expérience* » (D. Hume, 1982, p. 20).

En effet, Hume ne voit pas autre chose en nous que la perception. La perception étant entendue comme un événement constituant la vie de l'esprit et comme modalité de notre intellect en général. Pour lui, loin d'être a priori, c'est-à-dire avant l'expérience, la relation de causalité, c'est-à-dire la relation de cause à l'effet est issue de l'expérience. Aussi affirme-t-il : « *Ce n'est pas la raison, mais l'expérience qui nous instruit des causes et des effets(…) que tous nos raisonnements au sujet de cette relation se fondent sur l'expérience* » (D. Hume, 1982, p. 21).

Tous ces auteurs, cités en exergue, soutiennent l'idée selon laquelle, l'esprit est vide au départ et la connaissance s'accumulerait par l'expérience sensible, c'est- à-dire par le contact du monde extérieur. Voilà pourquoi Popper qualifie cette théorie de : *« la théorie de l'esprit seau »* (K. R. Popper, 1998, p. 41). Pour ces auteurs, l'esprit ressemblerait donc à un récipient dans lequel, perceptions et connaissance s'accumuleraient. Ainsi, l'esprit ressemble à un seau vide qui se remplirait par l'accumulation des perceptions. L'expérience est donc la source ultime de la connaissance. Il ya une sorte d'entonnoir dont la perception verserait la connaissance à l'esprit. C'est ainsi, à peu près, qu'on peut comprendre le point de vue empiriste, le point de vue qui sera rejeté par les rationalistes, qui, pour eux, la connaissance procède de la raison. Passons donc à présent à l'examen du point de vue rationaliste.

1.2. Le point de vue rationaliste classique

Le rationalisme est la doctrine selon laquelle la connaissance a pour source la raison ou l'esprit. L'argument fondamental en est que la réalité sensible est source d'erreur, et que la véritable connaissance est celle qui vient de l'esprit lui-même.

Disqualifiant le monde sensible ou le monde de la doxa, Platon soutient que toute connaissance est « réminiscence », c'est-à-dire se ressouvenir des idées que l'âme avait jadis contemplées dans le monde intelligible avant de tomber dans le corps. C'est ainsi que dans le *Menon,* il écrit : « *…chercher ou apprendre n'est autre chose que se ressouvenir »* (Platon, 1966, p. 37).

Mais c'est avec René Descartes que le rationalisme classique se systématise. Ce dernier s'insurge contre les sens qu'il qualifie de trompeurs et soutient que la raison ou l'esprit est la seule source véritable de nos connaissances. En fait, Descartes (2009) pense que les idées claires et distinctes sont innées et elles nous donnent la connaissance.

Signalons que d'autres épistémologues ne sont pas restés indifférents vis-à-vis de ce problème, c'est -à-dire le problème de l'origine de la connaissance. Ils soutiennent la doctrine des idées innées de Descartes. Pour eux, la vraie connaissance est celle qui procède des idées innées. Les sens ne nous donnent pas la connaissance.

Ceci nous fait croire que Platon, Descartes, Spinoza et Leibniz sont les grands tenants de cette doctrine. Cela nous permet d'examiner de manière condensée les vues de ces auteurs sur leurs théories de la connaissance. La théorie de la connaissance chez Platon peut être résumée en deux points fondamentaux : la réfutation de l'empirisme et la théorie de la réminiscence.

Le premier point de la théorie platonicienne de la connaissance trouve son apogée avec la fameuse allégorie de la caverne. C'est, en effet, un mythe où Platon, au VIIe livre de *La République*, compare la connaissance par sensation à celle d'un prisonnier qui serait enchainé au fond d'une caverne et qui ne verrait que les ombres des objets réels projetées sur les murs par la lumière du soleil. Il ne connaitrait ni les causes des objets qu'il voit, c'est-à-dire objets réels ni celles de sa vision comme le soleil.

De manière claire, par cette allégorie, Platon compare notre condition à celle d'un prisonnier qui, mu par une cohorte des désirs futiles, est incapable d'atteindre l'essence des choses aussi longtemps que ce prisonnier ne s'élèvera pas jusqu'au monde des Idées, mais sans pourtant s'évader définitivement du monde sensible. Ce qui signifie que Platon distingue deux mondes : le monde sensible, celui de la multiplicité où se succèdent générations et corruptions, copies et mirages.

L'illusion est inhérente à ce monde et sa réalité est d'emprunt, car il ne trouve le principe de son existence que dans le monde véritable des idées intelligibles, archétypes dont les objets sensibles ne sont que d'imparfaites copies. Les choses dans ce monde n'existent que par imitation et participation. Chez Platon, donc, la connaissance ne nous vient pas de l'expérience. Mais cela ne veut pas dire que Platon bannit pour autant, totalement les sens dans le processus cognitif, car ils sont le premier moment de la connaissance. Seulement, il reconnait qu'ils ne fondent pas la vérité, puisque le domaine de l'opinion n'est pas celui de la vérité ; même l'opinion vraie n'est pas encore la science. La vraie connaissance est du côté du monde intelligible, monde composé d'idées mathématiques (cercle, triangle…) et d'idées de

prudence, justice, beauté, etc. Nécessaire sera donc pour nous de nous ressouvenir de ce que nous avons contemplé et oublié dans ce monde. Telle est l'explication qu'on peut donner à la réminiscence. C'est ainsi qu'on peut comprendre la conception platonicienne de la connaissance ; conception qui servira de modèle pour les générations futures.

Examinons donc à présent la position de Descartes sur ce problème. Naissant de l'effort du talent de la raison, la connaissance selon René Descartes est un effort d'élaboration de la pensée rationnelle ; après que je me suis aperçu que mes sens me sont quelque fois trompeurs. Descartes est donc l'un de ceux qui pensent, comme, Platon, que la connaissance n'est jamais acquise, mais qu'elle est donnée innée. En conséquence, l'entendement est la source de nos idées. Car si la vérité est innée, puisque Dieu l'introduit dans notre âme au moment de la naissance, il n'y a que l'entendement ou notre raison qui peut nous permettre de découvrir cette vérité et de former notre intuition de la vérité.

Les vérités non évidentes pour l'intuition sont toutefois déductibles des évidences premières à condition de suivre l'ordre rigoureux des raisonnements mathématiques. Intuition et déduction garantissent donc, pour Descartes, l'accès à la vérité. Voici ce qu'il déclare à ce propos : *« Nous allons énumérer ici tous les actes de notre entendement par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur ; il n'en a que deux : l'intuition et la déduction »* (R. Descartes, 2003, règle III, p. 13).

On voit bien qu'avec Descartes, pour se prémunir de l'erreur, l'homme doit faire de l'évidence un tremplin sur lequel il doit s'appuyer pour atteindre la vérité. Ce cartésianisme qui, du reste constitue un rationalisme, va influencer profondément B. Spinoza et plusieurs penseurs qui sont allés à la rencontre de Descartes comme Leibniz par exemple. Mais Spinoza ne reprendra pas ces idées cartésiennes sans qu'elles ne signifient dans son esprit une vue qui lui est exclusivement sienne.

Examinons à présent la théorie de la connaissance chez Baruch Spinoza. Contrairement à Descartes qui plaçait la morale en dernier plan de son itinéraire philosophique, Spinoza considère celle-ci comme le privilège premier de ses méditations. Chez Spinoza, notre puissance et notre bonheur sont suspendus au bon usage de nos passions. En d'autres termes, pour être heureux, l'homme ne doit pas s'abandonner à la dictature de ses passions ; nos plus grands maux

viennent de notre insatiable désir de vouloir satisfaire nos passions, même les plus insensées. Et l'unique moyen de délivrer l'homme de cette emprise des passions est le fait d'être illuminé. Parce que le chemin qui conduit au salut ne peut être ouvert que si l'entendement connait Dieu. Voilà pourquoi Spinoza fait une hiérarchisation des connaissances tout en précisant le genre qui peut nous permettre de connaitre Dieu.

Après avoir exposé les motifs d'ordre moral qui l'ont poussé à réformer l'entendement, Spinoza commence par distinguer les différents modes de connaissance ou degrés de perception et donne les raisons pour lesquelles le dernier mode est préférable aux autres. C'est ainsi qu'il distingue quatre genres de connaissance qu'il réduira à trois à la fin donne les genres suivants : « *La connaissance par oui- dire ; la connaissance par expérience vague ; la connaissance déductive ; la connaissance par intuition pure et immédiate des vérités d'origine divine ou connaissance rationnelle.* » (B. Spinoza, 1964, p. 188-189).

De ces degrés de connaissance, Spinoza fait ressortir l'idée selon laquelle la fin de toute connaissance étant la vérité, l'homme doit se méfier de la connaissance du premier genre, (c'est-à-dire les trois premiers modes) , qui entraine la confusion, pour faire sienne la connaissance du deuxième genre, c'est-à-dire celle du dernier mode. Seule la raison, qui, parce qu'elle est elle-même une vérité indubitable, peut diriger l'homme vers la vérité éternelle.

Pour le dire autrement, Spinoza nous met en garde contre les trois premiers modes de la connaissance entendu qu'ils nous mènent vers l'idée fausse. La raison en est que si par expérience on entend la perception des choses telles qu'elles se présentent involontairement et par hasard à nous, elle ne nous donne pas la connaissance vraie. Elle se contente des données telles qu'elles s'offrent en un temps et en un lieu déterminé. Il se fixe alors une idée dans la conscience uniquement due à ce que jusqu'ici il ne s'est pas montré des faits contraires, sans que nous ayant la garantie qu'il n'existe pas de ces sortes de faits ; d'où le sens de l'expression « expérience vague ». En plus, cette forme de connaissance ne nous donne qu'une vue plus ou moins approximative des choses, elle ne saisit pas l'essence adéquate d'une chose ; ce qui est cause d'erreurs.

Signalons aussi que ces premiers modes de la connaissance sont à redouter parce que c'est d'eux que naissent les passions. Or nous avons plus suffisamment montré que l'homme qui se laisse gouverner par ses passions ne peut accéder au salut. C'est donc ici que prend

sens cette formule spinoziste dont le fond est d'un enseignement à retenir : *« Le désir comme aussi l'amour (…), nait du premier mode de connaissance, car, si quelqu'un a ouï-dire de quelque chose que ce soit qu'elle est bonne, il en a l'appétit et la convoitise »* (B. Spinoza, 1964, p. 94).

La vraie connaissance est donc rationnelle. Celle-ci, en effet, ne se contentant pas du phénomène donné, voit dans celui-ci la manifestation particulière d'un ordre universel des choses, qui s'étend bien au-delà de ce phénomène. Elle considère donc dans les phénomènes empiriquement donnés leur bien de continuité interne et en celui-là, elle trouve l'explication de tout phénomène particulier.

Par ailleurs, cherchant à comprendre (dans le dernier livre de l'Ethique) l'âme individuelle dans son unité intime avec l'être éternel, Spinoza estime que cette entreprise n'est possible que par intuition, qui forme la conclusion de ses recherches théoriques et pratiques. La condition principale pour s'élever jusqu'à cette intuition, c'est de se détacher de l'expérience extérieure, contingence, et de trouver l'enchainement nécessaire à l'aide de la connaissance rationnelle. C'est donc ici le lieu de préciser qu'il est vraiment malaisé de différencier à la lettre, chez Spinoza, la connaissance rationnelle de l'intuition.

Pour tout dire, la connaissance rationnelle gagne un primat sur les autres parce qu'elle nous aide à nous diriger vers la connaissance de l'être absolument parfait : « *Le quatrième mode (…) est le plus parfait de tous ; car l'opinion nous induit souvent en erreur(…). La fin dernière que cherchant à atteindre(…) est la connaissance claire »* (B. Spinoza, 1964, p. 97).

De tout ce qui précède, on peut retenir que si la connaissance sensible satisfait l'homme du commun, soumis aux passions et aux désirs anodins, la connaissance rationnelle, elle, conçoit la nécessité qui lie chaque événement à la nature divine. Pour y parvenir, le sage peut s'inscrire dans la totalité de l'univers et prouver la joie la plus pure, parce que, écrit Spinoza (1964, p. 97) : *«Celui-là est l'homme le plus parfait qui s'unit à Dieu »*.

Dès lors, ayant pris connaissance du mode de perception qui importe au genre humain, Spinoza montre ensuite le chemin que notre entendement doit suivre pour parvenir à ce degré supérieur de connaissance.

Pour finir, examinons la théorie de la connaissance chez Gottfried Wilhelm Leibniz. Il rejette l'empirisme pur, mais il admet que les

expériences permettent à l'esprit de découvrir ses propres possibilités. En effet, Leibniz rejette l'idée de tablettes non écrites de Locke. Pour preuve, il donne une autre orientation aux essais de Locke en ajoutant un qualificatif nouveau. Dans cet ouvrage, il met en crise la conception lockéenne de la connaissance. C'est plus explicite quand il dit : *« Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont pas suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles »* (G. W. Leibniz, 1990, p. 38).

Le système leibnizien insiste sur l'importance gnoséologique de principes de la connaissance virtuellement innés dans l'esprit. Selon lui, il y a de principes innés qui sont dans l'esprit qui nous donnent la connaissance. Celle-ci ne procède donc pas de l'expérience sensible mais des principes innés. A ce point, il rejoint Descartes en prônant son innéisme. C'est plus clair quand il dit : « *(…), et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle innés »* (G. W. Leibniz, 1990, p. 39).

Précisons que Leibniz distingue la vérité mathématique d'avec la vérité des sciences empiriques tout en précisant que la vraie vérité est du côté des mathématiques. Contrairement à Berkeley qui estime que les mathématiques ne peuvent pas nous donner la vérité car leur objet est abstrait, Leibniz pense que la vraie vérité est de leur côté.

Au regard de ce qui précède, force nous est de constater que le problème de la connaissance peut être cité parmi les questions que les penseurs n'arriveront peut être jamais à résoudre de façon définitive. Opposant les rationalistes aux empiristes, ce problème est resté sans issue satisfaisante. Mais l'essentiel n'est pas ce que les auteurs proposent comme solution à ce problème, plutôt la manière dont ils s'y interrogent.

Les origines de la connaissance que nous venons d'examiner nous ont permis de montrer combien il est fondamental de savoir que l'observation et la raison ont chacune un rôle important à remplir dans le processus de la connaissance. La raison ou l'expérience ne doit pas être la source ultime de la connaissance. Mais, comme le dit Kant, la connaissance n'est possible que par la somme de ces deux entités. Les empiristes ou les rationalistes ont adopté, selon lui, une démarche unilatérale, ce que Kant déplore.

Pourtant, nous savons bien que de même que la connaissance n'est pas un apanage des sens, de même elle ne peut pas aussi être une exclusivité de la raison. La connaissance véritable doit donc naitre de

l'union de l'empirisme et du rationalisme. Emmanuel Kant (1980, p. 60), par cette thèse en fut aussi convaincu :

> Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute(…). Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience (…) sans la sensibilité, nul objet ne serait donné ; sans l'entendement nul ne serait pensé.

En fait, la connaissance n'est possible que dans les limites de l'expérience ou de la sensibilité, laquelle a pour formes a priori l'espace et le temps. Mais là n'est que le commencement. Car elle ne commence qu'avec la sensibilité mais ne dérive pas d'elle. Il résulte que la connaissance a deux sources nécessaires et inséparables, à savoir la sensibilité et l'entendement. En effet, la sensibilité est la capacité de recevoir des intuitions du monde par le moyen des sens. L'entendement désigne quant à lui, la faculté de relier les sensations ou intuitions par le moyen des concepts ou catégories. Ainsi, il y a une complémentarité de ces deux sources.

Nous voyons que la position de Kant, sur ce problème de la connaissance en particulier, est préférable à celle des empiristes ou des rationalistes parce qu'elle est synthétique.

Cependant, malgré la synthèse de Kant, le problème de la connaissance est resté irrésolu car de même que la raison ou l'observation ne saurait être la source de la connaissance, de même leur union n'en saurait être. Popper nous propose alors une nouvelle conception de la connaissance car pour lui, ces deux entités ont chacune un rôle à jouer, mais cela ne veut pas dire qu'elles soient les sources ultimes de connaissance. Voilà ce qu'il dit à ce propos : « *Je considère que si l'observation et la raison ont chacune un rôle important à remplir, leurs fonctions respectives diffèrent néanmoins de celles que leurs champions leur ont assignées* » (K. R. Popper, 1985, p. 19). Il parait donc opportun d'examiner la conception poppérienne de la connaissance pour en savoir plus.

2. La conception non classique de la connaissance

Il est intéressant de noter que la conception poppérienne de la connaissance est une réponse que Popper formule à l'endroit de la conception empirique de la connaissance ou pour parler comme Popper lui-même, à la théorie du sens commun. Car, l'épistémologie poppérienne se donne à voir comme une conséquence qui découle des débats qu'il a pu avoir avec les tenants de l'empirisme logique. En

effet, Popper met en crise toutes les théories de la connaissance exposées en exergue, c'est-à-dire les trois doctrines de la connaissance que nous venons d'exposer. Il critique l'empirisme, le rationalisme et même le criticisme de Kant. A ce dernier, Popper reproche l'absence de la critique ; il pense qu'il n'use pas de la méthode critique mais il ne fait que la synthèse des deux premières doctrines.

Mais c'est précisément en rejetant la théorie de la connaissance du sens commun que Popper élabore la sienne. Pour remettre celle-là en cause, il écrit :

> J'affirme, en conséquence, que ce n'est pas des observations que nous partons, mais toujours des problèmes -, soit de problèmes pratiques, soit d'une théorie qui a rencontré des difficultés. C'est seulement une fois confrontés à un problème que nous pouvons commencer à y travailler (K. R. Popper, 1998, p. 387).

Autrement dit, Popper récuse l'observation prônée par les empiristes pour préconiser le problème. Selon lui, l'observation ne saurait venir en amant. Car, elle a pour rôle de réfuter les théories. L'épistémologie poppérienne se base sur la critique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre son rationalisme critique. Il fait de la critique le fondement de la connaissance ; elle devient, à cet effet, l'élément principal sans laquelle aucune connaissance ne nous serait donnée.

En règle générale, après l'exposition de la conception poppérienne de la connaissance, il sera nécessaire de mettre en route la critique de la critique de Karl Popper. Pour mettre en évidence cette critique, nous allons pouvoir recourir à certains épistémologues non classiques. Ceux-ci qui sont des critiques de Popper ont été pour certain ces élèves, c'est le cas de Lakatos (1994, p. 133) qui manifestement le fait remarquer en ces termes :

> Les idées de Popper constituent le développement le plus important dans la philosophie du XXe siècle, un accomplissement dans la tradition et au niveau de Hume, Kant, Whewell. Personnellement, ma dette à son égard est incommensurable ; plus que tout autre, il a changé ma vie. J'avais presque quarante ans quand je suis entré dans le champ magnétique de son intellect. Sa philosophie m'a aidé à rompre définitivement avec le point de vue hégélien que j'avais soutenu pendant près de vingt ans. Chose plus importante encore, je lui dois vraiment une somme très féconde de problèmes avec un véritable programme de recherche.

Il ressort de cette citation que Lakatos reconnait l'apport de son maître dans sa pensée. Il affirme que la rencontre avec le maître lui a été épistémologiquement très favorable. Cette rencontre lui permet de rompre avec la conception hégélienne d'un voyage vers le savoir Absolu.

Nonobstant cette admiration pour Popper et son œuvre, Lakatos s'insurge contre certaines conceptions du maître qu'il remet en cause en faisant appel à la critique comme instrument du progrès de la connaissance. Il ne partage pas certains points de vue avec Popper. Cela est plus explicite quand il écrit :

> Travailler sur un programme de recherche est, bien sûr, une affaire de critique, rien d'étonnant à ce que mon travail sur des problèmes poppériens m'ait souvent conduit à m'opposer aux solutions de Popper (I. Lakatos, 1994, p. 133).

Loin d'être un bon disciple, Lakatos remet certaines thèses du maître en cause.

De même, Paul Feyerabend développe une conception anarchiste de la connaissance scientifique. Il est critique de Popper sur une large mesure. Sa conception de la science participe de ce statut de critique de Popper. En effet, Feyerabend est sensible à la critique poppérienne des inférences inductives. Comme le montre Pierre Jacob (1980, p. 241) :

> Paul Feyerabend s'en prend à deux hypothèses des théories empiristes de la réduction et de l'explication scientifique : la consistance entre la théorie antérieure (par exemple la mécanique classique) et la théorie postérieure (par exemple la mécanique relativiste) et l'invariance de la signification des termes descriptifs d'une théorie à l'autre. Paul Feyerabend (…) a été influencé par la critique poppérienne des inférences inductives. Pour lui, plus encore que pour Thomas Kuhn, il n'y a pas de progrès cumulatif en science.

Thomas Kuhn quant à lui, la publication de *La structure des révolutions scientifiques* constitue un moment décisif. Lorsqu'il explique les rapports de ses thèses à celles de Popper, il souligne son accord avec lui d'une part et d'autre part il met en relief son désaccord avec la notion de la falsifiabilité.

2.1. La connaissance objective

Contrairement à la théorie du sens commun qui stipule qu'il ne peut exister dans notre entendement rien qui ne soit entré par nos sens, c'est-à-dire qui prône l'observation et à l'arbre cartésien qui a pour racines la métaphysique, l'arbre poppérien se fonde sur le problème. L'observation ne saurait exister avant celui-ci. Quand il s'agit de faire une observation, il faut avoir une consigne car le néant n'est pas observable. Aussi, lors de sa conférence (Herbert spencer donnée à Oxford le 30 octobre 1961), Popper réalise une expérience en demandant à son auditoire d'observer et celui-ci lui répond « quoi ?». Alors cette expérience démontre clairement pour Popper que l'observation nécessite une question préalable. En répondant à son auditoire, il dit :

> Si c'est là votre réponse, alors mon expérience a réussi. Car, l'idée que j'illustre, c'est que, pour observer, nous devons avoir dans l'esprit une question déterminée dont il nous soit possible de décider par l'observation (K. R. Popper, 1998, p. 389).

En explorant ces propos de l'auteur, il s'avère qu'une observation sans consigne est vide. Autrement dit, une observation sans consigne n'en est pas une. Comme nous l'avons souligné supra, c'est en dévoilant les limites de cette théorie de la connaissance que Popper élabore la sienne.

Popper fait du problème la condition sine qua non de l'existence de la science. Pour lui, « *La science ne commence que s'il y a problème* » (K. R. Popper, 1985, p. 329). Il convient, à cet effet, de présenter la science comme une marche qui progresse à travers la formulation de différents problèmes pour en venir aux nouveaux problèmes plus fondamentaux.

Il développe une conception visant à envisager la croissance de la connaissance scientifique. Le but de l'épistémologie se réduisant selon lui à l'étude de l'évolution du progrès de la connaissance, il précise :

> Le problème central de l'épistémologie a toujours été et reste le problème de la croissance de la connaissance, et la meilleur façon d'étudier cette dernière, est d'étudier la croissance de la connaissance scientifique (K. R. Popper, 1973, p. 12).

L'épistémologie poppérienne vise la croissance du savoir. C'est dans ce sens qu'elle devient le lieu de la critique permanente, de la discussion rationnelle, de la remise en cause permanente détruisant l'esprit dogmatique. Elle devient la philosophie de l'émergence scientifique. En effet, Popper remet toutes les théories de la connaissance de ses prédécesseurs en cause sauf celles de Charles Darwin et Albert Einstein. C'est avec ces auteurs qu'il s'accorde un peu sur la théorie de la connaissance. D'où il déclare :

> Si je me sens l'obligation de commencer par quelques réflexions sur la théorie de la connaissance, c'est que je me trouve, en ce domaine, en désaccord avec à peu près tout le monde, sauf peut-être Charles Darwin et Albert Einstein (K. R. Popper, 1998, p. 387).

Il s'avère que la théorie poppérienne de la connaissance s'oppose à toutes les doctrines de la connaissance. Mais elle s'accorde avec la théorie darwinienne de la sélection naturelle et celle de la gravitation d'Einstein. Elle s'accorde avec la première dans le choix des théories. En effet, c'est Darwin qui inspira Popper sur la théorie de la connaissance. En parlant du choix des théories, il fait allusion à la sélection naturelle des êtres vivants.

Darwin conçoit une concurrence vitale qui élimine les individus les plus faibles : sélection naturelle profitant aux sujets dotés d'une supériorité individuelle. L'espèce entière se transformera et progressera grâce à l'accumulation favorable. S'il n'était pas le premier à envisager le rôle des facteurs négatifs dans la sélection, Darwin montra avec le plus de vigueur son aspect positif. Pour lui, l'homme est le produit de la sélection naturelle. Les individus qui vivent sont ceux qui résistent aux épreuves de la vie, qui s'adaptent aux conditions de la vie.

C'est donc par la sélection naturelle que l'espèce humaine progresse. Ceux qui vivent sont ceux qui luttent, qui présentent les signes de la supériorité, qui sont meilleurs. Cependant, les individus qui ne s'adaptent pas aux conditions de vie, c'est-à-dire les faibles, tombent et disparaissent. Quand ceux-ci se dissipent, ceux qui s'adaptent, les forts subsistent. Ce sont ces derniers qui font progresser l'espèce.

Popper s'accorde avec Darwin dans la mesure où, selon lui, les hypothèses évoluent grâce aux tests empiriques. De même que les individus évoluent, selon Darwin, au moyen de la sélection

naturelle, de même les hypothèses progressent, selon Popper, au moyen des tests. Le théoricien doit soumettre ses théories aux tests pour sélectionner les meilleurs. Celles qui résistent, subsistent ; cependant, celles qui ne résistent pas tombent et disparaissent. C'est en fait la résistance aux tests qui fait survivre une théorie. Popper (1973, p. 256) le traduit fort nettement :

> Au lieu de débattre de la probabilité d'une hypothèse, nous devrions nous efforcer d'évaluer les tests, les essais, qu'elle a passés, c'est-à-dire que nous devrions nous efforcer d'évaluer jusqu'à quel point elle a pu prouver son aptitude à survivre en résistant aux tests.

En d'autres termes, la survie d'une théorie ne dépend pas de sa probabilité mais plutôt de sa résistance aux tests empiriques. Ce n'est pas parce qu'elle a une probabilité élevée qu'une hypothèse survie ; mais c'est parce qu'elle a été éprouvée par les tests qu'elle subsiste.

Signalons en passant que pour Popper, la meilleure hypothèse est celle qui est improbable dans le sens de calcul de probabilité. Aussi écrit-il *: « L'hypothèse la meilleure ou l'hypothèse préférable, sera donc, dans la plupart des cas, la plus improbable »* (K. R. Popper, 1998, p. 61).

La survie de l'hypothèse face aux critiques amène Popper à établir un lien entre la connaissance et l'évolution darwinienne. Cela le pousse à formuler sa théorie darwinienne de la connaissance en ces termes :

> On peut exprimer tout ceci en disant que le développement de notre connaissance est le résultat d'un processus qui ressemble étroitement à ce que Darwin a nommé « la sélection naturelle » ; il s'agit de la sélection naturelle des hypothèses :notre connaissance est constituée, à tout moment, par les hypothèses qui ont montré (comparativement) leur adaptation par le fait qu'elles ont survécu jusqu'à maintenant dans leur lutte pour l'existence ; une lutte entre concurrentes qui élimine les hypothèse inadaptées (K. R. Popper, 1998, p. 391-392).

Il ressort de cette citation que Popper prône la théorie de la sélection naturelle des hypothèses. Pour lui, la connaissance progresse par une lutte des théories ; celles qui s'adaptent aux conditions subsistent ; les faibles tombent et restent. Ce sont donc celles qui

résistent qui font évoluer la connaissance. De même que les êtres vivants prouvent leur existence face aux conditions naturelles, de même les théories prouvent la leur face aux tests empiriques. Comme les meilleurs individus font évoluer l'espèce, les meilleures théories font aussi évoluer la connaissance. La sélection ou le choix des théories se fait de la même façon que la sélection naturelle des individus.

Cette méthode darwinienne ne s'applique pas seulement à la connaissance scientifique, elle peut être appliquée à d'autres formes de connaissance. Tel est par exemple le cas de la connaissance animale. Car les animaux aussi résolvent leurs problèmes par la méthode de réfutabilité. C'est dans ce sens que Popper voit la possibilité d'appliquer à la fois sa théorie pour la connaissance animale et la connaissance préscientifique. Aussi affirme-t-il *: « J'affirme que tout animal nait avec des attentes ou des anticipations, qu'on pourrait reconstruire sous forme d'hypothèses, un genre de connaissance hypothétique »* (K. R. Popper, p. 388).

Toutefois, il montre la différence qu'existe entre la méthode scientifique et celle de la connaissance animale ou préscientifique. Celle-ci se crée par élimination des porteurs d'hypothèses inadaptées. Tandis que pour la connaissance scientifique ou théorie, la critique consciente est systématique et élimine les théories inadaptées. En effet, la critique scientifique fait périr nos théories à notre place, en éliminant les croyances erronées avant qu'elles nous fassent périr. C'est ce qui différencie l'évolution animale d'avec celle de la connaissance humaine. Les animaux porteurs d'hypothèses inadaptées meurent tandis que la critique nous sauve la vie en éliminant nos théories à notre place. C'est le rôle et la supériorité de la critique ou la méthode scientifique. Pour éclaircir ce qui vient d'être dit, Popper (1998, p. 392) écrit *: « Ce qui est propre à la connaissance, c'est que la critique consciente et systématique de nos théorie y rend rude la lutte pour l'existence ».*

C'est donc le langage avec sa double fonction : descriptive et argumentative qui différencie l'homme d'avec les animaux en faisant disparaitre les théories à notre place. Le langage est l'un des éléments du troisième monde. Signalons en passant que Popper distingue trois mondes à savoir : le monde physique, le monde des états de conscience et le monde des contenus objectifs de pensée. Ce dernier est le monde de la discussion critique, monde des problèmes et des situations de problème. En soutenant cette idée du troisième monde,

Popper défie les théories de la connaissance de ses prédécesseurs qu'il qualifie de subjectivistes.

A l'opposé de ses prédécesseurs, Popper prône la connaissance objective relevant du troisième monde. C'est grâce au langage que la connaissance objective évolue. Cette distinction se fait montre quand il écrit *:*

> Il existe une connaissance au sens subjectif, qui est faite des dispositions et d'attentes. Mais il existe aussi une connaissance au sens objectif, la connaissance humaine, qui est faite d'attentes formulées dans un langage et soumises à la discussion critique. (…). La connaissance subjective n'est pas sujette à la critique (K. R. Popper, 1998, p. 127).

Solon Popper, la première connaissance relève du deuxième monde, tandis que la seconde relève du troisième monde. En effet, Popper soutient la thèse des trois mondes pour distinguer, d'une part, ces deux types de connaissances ; d'autre part, mettre en crise la théorie subjectiviste de la connaissance au profit de la théorie objectiviste qu'il préconise.

Toutefois, ces deux formes de la connaissance progressent tout en utilisant deux méthodes différentes ; la connaissance subjective n'évolue pas de la même façon que la connaissance au sens objective. La première met en œuvre la méthode darwinienne en faisant disparaitre les théoriciens, tandis que la seconde met en marche la fonction argumentative du langage en mettant les théories à l'épreuve sans toucher les théoriciens eux-mêmes. Popper (1998, p. 127) formule cette divergence en ces termes :

> La connaissance au sens subjective peut se développer ou parvenir à de meilleures mises au point grâce à la méthode darwinienne de mutation et d'élimination de l'organisme. A l'opposé, la connaissance objective peut se modifier et se développer par l'élimination (la mise à mort) de la conjecture formulée dans le langage : le porteur de la connaissance peut survivre-il peut même, s'il est capable d'autocritique, éliminer sa propre conjecture.

La connaissance subjective, appartenant au monde 2, n'est pas soumise à la critique en ceci qu'elle ne connait pas le langage. Ce dernier fait partie intégrante du monde 3 et fait évoluer la connaissance objective. Du point de vue évolutionniste, ces deux types de connaissances se diffèrent quant à leur méthode. C'est dans

ce sens que Popper (1998, p.127) déclare : *« La différence, c'est que l'on peut discuter de manière critique les théories formulés dans un langage* ».

Dans le cas où aucune conjecture ne résiste, il sera question d'essayer de proposer des nouvelles hypothèses jusqu'à ce qu'on retienne une meilleure, c'est-à-dire celle qui dit mieux, qui a un degré informatif élevé. D'où la nécessité de choisir et de préférer telle hypothèse par rapport à l'autre. C'est à ce niveau que l'observation joue un grand rôle dans le processus de la connaissance. Pour Popper, le rôle de l'observation est de montrer que certaines de nos théories sont fausses et nous inciter à produire des meilleures.

Il se peut que la théorie préférée contienne une erreur. Car l'être humain est faillible et sujet à l'erreur. Popper trouve dans son épistémologie une certaine pratique de la rationalité procédurale qui est le faillibilisme. Il remarque que :

> Plus nous apprenons sur le monde, plus le savoir s'approfondit, plus la connaissance de ce que nous ne savons pas, la connaissance de notre ignorance prend forme et gagne en spécificité et en précision. Là réside, en effet la source majeure de notre ignorance : le fait que notre connaissance est ne peut être que finie, tandis que notre ignorance est nécessairement infinie » (K. R. Popper, 1985, p. 55).

En d'autres termes, l'ignorance précise les limites de la connaissance.

Ainsi, il nous dirige vers la prise de conscience de nos limites du savoir selon lui, nous devons savoir que l'erreur est humaine ; il nous invite donc à reconnaitre les limites de nos parcelles de connaissances qui sont finies devant l'infinie étendue de l'ignorance qui nous caractérise. L'être humain est dépourvu du savoir pour la simple raison que ce qu'il ignore est plus grand que qu'il connait. C'est ainsi qu'il nous dispose dans une incertitude illimitée. Car selon lui, l'homme ne saurait justifier la certitude de ses théories. C'est pourquoi il écrit *: « Nous sommes faillibles et sujets à l'erreur, mais nous pouvons apprendre à partir de nos erreurs »* (K. R. Popper, 1998, p. 397). Autrement dit, il nous montre le rôle instructif de l'erreur. D'où la nécessité de déceler l'erreur afin de l'éliminer.

Il ressort que l'erreur joue un rôle instructif dans le processus de la connaissance. La découverte de nos erreurs nous apprend beaucoup sur la vérité et nous fait approcher de celle-ci.

Après avoir éliminé l'erreur, l'hypothèse qui résiste à la critique fait naitre un nouveau problème. Le processus de la connaissance exige la correction et la modification de la connaissance antérieure. C'est ce que Popper (1998, p. 388) traduit en ces termes *: « Nous pouvons donc dire que le développement de la connaissance consiste à passer des problèmes anciens à des problèmes nouveaux, au moyen de conjectures et réfutations* ». En d'autres termes, c'est la méthode unique qui fait progresser la connaissance.

C'est ainsi que Popper donne un schéma pour laisser constater que la science ne progresse que par une infinité de problèmes, de tentatives de solutions et élimination des erreurs pour tomber encore dans de nouveaux problèmes. Ainsi, il formule ce schéma comme suit : $P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$ (K. R. Popper, 1998, p. 367). Ce schéma traduit un processus du développement de la connaissance, une croissance du savoir scientifique grâce à l'élimination des erreurs qui se révèle comme le moment décisif de ce processus. Il devient le schéma de la recherche de la vérité et du contenu grâce à la discussion rationnelle. En effet, comme nous l'avons souligné supra, P1 renvoie au problème du départ qui peut être causé par nos attentes innées. Dès lors, en parlant de l'innéisme, Popper ne rejoint-il pas Descartes ? La réponse à cette question est négative car chez Descartes les idées innées qui émanent de Dieu sont indubitables, donc vraies ; tandis que le P1 poppérien ne nous rassure aucune connaissance. Il ne peut pas être considéré comme une connaissance, c'est juste une base, un stimulant qui pousse à réfléchir. Voilà pourquoi la deuxième étape à savoir TS s'impose comme nécessité qu'on ne peut outre passer. Elle désigne la tentative de solution qui peut être erronée, et elle sera exclusivement soumise à la procédure de l'élimination des erreurs EE, qui peut consister en une discussion critique ou en des tests expérimentaux ; à tout le moins, de nouveaux problèmes vont naitre.
L'épistémologie poppérienne ouvre la voie à l'épistémologie non classique en remettant en question l'épistémologie classique de ses prédécesseurs ; elle met en jeux une théorie évolutionniste pour expliquer la manière dont les théories émergent dans le processus du développement de la connaissance.

Popper aborde les questions traditionnelles sous une autre forme, ce que ces prédécesseurs ont coutume de tenir pour nécessaire, il trouve insignifiant. Il évacue toute problématique des fondements, de justification ou de vérification pour recourir aux toiles d'araignées, au miel, etc. dans le but de construire son ontologie. Il refuse toute

question touchant à la signification des concepts ; ce qu'importe pour lui ce sont les conditions de possibilité du développement de la connaissance. Pour expliquer cette émergence, il fait appel au monde 3.

Précisons que le troisième monde poppérien se distingue du monde platonicien des idées. Le monde poppérien est une création de l'homme, il se rend compte de la faillibilité de celui-ci en contenant l'erreur ; tandis que le monde platonicien est divin et vrai. Popper fait cette différence en disant :

> Le troisième monde de Platon était divin ; il était immuable et, évidemment, vrai. Il y a une immense entre son troisième monde et le mien ; mon troisième monde est un produit de l'activité humaine et il est changeant. Il ne contient pas seulement des théories vraies, mais aussi des théories fausses, et surtout des problèmes ouverts, des conjectures et des réfutations (K. R. Popper, 1998, p. 202-203).

C'est l'aptitude à la critique qui permet d'analyser et d'examiner la connaissance. Pour mesurer tous ces progrès, Popper nous demande de comparer notre époque à n'importe quelle époque de l'histoire. Cela nous conduit à réfléchir sur les conditions des discussions rationnelles qui favorisent le progrès. C'est pourquoi une discussion implique toujours une attitude critique et rationnelle. A ce propos, Popper (1981, p. 166) écrit *: « Je défends l'idée que l'un des meilleurs sens du mot raison ou raisonnable était celui de disponibilité à la critique : ouverture à la critique d'autre et promptitude dans la critique de soi ».*

La critique est donc l'élément fondamental qui favorise le progrès de la connaissance. C'est elle, en fait, qui favorise le passage de l'ancienne connaissance à la nouvelle ; de l'ancien problème au nouveau. Elle joue alors un rôle important dans le processus de la connaissance. C'est donc elle qui fait progresser la connaissance. Pour montrer la place de la critique dans le processus cognitif, Popper écrit *: « Il est impossible de justifier un résultat scientifique. On peut seulement le critiquer et le tester* » (K. R. Popper, 1998, p. 397). En d'autres termes, la critique permet de mesurer ou de décider sur la validité d'un résultat. Etant faillibles, nos théories sont sujettes à l'erreur.

En outre, c'est grâce à la critique que nous réussissons à obtenir une meilleure connaissance du problème posé et qu'il nous devient possible de proposer des solutions. En effet, pour résoudre un

problème, il faut la comprendre et la critique est l'unique moyen qui nous permet d'accéder à la compréhension d'un problème posé. D'où cette déclaration de Popper *: « La critique de nos conjectures est déterminante : en faisant apparaitre nos erreurs, elle nous fait comprendre les difficultés inhérentes au problème que* nous *tentons de résoudre* » (K. R. Popper, 1985, p. 9).

On peut désormais croire que la connaissance peut s'édifier et progresser par la prise de conscience de la faillibilité humaine et la quête de la vérité. Celle-ci, étant considérée comme idée régulatrice, facilite le développement de la connaissance en ceci que sa poursuite fait émerger les théories. C'est d'ailleurs, sa recherche qui fait que toute hypothèse nécessite la création des alternatives qui permettent de s'approcher de plus en plus de la vérité.

Par - delà Popper, Morin ne se limite pas à penser que la vérité ne va pas sans l'erreur et que la notion d'erreur est une notion qui permet à la science de progresser. Selon lui, l'erreur se pose non seulement en politique, dans toute action humaine et dans toute pensée mais également dans toute organisation vivante, elle est au-dessus de la pensée humaine. Il montre que l'erreur implique toute organisation vivante et que la tentative de la corriger et de l'éviter n'est pas seulement une exclusivité humaine. C'est dans ce cadre qu'il déclare *: « L'erreur est animale avant d'être humaine* » (E. Morin, 1981, p. 206).

Edgar Morin soutient, avec Popper, la thèse selon laquelle nous ne pouvons avoir preuve de la vérité. Pour preuve, l'étude de l'histoire des sciences nous enseigne que les théories scientifiques, malgré le fait qu'elles se fondent sur des données vérifiables, demeurent changeantes, c'est-à-dire que leur vérité est temporaire.

Dans ce cas, vérité et erreur deviennent inséparables. Toute vérité comporte son incertitude éventuelle. Il y a entre Popper et Morin une identité d'idées autour du statut et de la fonction qu'ils assignent à la vérité ; dont le statut ressort de *« la biodégradabilité* » (E. Morin, 1981, 208) de la vérité. La vérité dont le statut est biodégradable relevant ainsi du paradigme de la complexité, de sorte que de l'idée de la vérité comme certitude, l'on est passé à celle complexe d'idéal régulateur de la recherche scientifique. .

C'est dans la recherche de la vérité que la connaissance scientifique évolue. Car nous justifions nos préférences en faisant appel à l'idée de vérité. En effet, c'est en voulant nous approcher de la vérité que la science progresse. D'où Popper réduit le but de la science à la

recherche de la vérité *: « En philosophie et dans les sciences, dit-il, notre principal souci, devrait être la recherche de la vérité* » (K. R. Popper, 1985, p. 99). Par exemple dans la Bible (Genèse 3), c'est en recherchant la vérité qu'Eve expérimenta la théorie du serpent en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal. Elle voulait savoir si le serpent disait la vérité.

Paradoxalement, selon Popper, nous ne pouvons pas atteindre la vérité ; mais nous pouvons seulement nous approcher d'elle. Car nous cherchons la vérité mais nous pouvons ignorer l'avoir trouvée, elle est cachée. D'où il déclare *: « L'idée de vérité est donc absolutiste, mais il est impossible de prétendre à une certitude absolue : nous sommes des chercheurs de vérité, mais nous n'en sommes pas les propriétaires »* (K. R. Popper, 1998, p. 102). Pour éclaircir ces propos dans *Conjectures et Réfutations*, Popper prend l'exemple d'un alpiniste qui étant dans le brouillard, ignore d'avoir atteint le sommet de la montagne au moment où il y est. Quelque fois l'idée qu'on peut se faire d'une vérité ne peut être qu'une apparence.

A ce propos, il parait que Popper rejoint la théorie platonicienne du mythe de la caverne. Le chercheur de vérité ressemble donc à un prisonnier qui étant enformé, prend les apparences pour une réalité. Pour lui, il est plus aisé de parler de la « vérisimilitude », c'est-à-dire la ressemblance avec la vérité, au lieu de la vérité au sens strict du terme. Car, par la notion du contenu, nous avons la possibilité de mesurer l'écart avec la vérité. En mesurant le contenu de la vérité et de la fausseté, nous sommes capables de dire qu'une théorie A ressemble plus à la vérité qu'une autre théorie B. En science empirique, nous n'avons pas d'arguments de dire que nous avons atteint la vérité. Mais nous pouvons dire que nous nous sommes rapprochés de la vérité ou nous avons fait un progrès en direction de la vérité. D'où la préférence de certains énoncés par rapport à d'autres.

Au sujet de la vérité, Popper s'inscrit dans la suite de Platon qui parle de la vérité absolue. La vérité, pour ce dernier, n'est pas dans les sensations changeantes et contraires d'un individu à un autre. Elle est éternelle, immuable dans le monde intelligible, difficile à atteindre. Comme le signal Popper *: « Nous pouvons aspirer à la vérité scientifique et nous le faisons. La vérité reste la valeur fondamentale. Mais nous ne pouvons pas atteindre la certitude. Il faut renoncer à la certitude »* (K. R. Popper, 1973, p. 66). Popper ne renonce pas à la vérité, mais à la certitude car d'après lui, nous ne pouvons pas

l'atteindre. Néanmoins, nous pouvons connaitre partiellement la vérité. C'est la réfutation qui donne l'occasion d'avancer vers elle.
C'est dans ce sens qu'il réduit le but de la science à la vérisimilitude. La recherche de celle-ci représente donc un but plus clair et plus réaliste que la recherche de la vérité. D'où il dit *:*

> *« Dire que le but de la science est la vérisimilitude présente un avantage considérable sur la formule peut être plus simple selon laquelle le but de la science est la vérité. Cette dernière peut suggérer que le but est complètement atteint une fois que l'on a énoncé l'indubitable vérité que toutes les tables sont des tables ou que 1+1=2 : ces deux énoncés sont évidemment vrais ; et il est tout aussi évident qu'on ne saurait dire d'aucun des deux qu'il constitue le moins du monde un résultat scientifique »* (K. R. Popper, 1973, p. 115).

Cela revient à dire que le but de la science n'est pas la recherche de la simple vérité ; mais de celle qui résout les problèmes pertinents.

Si pour Descartes par exemple, une idée claire et distincte parait évidente et donc vraie sans jamais avoir besoin de chercher au-delà, Popper montre qu'une idée peut même être évidente mais rien ne nous garantit que l'on puisse se tromper dans cette même évidence. Nous pouvons éprouver un sentiment très fort et très sincère de certitude mais nous sommes dans l'erreur. C'est pourquoi Popper soumet à la critique le rationalisme cartésien qu'il qualifie de dogmatique.

Toute vie étant une résolution de problèmes, le but de la science doit se résumer à la recherche des théories qui résolvent ces problèmes. La vie consiste à résoudre les problèmes ; même les plantes et les animaux résolvent leurs problèmes par la méthode d'essais et erreur, y compris la vie des hommes *: « La vie progresse donc, comme la découverte scientifique, à partir des vieux problèmes vers la découverte de problèmes nouveaux auxquels nul n'avait songé »* (K. R. Popper, 1973, p. 233). Ce passage n'est possible que par la résolution des problèmes du départ ; c'est en travaillant le problème du départ qu'on accède au nouveau problème.

La connaissance objective, comme la vie, évolue dans la résolution des problèmes ; c'est en résolvant le problème du départ qu'elle évolue. Il ajoute *: « Vue sous cette lumière, la vie est résolution de problèmes et découverte (-découverte de nouveaux faits, de nouvelles*

possibilités, grâce à la mise à l'essai des possibilités conçues…), de la vérité qui répond à nos problèmes » (K. R. Popper, 1973, p. 236).

Par-delà Popper, le problème du statut de la connaissance a été posé par Moritz Schlick. Ce dernier critique la connaissance subjective au profit de la connaissance objective ou scientifique. Il pose les exigences de celle-ci qu'il distingue d'avec la connaissance vulgaire. C'est dans ce sens qu'il écrit *:*

> Le mot connaitre semble posséder dans la recherche scientifique, une signification plus profonde ou plus noble que celle de l'usage quotidien (…) seul l'objet est la fin du processus cognitif, plus noble en science et en philosophie, lui confère ici une dignité supérieure (M. Schlick, 2009, p. 49).

Autrement dit, ce qui fait la supériorité de la connaissance scientifique c'est la présence de l'objet.

A la suite de Popper, Schlick soutient l'idée selon laquelle pour connaitre il faut avoir un problème de départ. A la différence de la connaissance ordinaire où la perception est directe, la connaissance scientifique se fonde sur la loi *« c'est-à-dire quelque chose qui ne peut jamais être atteint des moyens détournés »* (M. Schlick, 2009, p. 51). C'est à partir de la loi que l'on connait. Sur la question de la base de la connaissance, Schlick s'accorde avec Popper.

Mais sur la question de la vérité, ces deux auteurs ne s'accordent pas. Car Schlick récuse la vérité correspondance prônée par Popper. Pour lui, la question de la vérité reste irrésolue jusqu'à son époque ; toutes les solutions proposées par ses prédécesseurs sont erronées. D'où il écrit :

> La question de la nature de la vérité a de tout temps –et tout particulièrement dans les années qui viennent de s'écrouler – occupé l'esprit des philosophes. Mais elle a connu le sort de tant de problèmes, dont la solution n'a pas été immédiatement aperçue et admise par tout le monde, pour cette simple raison qu'on l'a cherchée à de trop grandes profondeurs » (M. Schlick, 2009, p. 111).

En outre, Popper voit la primauté de la vérité sur la connaissance, car, selon lui, l'idée de la vérité est un guide qui fait progresser la connaissance. Tandis que Schlick préconise la supériorité de la connaissance sur la vérité. En effet, ces deux notions ne sont pas à

confondre chez Schlick et la connaissance est plus importance que la vérité. Pour rendre cette supériorité explicite, il affirme *: « La connaissance est plus, bien plus que la simple vérité. Cette dernière exige seulement que la coordination soit univoque (…) mais ce n'est certainement pas une connaissance* » (M. Shlick, 2009, p. 119). Par ces mots, l'auteur différencie la connaissance d'avec la vérité tout en insistant sur la supériorité de la première. A l'opposé de Popper qui conçoit la vérité comme le but de la science, Schlick croit qu'elle n'est ni le but de la connaissance ni de la science.

Nous constatons que cette connaissance est du genre particulier, elle évolue grâce à l'idée de vérité, grâce à la méthode d'essai et erreur, c'est-à-dire grâce à la réfutabilité ou à la falsifiabilité des théories. Le point de vue qui sera rejeté par Kuhn, Lakatos et Feyerabend. Passons à l'analyse de leurs points de vue qui constituent la critique de la méthode poppérienne.

2.2. Popper et la tradition non classique

Cette section vise la critique de la critique poppérienne. Car l'épistémologie poppérienne est une critique qu'il adresse à ses prédécesseurs, or cette partie met en lumière la critique que ses contemporains et ses successeurs formulent à sa critique donc il s'agit dans cette partie de la critique de la critique ou méta-critique. Cette critique commence par l'apparition de *La structure des révolutions scientifiques* de Thomas Samuel Kuhn en 1962, qui entraine de grands débats. C'est dans cet ouvrage que Kuhn développe la critique de Popper. Pour prouver que la notion de falsifiabilité a été mise à l'épreuve, il écrit *: «L'approche logique ne suffit pas pour mettre à l'épreuve une théorie. Il faut en plus recourir à la philosophie et à la sociologie »* (T. S. Kuhn, 1983, p. 29).

Selon Kuhn, les théories scientifiques ne naissent ni par la vérification, ni par falsification comme le pense Popper, mais se révèlent complexes d'une science normative à une autre. Cette critique est au centre du débat d'idées entre Kuhn et Popper autour du concept d'incommensurabilité des paradigmes.

Kuhn s'oppose à Popper lorsqu'il fait baser le développement scientifique sur le principe de la falsifiabilité. Il affirme que la science procède, non linéairement, mais par bouleversement ou par bonds, survenant lorsqu'un ensemble de théorie ou paradigme est obligé de laisser la place à un nouveau paradigme. Pour lui, les théories des

époques différentes ne sont pas comparables. Pour rendre explicite cette critique, Dominique Lecourt (1981, p. 87) écrit :

> Bien que Popper souligne toujours le rôle des tests dans le remplacement des théories scientifiques, parce qu'il lui faut admettre que beaucoup de théories, par exemple celle de Ptolémée, ont été remplacées avant d'avoir été testées.

L'auteur met en crise la testabilité en question. Pour Kuhn, le théoricien joue un rôle capital dans le processus du développement de la connaissance. Contrairement à Popper qui pense comme Bachelard que la science évolue par erreur corrigée, Kuhn pense que la science évolue grâce aux ajouts fait par les savants à la science. Il rejette la thèse poppérienne de l'épistémologie sans sujet connaissant, au profit de l'épistémologie avec sujet connaissant si nous pouvons l'appeler ainsi. Car selon lui, c'est le sujet qui est au centre du développement de la connaissance. D'où il déclare *:*

> Si la science est l'ensemble des faits, théories et méthodes rassemblées dans les ouvrages courants, alors les savants sont les hommes qui, avec ou sans succès, se sont efforcés d'ajouter tel ou tel élément à cet ensemble particulier. Le développement scientifique devient le processus fragmentaire par lequel ces éléments ont été ajoutés, (…) (T. S. Kuhn, 2008, p. 18).

En outre, Kuhn reproche à Popper le fait d'avoir réduit la portée de la recherche scientifique au principe de falsifiabilité. Il discute la rationalité critique chez Popper à propos des révolutions scientifiques, c'est-à-dire des phases de changement où un paradigme est rejeté par la communauté au profit d'un autre. La science évolue donc par le changement et le remplacement des paradigmes par d'autres ; il n'est plus question de la testabilité des théories, la méthode poppérienne de réfutabilité est donc mise en crise par Kuhn. La science n'a plus besoin de cette méthode pour progresser, elle peut désormais avancer sans faire appel à celle-ci.

Si pour Popper, la critique élimine les théories non adaptées à notre place, Kuhn dit le contraire. Car celui-ci admet le principe « d'acceptabilité rationnelle » qui met à l'épreuve non pas les théories scientifiques mais les scientifiques eux-mêmes. La corroboration prônée par Popper est un processus empirique qui aide à dire comment la connaissance évolue. Cependant, elle est limitée aux théories sans

impliquer les chercheurs, c'est à ce niveau qu'il distingue la méthode animale d'avec la méthode unique ; car les animaux les moins adaptés disparaissent tandis que la critique fait disparaitre nos théories à notre place. Ainsi, le théoricien lui-même n'est pas touché, c'est-à-dire qu'il n'est pas mis à l'épreuve. C'est ce que Dominique Lecourt (1981, p. 78) explicite en ces termes *:*

> Dans le cours de la science normale, si les chercheurs procèdent bien à des tests, ce ne sont pas les théories établies qu'ils mettent par-là à l'épreuve dans une perspective falsificationniste, au contraire, ils acceptent ces théories et ce sont eux-mêmes (…) qui se mettent à l'épreuve.

Kuhn critique le principe poppérien de testabilité parce qu'elle ne s'applique qu'aux théories sans pouvoir s'intéresser aux théoriciens eux-mêmes. Pour lui, la recherche scientifique n'est pas possible dans ces conditions. Il doit falloir que les chercheurs soient mis à l'épreuve afin que l'évolution de la connaissance soit possible. A cet effet, Dominique Lecourt (1981, p. 132) écrit *: « A vrai dire, selon Kuhn il n'y a précisément de recherche scientifique que le jour où une telle acception s'est établie entre chercheur »*.

Kuhn critique la théorie poppérienne selon laquelle, on doit expérimenter les théories sans avoir touché les théoriciens. C'est à bien voir cette thèse qui prouve l'autonomie et l'indépendance du monde 3 ; c'est par cette thèse qu'il montre la démarcation entre la méthode subjective et la méthode objective ou critique. Il soupçonne chez Popper un logicisme qui accorde l'importance aux théories scientifique et partant au détriment des expérimentateurs. Selon lui, nonobstant la critique que Popper adresse au positivisme logique, il est lui-même victime de cela. C'est encore Dominique Lecourt (1981, p. 132) qui rend explicite cette critique *:*

> La grande erreur de Popper conclut Kuhn dans le texte que nous commentons, c'est en définitive d'avoir cherché des critères logiques pour spécifier à l'avance les cas où une connaissance peut être falsifiée. Victime en cela du logicisme de ses adversaires positivistes, Popper aurait ainsi perdu de vue la pratique réelle de la science.

Quant à Imré Lakatos, à l'opposé du « falsificationnisme méthodologique » poppérien, il suggère le « falsificationnisme sophistiqué » (I. Lakatos, 1994, p. 3). Il substitue la méthodologie

poppérienne qu'il qualifie de naïf par une version sophistiqué. Celle-ci est mise en place pour révéler les faiblesses de la première. Cette nouvelle perspective conduit à dénoncer les insuffisances du critère de Popper qui enseigne que pour qu'une théorie soit satisfaisante, elle doit résister aux tests empiriques. Cela est plus explicite quand il déclare *:*

> Pour la version sophistiquée, une théorie n'est acceptable ou scientifique que si elle surpasse la théorie précédente (ou rivale) par son contenu empirique corroboré, c'est-à-dire seulement si elle conduit à découvrir des faits inédits (I. Lakatos, 1994, p. 38).

Pour lui, la scientificité d'une théorie n'est pas confirmée par la résistance aux tests. Mais par son contenu empirique qui est meilleur que celui de la précédente. C'est en fait la falsifiabilité poppérienne qui influence Lakatos. Il redéfinit le falsificationnisme méthodologique poppérien en lui donnant une nouvelle orientation. La testabilité ne doit pas se faire en isolant les théories mais par une série de théories. On ne doit pas valider une proposition de manière isolée, aucun test empirique ne saurait viser la confirmation d'une proposition isolée. Ce n'est pas seulement une théorie qui est évaluée mais un ensemble de théories, c'est ce que Lakatos appelle par les programmes de recherche scientifiques. Celui-ci peut supplanter un autre mais à la différence de Popper, ici les théories réfutées ne sont pas rejetées définitivement.

Dans la version sophistiquée, les théories ne sont plus sélectionnées par la méthode darwinienne mais par leur contenu informatif élevé par rapport aux théories antérieures. La théorie corroborée doit avoir un supplément de contenu empirique en prédisant des faits inédits que la première a échoué ; elle doit contenir les succès de la première tout en expliquant mieux les faits qu'elle. A bien voir, sur la détermination des théories, Lakatos rejoint Popper en ceci que pour ce dernier, d'une part les théories doivent être en concurrence pour parler de sélection ; d'autre part, la théorie confirmée doit contenir sa précédente, la corriger et dire des faits inédits.

Signalons que Morin ne reste pas indifférent face à cette critique adressée à Popper. C'est précisément dans *Science avec conscience* que Morin définit les limites de la rationalité chez Popper. Il dénonce l'absence de la complexité dans l'épistémologie anglo-saxonne. Pour lui, celle-ci a oublié la « rationalité complexe ». Pour expliciter cette idée, il écrit *: « Quand vous considérez les débats de l'épistémologie*

anglo-saxonne entre Popper, Kuhn, Lakatos, et Feyerabend, il est question de la rationalité (…) il n'est pas question de la complexité » (E. Morin, 1950, p. 164).

Edgar Morin pense que la complexité est absente dans l'œuvre de Popper et ses contemporains. Il faudrait qu'il y ait une différence entre la rationalité et la complexité. Car si la rationalité critique se fonde sur le principe de la falsifiabilité, la complexité ne s'adosse pas à l'idée de la démarcation entre la science et la non science. Selon Morin, malgré la critique que Popper adresse aux tenants du cercle de Vienne à propos de leur conception scientifique du monde, il a gardé l'idée de la démarcation. Ce faisant, il a reculé devant la complexité. Car celle-ci nous invite à

> Des problèmes de multicrucialité, de concordance, de convergence qui, finalement, donne une très grande plausibilité ou une crédibilité à un ensemble d'inférences convergentes. Donc rien n'est absolument clair dans son principe (E. Morin, 1950, p. 164).

La complexité n'existe pas dans le principe poppérien de la démarcation. Pour Morin, la rationalité doit être complexe. Le principe de rationalité mérite d'être approfondi. Car la complexité n'induit pas une méthode unique, l'idée d'une méthode qui permet de résoudre un problème. Elle n'élimine pas totalement les erreurs. Par conséquent, la connaissance ne progresse plus par élimination d'erreurs comme chez Popper, mais par élargissement de la vérité.

Sur cette liste des critiques de Popper, s'inscrit aussi l'épistémologue des sciences sociales Raymond Boudon. Celui-ci attaque la théorie poppérienne de la réfutation. Il soupçonne chez Popper le principe d'induction. En effet, malgré la critique que Popper adresse à Hume à propos de celle-ci, Boudon trouve en lui ce même principe car en parlant de la classe des conséquences d'une théorie, il opte la démarche inductive qu'il semble détester. Pour preuve, il écrit :

> Le point de départ de la théorie de falsification de Popper réside dans un théorème logique classique : supposons une théorie T ; si elle est vraie, on doit s'attendre à observer le fait ; admettons qu'on observe effectivement q. ce raisonnement, à la suite de Popper, on peut le qualifier d'inductif, car il consisterait à en tirer la conclusion que T est vrai. Or cela est logiquement inadmissible.

> Donc il est impossible de vérifier une théorie (R. Boudon, 1995, p. 520).

Cet auteur rejette le principe poppérien de vérifiabilité des théories en vue de les réfuter au moyen de la testabilité. Selon lui, on ne peut pas démontrer la vérité ou la fausseté d'une théorie à base de ce principe. Car on peut démontrer la vérité d'une théorie sans passer par la réfutation. Pour Boudon (1995, p. 520), la démarche poppérienne *« aboutit à une conclusion à la fois étourdissante, paradoxale et dévastatrice »*.

En outre, Feyerabend s'en prend à tout esprit méthodologique. Pour lui, la méthode freine le développement de la connaissance. Pour prouver les méfaits de la méthode, Feyerabend cite Bacon en disant :

> Bacon avait raison quand il déclarait que la connaissance, tant qu'elle consiste en aphorismes et en observations, demeure dans un état de croissance ; mais une fois qu'elle est façonnée en méthodes, bien qu'elle puisse encore être raffinée, illustrée, et mise en état de servir, elle ne croit plus en volume et en substance (P. K. Feyerabend, 1999, p. 60).

Pour lui, la démarche scientifique ne suit aucune méthodologie et que la science n'est qu'une forme de pensée parmi d'autres. Il met donc en crise toutes les méthodes proposées par ses prédécesseurs. Il remet, à cet effet, en cause la méthode poppérienne d'essais et erreur. Feyerabend refuse que la falsifiabilité caractérise la théorie scientifique qui, loin de devoir être confirmée par les faits, a simplement pour tâche de réfuter d'autres théories. Pour lui, *« tout est bon »* (P. K. Feyerabend, 1979, p. 25), le scientifique n'est pas obligé de suivre une méthode prescrite ; peu importe celle-ci, l'essentiel est d'aboutir à un résultat. Il n'y a pas une méthode unique que les scientifiques devraient suivre. La méthode scientifique correspond aux problèmes qui préoccupent le chercheur.

C'est précisément dans son *Contre la méthode* (P. K. Feyerabend, 1979) qu'il expose une théorie anarchiste de la connaissance, en réaction contre l'épistémologie dominante et le caractère hégémonique du savoir scientifique. Pour nier la préférence de théories prônée par Popper, Feyerabend montre, à l'instar de Kuhn, que le développement scientifique se fait par de brusques changements qualitatifs ou passages d'un paradigme à un autre. Il y a par exemple une rupture totale entre la théorie de gravitation de Newton et la théorie de la relativité d'Einstein.

En outre, contrairement à Popper qui pense qu'il n'y a pas de vérité dans le mythe, Feyerabend pense que *« Le mythe raconte la vérité et il n'est pas possible qu'il soit erroné »* (P. K. Feyerabend, 1999, p. 76). Il y a une ressemblance entre les théories scientifiques et les mythes. Pour lui, toutes les sciences produisent des vérités suivant leur démarche et obtiennent les résultats conformément à leur programme. Dans cette perspective, il rejoint l'idée de Lakatos. Mais pour lui, ce dernier n'a pas pu prouver l'autorité de son programme de recherche. D'où il écrit *:*

> Lakatos n'a pas démontré que ses normes sont les normes de la science. Il n'a pas démontré qu'elles mènent à des résultats substantiels (…). Il n'a pas non plus réfuté l'anarchisme et n'a même pas montré que sa méthodologie est le meilleur programme de recherche historique (P. K. Feyerabend, 1979, p. 236).

Signalons que Feyerabend admet avec Popper, à l'encontre des auteurs pour lesquels l'observation des faits est première, que les faits sont programmés ou sélectionnés en fonction des théories qu'ils doivent illustrées ;il peut même arriver que les nouveaux surgissent à partir des théories inadaptées. Pour ces deux auteurs, pour observer, il faut avoir un fait. C'est d'ailleurs la tâche que Popper se donne lors de sa conférence sur l'évolution et l'arbre de la connaissance. Il s'évertue à faire comprendre à son auditoire que l'observation doit avoir une consigne. Feyerabend s'accorde donc avec son maître sur cette conception ; ils s'insurgent contre la conception selon laquelle la connaissance est le résultat de l'expérience sensible.

Au bout du compte, tous ces auteurs mettent en crise le principe poppérien de la falsifiabilité. Pour eux, il ne peut être considéré comme le seul principe qui permet d'atteindre la vérité ou de faire évoluer la connaissance car celle-ci peut évoluer sans faire appel à ce principe. Ils mettent en cause la méthode unique prônée par Popper car pour certains, peu importe la méthode utilisée, ce qui est nécessaire c'est la finité, c'est-à-dire la résolution des problèmes.

Conclusion

Les différents moments du texte que nous venons d'exposer nous ont permis de montrer que Popper dénonce les théories empiriste et rationaliste classiques de la connaissance et conçoit celle-ci sous un autre angle. Il ne pose plus le problème de la connaissance en termes de certitude, de justification ou de fondement de celle-ci, mais plutôt

en termes de conditions de son émergence et de son évolution. Il souligne alors que le point de départ d'une recherche scientifique, c'est une situation problématique et que la critique est l'instrument qui rend possible l'évolution de la connaissance. C'est dire que suivant la conception poppérienne, la connaissance doit être conjecturale, hypothétique, réfutable, susceptible d'être remise en cause et ouverte au changement et à l'évolution. C'est le sens de la théorie objectiviste de la connaissance que Popper prône, au détriment l'approche subjectiviste portée par les conceptions empiriste et rationaliste classiques. Dès lors, la théorie poppérienne de la connaissance se construit comme une « épistémologie sans sujet connaissant » (K. R. Popper, 1998, p. 181), celle qui vise une connaissance qui ne dépend nullement du sujet, mais qui ne repose que sur elle-même, sur son contenu et qui revêt réellement une dimension objective. Sans nier l'existence et la place du sujet, Popper reconnaît que le monde de la connaissance, le troisième monde, est le produit de l'esprit humain, tout en soulignant son caractère indépendant et objectif. Ainsi, lorsque l'on formule une critique vis-à-vis de ce monde, cette critique ne touche et n'affecte pas le sujet connaissant, mais plutôt la connaissance elle-même et en elle-même.

Références bibliographiques

ARISTOTE**,** 1989, *Les premiers Analytiques*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin.

ARISTOTE, 1979, *Les seconds Analytiques*, trad. De Jean Tricot, Paris, Vrin.

BACHELARD Gaston, 1934, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Quadrige/ P.U.F.

BACON Francis, 1986, *Novum organum*, trad.fr de Michel Malherbe et J. Marie, Pousseev, Paris, P.U.F.

BAUDOUIN Jurdant, 1991, *Karl Popper*, Paris, P.U.F, « Que sais-je ? ».

BERKELEY George, 1991, *Principes de la connaissance humaine*, traduction, présentation et notes par Dominique Berlioz, Paris, Flammarion.

BOUVERESSE Renée, 1981, « Pierce, Popper, l'induction et l'histoire des sciences », *Critique*, p.736-752.

BOUVERESSE Renée, 1994, *Karl Popper*, Paris, Vrin.

DARWIN Charles, 1973, *L'Origine des espèces*, traduction de J.-J. Moulinié, Marabout-Université.

DESCARTES René, 2003, *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et notes de J. Sirven, Paris, Vrin.
DESCARTES René, 2009, *Les principes de philosophie*, introduction et notes de Guy Durandin, suivi de Leibniz, Paris, Vrin.
DESCARTES René, 1953, *Méditations métaphysiques*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard.
EINSTEIN Albert, 1979, *Comment je vois le monde*, traduit de l'allemand par Regis Hanrion, Paris, Flammarion.
FEYERABEND Paul Karl, 1979, , *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris, Seuil.
FEYERABEND Paul Karl, 1999, *Une connaissance sans fondements*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Emmanuel Malolo Dissaké, Paris, Dianoia.
- *Adieu la raison*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant, Paris, seuil, 1989.
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1985, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 6, La philosophie de Francis Bacon aux lumières, trad. Fr. P.Garnion, Paris, Vrin.
HUME David**,** 1982**,** *Enquête sur l'entendement humain*, traduction revue et corrigée, présentation et commentaires de Didier Deleu, Paris, Nathan.
JACOB Pierre, 1980, *De Vienne à Cambridge : L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours, précédé de Comment peut-on ne pas être empiriste ?* Paris, Gallimard.
KANT Emmanuel, 1980, *Critique de la raison pure*, Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, à partir de la traduction de Jules Barni, Gallimard.
KUHN Thomas.Samuel, 2008, *La structure des révolutions scientifiques*,traduit de l'américain par Laure Meyer, Préface de T.S.K. Berkeley, Californie, février 1962, Paris, Flammarion.
LAKATOS Imré, 1994, *Histoire et méthodologie des sciences, Programme de recherche et reconstruction rationnelle*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud et Jean fabien Spitz, sous le direction de Luce Giard, Paris, P.U.F.
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1990, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques Brunschwig, Paris, Flammarion.

LOCKE John, 1983**,** *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. De M. Coste, édité par Emilienne Naert, Paris, Vrin.
MALHERBE Jean-François, 1979, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, P.U.F.
MORIN Edgar, 1981, *Pour sortir du xxe siècle*, Paris, Ferdinand Nathan, 1981.
MORIN Edgar, 1950, *Science avec conscience*, Paris, Seuil.
NGUIMBI Marcel, 2003, « Notes sur Karl Popper ou le rationalisme critique de Renée Bouveresse », *Annales de l'Université Marin Ngouabi*, vol. 4, p.52-57.
PLATON, 1966, *Menon*, trad. De R. Baccou, Paris, Flammarion.
POPPER Karl Raimund, 1973, *La Logique de la Découverte Scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Devaux, Préface de Jacques Monod, Paris, Payot.
POPPER Karl Raimund, 1985, *Conjectures et Réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit de l'anglais par Michelle-Irène et Marc B.de Launey, Paris, Payot.
POPPER Karl Raimund, 1998, *La Connaissance Objective. Une approche évolutionniste*, traduit de l'anglais et préfacé par Jean-Jacques Rosat, Paris, Flammarion.
POPPER Karl Raimund, 1998, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance,* trad. Marc De Launay, Paris, Rivages.
SCHLICK Moritz, 2009, *Théorie générale de la connaissance*, traduit de l'allemand par Christian Bonnet, Paris, Gallimard.
SPINOZA Baruch, 1964, *Traité de la réforme de l'entendement*, traduction et notes de Charles Appuhn, Paris, Flammarion.
SPINOZA Baruch, 1954, *L'Ethique***,** traduction et introduction de Roland Callois, Paris, Gallimard.