



phi zéro

revue d'études philosophiques

a. baril, les sciences: philosophie et/ou épistémologie?

y. bertrand, les multiples visages de la théorie
générale des systèmes.

s. breton, réflexions sur la fonction méta.

y. gauthier, théorétiques.

a. klimov, keyserling et dostoïevsky.

j.g. ruelland, essai sur la pensée existentialiste.

j.-j. salvail, théorie du droit ou doctrine informée ?

phi zéro

revue d'études philosophiques

LA PUBLICATION DE CE NUMÉRO A ÉTÉ RENDUE
POSSIBLE GRÂCE À LA COLLABORATION DE:

Nicole Godin, Pierre-Yves Barbier, Sylvain Bournival,

ET DE:

Danielle Marenger, Pierre Gendron.

CONCEPTION ET RÉALISATION DES MAQUETTES: Pierre Cloutier.

PHI-ZÉRO est indexée dans le Répertoire analytique des articles
de revue (RADAR).

Dépôt légal - Bibliothèque Nationale du Québec

ISSN 0318-4412

La revue **phi zéro** s'adresse à tous
et en particulier aux étudiants de philosophie du Québec.
Publiée sous la direction du Service de Documentation du
Département de Philosophie de l'Université de Montréal,
elle paraît trois fois par année.

Les textes dactylographiés devront être adressés à la revue

phi zéro

a/s Service de Documentation,
Département de Philosophie,
Université de Montréal,
C.P. 6128, Succ. "A",
Montréal, Qué.
H3C 3J7

1ère PARTIE: PHILOSOPHIE ET SCIENCES.

André Baril,	Les sciences: philosophie et/ou épistémologie ?	7
Yves Bertrand,	Les multiples visages de la théorie générale des systèmes.	21
Yvon Gauthier,	Théorétiques. (Pour une philosophie constructiviste des sciences)	41
Jean-Jacques Salvail,	Théorie du droit ou doctrine informe ?	51

2ème PARTIE:

Stanislas Breton,	Réflexions sur la Fonction MÉTA.	75
Alexis Klimov,	Keyserling et Dostoïevski.	97
Jacques G. Ruelland,	Essai sur la pensée existentialiste (en hommage à Jean-Paul Sartre: Paris, 21 juin 1905-15 avril 1980)	107

sommaire

première partie

philosophie
et sciences

les sciences:
philosophie
et/ou épistémologie ?

Teaching and knowledge are subversive in that they necessarily substitute awareness for guess work, and knowledge for experience. Experience is no use in the world of Apollo 8. It is simply necessary to know.

Marshall McLuhan.

Notre point de départ est une équivoque sur le statut de l'épistémologie des sciences, sur ce qu'on peut qualifier de discours scientifique et de discours philosophique. La philosophie et l'épistémologie sont des disciplines connexes, et même si l'épistémologie peut s'attribuer un statut autonome, sa pratique constitue souvent un chapitre particulier de la philosophie. Conséquemment, bien des malentendus surgissent lorsqu'il faut spécifier la formation scientifique et son "feu sacré" dirait Fernand Seguin, les fondements, l'objectivité et la portée subversive du discours scientifique dans notre culture. De même, les notions courantes de théorie, de pratique et d'expérience reçoivent différentes définitions. Enfin, c'est un peu tout le monde qui s'attribue maintenant l'étiquette de spécialiste des généralités autrefois accrochée aux philosophes.

Pour clarifier ces ambiguïtés, nous entreprenons une étude à trois volets: 1) les thèmes de l'épistémologie des sciences; 2) les définitions de la théorie, de la pratique et de l'expérience; 3) la jonction du philosophique et du scientifique.

1. LES THEMES DE L'EPISTEMOLOGIE DES SCIENCES

1.1 LE PROGRAMME:

Le programme que l'on assigne généralement à l'épistémologie des sciences consiste à traiter des sciences exactes dans un premier temps pour englober les sciences sociales dans un deuxième temps. Cette façon de procéder nous montre que l'épistémologie enquête d'abord sur des disciplines qui ont délimité leur objet et qui assimilent leur vérité sur des procédures de contrôle. On a alors l'impression que les sciences humides sont menées par un intérêt technique (Habermas), mais une étude approfondie nous amène à faire des nuances. On dira par exemple que la connaissance n'est pas une oeuvre désintéressée. Et chemin faisant, on distingue les méthodes. Alors la réflexion épistémologique se fait de plus en plus de l'intérieur. A partir de cette nouvelle approche, l'étude peut s'étendre jusqu'aux sciences sèches. Il s'agit désormais de montrer que la prédiction en sciences exactes et la communication en sciences humaines ne forment qu'un seul et même problème épistémologique. La solution classique consistait à produire une théorie générale de la connaissance en tant que telle. La solution contemporaine consiste plutôt à acquérir le langage d'une discipline considérée pour en spécifier par la suite son objectivité ou son autonomie par rapport aux autres pratiques.

L'objectivité n'étant pas donnée par l'expérience, il s'avère utile de rappeler que les sciences exactes ont une conception idéale de la pensée scientifique. On présente le savant, le chercheur comme un farfêlu qui a le feu sacré, un peu fou, un peu poète. De l'autre côté, en sciences sociales, le chercheur est un universitaire ou un marginal; alors ce qu'il met sur son pain le matin n'est pas sans intérêt. Qu'on veuille bien ne pas en tenir compte, cela ne change rien à l'affaire. En fait, on n'attend rien des sciences humaines, on croit en savoir autant.

1.2 LA FONCTION:

Nous savons maintenant que le programme de l'épistémologie des sciences consiste à franchir la "frontière de subjectivité" qui sépare les sciences humides des sciences sèches. Mais en quoi consiste la fonction de l'épistémologie? Evidemment, il s'agit d'étendre l'idéal scientifique à un nombre croissant d'activités humaines. Le tout s'articule sur la notion de progrès humain. On sait que l'épistémologie s'attache à définir le "progrès" ou "l'accroissement" des connaissances selon les concepts respectifs de Piaget et de Popper. Un progrès humain signifierait alors qu'un grand nombre partage l'idéal scientifique et qu'on applique la pensée scientifique dans la société. Le problème, c'est de savoir comment on peut concourir à cette tâche tout en maintenant la valeur subversive du discours scientifique, tout en considérant qu'il n'y a pas de désir de savoir et que l'humain n'est pas guidé par la vérité révélée. Sans glisser tête baissée dans la sociologie des sciences ou la critique idéologique, il s'agit d'un problème effectif -ce genre de problème qu'on peut qualifier d'encombrant. Aussi, nous laisserons cette question en suspens, bien qu'une solution philosophique ait déjà été formulée, mais peu entendue, semble-t-il.

1.3 LA THESE:

C'est à partir d'une thèse qu'on peut voir s'il y a convergence des chercheurs et même des traditions. On pense généralement que la tradition anglo-saxonne et la tradition continentale suivent des voies bien différentes. Ce n'est pas toujours le cas. Prenons un exemple. Alors que Bachelard écrit: "L'esprit scientifique est essentiellement une rectification du savoir, il juge son passé historique en le condamnant", Popper poursuit: "la croissance de toute connaissance consiste en la modification -par altération ou rejet- d'une connaissance antérieure". Bien sûr, il ne s'agit pas de prétendre à l'universalité. Il suffit de rappeler que

la philosophie au Québec se ramène à un enseignement principalement oral, mais il ne s'ensuit pas pour autant que nous ayons une philosophie nationale. L'accumulation d'expériences ne produit pas un paradigme reconnu et partagé par une communauté scientifique.

C'est peut-être autour de la conception non-référentialiste du savoir que l'on peut envisager certaines convergences des épistémologies, des traditions et même des arts et des sciences. L'argumentation suppose une critique de la correspondance langage-réalité qui débouche par la suite sur une critique du symbolisme. Pour reprendre le mot ironique de Molinari: "Je le répète, on n'en finit plus du symbolisme!" La correspondance entre le langage et la réalité appartient au réalisme qui défend à la fois l'existence d'universaux et de singularités. Cette approche séduit par sa vocation humaniste. Le réalisme présuppose que le commencement est déjà dans l'ordre des mots et des choses. L'approche symboliste rivalise en subtilité car elle intègre l'altérité du moi et de la conscience. Les sentiments, les pulsions, les é-lans, l'énergétique, tout y est possible.

Bref, l'épistémologie défend une conception non-référentialiste de l'activité humaine, conception qui s'oppose au réalisme et au symbolisme. Pratiquement, cette thèse découle des études entreprises pour définir l'usage du langage dans la théorie.

1.4 LES QUESTIONS DE VALIDITE:

L'épistémologie scientifique comporte trois notions cardinales aux dires de Piaget: les problèmes de validité englobant la vérité, le sujet épistémique et finalement l'objectivité. Nous suivons maintenant cette distinction.

La notion de validité emporte avec elle les questions ambiguës de la vérité. Dans la perspective classique, la vérité renvoie à une adéquation au réel, ce qui nous ramène au réalisme. Pour la modernité, le sujet fondateur incarne la vérité, surtout la justification. Pour nous, la vérité tient de l'équivocité du langage. Conséquemment, on attribue à la logique formelle la tâche de spécifier cet aspect du langage, sans pour autant se baser sur une grammaire. Reste alors la philosophie. Les pragmatiques ont bien tenté de réduire le langage à l'univocité avec l'idée de performativité, sans obtenir un succès toutefois. C'est encore une thèse moderne où le sujet intentionnel se réserve les justifications, thèse que l'on retrouvera aussi en épistémologie.

1.5 LE SUJET EPISTEMIQUE:

La notion de sujet a suffisamment inspiré la littérature philosophique pour en faire un thème épistémologique courant. On peut ramener la discussion à la question suivante: la science est-elle un procès sans sujet?

Partons de la distinction piagétienne entre le sujet individuel et le sujet épistémique: "... l'irréversibilité est liée à la conscience du sujet individuel qui, centrant tout sur l'action propre et les impressions subjectives qui l'accompagnent, est entraînée par le flux des événements internes et externes et dominée par des configurations apparentes; au contraire, la découverte de la réversibilité opératoire marque la constitution du sujet épistémique qui se libère de l'action au profit de coordinations générales de l'action..." (1965: 149). On peut poursuivre les niveaux en reprenant la classification de Marie-Jeanne Borel. Nous avons S(1) pour dénoter le sujet individuel et empirique, S(2) pour épingle le sujet épistémique, S(3) serait un "type de subjectivité" centré sur le moi. Ce qu'on peut qualifier par la frontière de subjectivité. Enfin S(4) nous restitue la "personne sociale" avec la vérité de son action (à ne pas con-

fondre avec les notions existentialistes de liberté, de responsabilité ou de volonté). Cette classification nous permet de visualiser la division du sujet entre le savoir et la vérité. En effet, S(2) constitue le processus d'objectivation dans les sciences, S(3) définit le niveau intentionnel qui ne s'éclaire qu'à se renverser en S(4). La pensée scientifique peut donc se déployer comme un procès sans sujet, sans S(3). Et la philosophie contribue à cette économie en l'abolissant l'intériorité, la réflexion intérieure, le sujet intentionnel.

1.6 L'OBJECTIVITE:

La thèse moderne basait l'objectivité scientifique sur l'expérimentation et l'observation. Il s'agissait d'une thèse déterministe, réductionniste. Une thèse plus récente, tout en reprenant à l'occasion l'opposition déterministe-indéterministe, précise que la théorie décide de l'observation. A ce sujet, François Jacob écrit: "Dans l'échange entre la théorie et l'expérience, c'est toujours la première qui engage le dialogue. C'est elle qui détermine la forme de la question, donc les limites de la réponse" (1970: 24).

Dans un autre ordre d'idées, les problèmes relatifs à l'objectivité ne sont pas résolus du seul fait de recourir à la communauté scientifique ou à l'académie des sciences pour en régir l'orientation. D'autre part, nous pouvons reconnaître la structure intersubjective du langage, et concourir au constructivisme qui élimine ainsi les hypothèses trop lourdes sur la réalité physique ou sociale. Mais nous rencontrons parfois des praticiens qui revendiquent le retour au fait, à l'existence, à une totalité. Comment répondre à cette objection? A ce niveau, l'attitude philosophique ne diffère pas de l'attitude scientifique. Le retour au fait signifie la recherche d'une certitude. Or cette certitude ne sera qu'un ordre bien éphémère. Comme le soulignait Yvon Gauthier, l'empirique n'est pas univoque. D'une autre

manière, c'est dans un univers factuel que la pratique perd sa valeur subversive; c'est peut-être ce qui se passe dans notre société façonnée par l'information factuelle.

Bref, disons que l'objectivité scientifique découle des interactions du sujet et de l'objet. Conséquemment, l'objectivité relève de la théorie, laquelle est soumise à la communauté scientifique.

2. LES NOTIONS DE THEORIE, D'EXPERIENCE ET DE PRATIQUE

2.1 LA THEORIE:

Les notions de théorie, de pratique et d'expérience ne sont pas opérationnelles. Elles reçoivent leur universalité de la mentalité et de la culture, de l'usage courant. Ce sont des généralités, c'est-à-dire le matériel du discours philosophique. Qu'entend-on alors par théorie? L'épistémologie des sciences défend sa prévalence sur l'expérience. Toutefois, nous ne pouvons concourir à un idéal théorique qui soutiendrait, par le haut, la quête échevelée du savoir. Une théorie, et cela inclut la théorie marxiste, n'apporte aucun idéal, elle sert tout au plus à structurer une pratique. Cet aspect s'avère patent dans les sciences puisqu'on entend rendre à la pratique sa souveraineté. Nous ne parlons pas seulement des sciences sociales, mais aussi des sciences exactes. Par exemple, nous pensons aux axiomes du sujet créateur en mathématiques qui laissent entendre que la réalité des mathématiques n'est rien d'autre que la réalité des constructions. Dès lors, nous n'avons pas de théorie idéale, nous n'avons que des "théories conjecturales" pour reprendre un thème poppérien. A la manière de Bachelard, disons qu'un discours sur la méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance.

2.2 LA PRATIQUE:

On se souvient du mot de Jean-Paul Sartre: "Toute connaissance est forcément pratique". Cette affirmation mérite une certaine rectification. La connaissance théorique ne débouche pas nécessairement sur l'action, et l'histoire (le cas de Mendel, le cas de Marx, etc.) nous montre qu'une théorie peut rester dans l'oubli pour un certain temps. En un sens, c'est le possible qui est forcément pratique. Le possible ne va pas dans tous les sens. Aussi, ce n'est pas la théorie qui guide la quête du savoir. On voit donc l'inutilité de présenter une théorie générale de la connaissance. Plutôt, nous aimerions assigner à la pratique une portée subversive. La pensée théorique pose l'action dans un cadre relationnel ou d'interaction. Aussi, la pratique devient subversive dès qu'elle se constitue à partir de ce cadre.

2.3 L'EXPERIENCE:

Quand on reçoit son diplôme, sa carte de compétence, on voudrait bien y voir, dans le coin droit, toute l'expérience souhaitable afin de maîtriser le commencement. On voudrait ne pas avoir à commencer, être "porté au-delà de tout commencement possible" dirait Foucault, être tout simplement là, et être pleinement. L'expérience est une, elle établit une continuité entre le passé et l'avenir. Avec l'expérience, on s'habitue au réel, et chemin faisant, la pratique subversive s'émousse, le réel semble rationnel. Une telle définition de l'expérience nous amène à dire que l'expérience n'apporte aucune nouveauté. Comment pourrait-on expliquer en effet qu'une culture ne pense plus comme avant ?

3. LA JONCTION DU PHILOSOPHIQUE ET DU SCIENTIFIQUE:

La tâche de l'épistémologie des sciences consiste à définir, pour une science considérée, une pratique,

une discipline, sa jonction avec la pensée scientifique. Dans le cadre de son programme, la philosophie semble la dernière en liste et cela pour plusieurs raisons.

Le cas de la philosophie soulève un problème épistémologique redoutable. La spécialisation philosophique consiste en l'acquisition de généralités qui sont souvent empruntées au langage courant. Les notions de théorie, de pratique, d'expérience, et même de savoir et de vérité n'en sont que des exemples parmi tant d'autres. De plus, l'acquisition de ces généralités a pour but de présenter un discours qui serait "l'instance réflexive de l'activité humaine" pour reprendre la définition de Habermas, c'est-à-dire un discours second, un discours totalisant ou médiateur. En somme, la philosophie est la science de l'objet quelconque, d'un ordre quelconque. De prime abord, la philosophie n'est pas une science. Elle ne répond pas au critère épistémologique de base, soit la délimitation de l'objet. Alors parfois on évoque une connaissance philosophique qui serait distincte de la connaissance scientifique, parfois on emprunte son objet aux sciences constituées. De plus, on ne sait pas encore si la pratique philosophique est subversive, et surtout ce qu'elle met en question. La pratique repose principalement sur une tradition écrite codifiée par l'histoire de la philosophie et sur un enseignement encadré par l'institution. Comment alors prétendre que la philosophie incarne la CRITIQUE ? Drôle de critique lorsque celle-ci consiste à maintenir l'ordre social. Car en effet, en se posant comme discours second, elle incarne en même temps une médiation - un ordre caché entre les mots - qui donne à la vérité un visage humain. Thème de l'universelle médiation selon Foucault :

"Le discours n'est guère plus que le miroitement d'une vérité en train de naître à ses propres yeux; et lorsque tout peut enfin prendre la forme de discours, lorsque tout peut se dire et que le discours peut se dire à propos de tout,

c'est parce que toutes choses ayant manifesté et échangé leur sens peuvent rentrer dans l'intériorité silencieuse de la conscience de soi." (1971:51)

La réduction du discours second à un processus d'objectivation pourrait constituer la jonction du philosophique et du scientifique. Le tout consiste à savoir comment, de quelle manière on peut faire tomber l'universelle médiation.

*
* *

André Baril
Etudiant
Philosophie
Université de Montréal.

BIBLIOGRAPHIE:

- (1) BACHELARD, G., Le Nouvel esprit scientifique.
Paris, P.U.F. (1934) 1971.
- (2) BOREL, M.-J., Discours de la logique et logique
du discours.
Ed. "L'âge de l'Homme" , 1978.
- (3) FOUCAULT, M., L'Ordre du discours.
Paris, Gallimard, 1971.
- (4) GAUTHIER, Y., Fondements des mathématiques.
Montréal, P.U.M., 1976.
- (5) HABERMAS, J., "Connaissance et Intérêt"
(Leçon inaugurale) in:
La Technique et la science comme
idéologie.
Paris, Gallimard, 1973.
- (6) JACOB, F., La Logique du vivant: une histoire
de l'hérédité.
Paris, Gallimard, Coll. "Tel", 1970.
- (7) PIAGET, J., Sagesse et illusions de la philoso-
phie.
Paris, P.U.F., 1965.
- (8) PIAGET, J., Logique et connaissance scientifi-
que.
La Pléiade, 1967.

(9) POPPER, K.,

La Connaissance objective.
"Complexe", 1978.

les multiples
visages de la théorie
générale des systèmes

Blaise Cendrars écrivait dans Moravagine
(1917):

"Mais tout n'est que désordre, mon bon...
Pourquoi voulez-vous y mettre de l'ordre? Quel ordre? Que cherchez-vous? Il n'y a pas de vérité."

Cette pensée me semble assez révélatrice d'un phénomène humain que nous avons tendance à oublier: l'ordre est une construction et l'homme éprouve une passion pour ordonner. Ce faisant, il parle très peu de la motivation profonde qui sous-tend cette recherche et des figures "ordonnatrices" de son entreprise.

Lorsque nous analysons, un tant soit peu, la théorie générale des systèmes (ou la systémique), nous cons-

tatons que tous parlent du système général et du système ouvert comme des entités ontologiques et monosémiques. Si nous élaguons le moindrement, nous voyons se profiler différents chantiers systémiques et apparaître plusieurs figures de l'ordre systémique. Ce sont ces figures qui nous intéressent et nous tenterons, dans cet article, d'en dessiner les traits à partir d'un constat: un système est ouvert.

*
* * *

L'ouverture du système

La théorie générale des systèmes porte sur les systèmes ouverts: telle est la constatation initiale que les systémistes ne critiquent jamais. Mais, si on regarde d'un peu plus près cette évidence, on constate qu'elle conduit directement vers un paradoxe: un système général ouvert est une entité inexistante !

Voilà un paradoxe intéressant, une vraie boîte de Pandore qui nous permettra de jeter un nouveau regard sur la systémique et qui nous conduira vers des conclusions assez surprenantes comme, par exemple, celle-ci: la systémique a pour objet des systèmes fermés !

Le point d'ancrage de notre réflexion sera cette notion "indiscutable" qu'est l'ouverture d'un système (1). Nous la discuterons et nous verrons que les systémistes ont recours à quatre conceptions de l'ouverture. Ces conceptions sont reliées à quatre approches systémiques différentes:

TYPE DE CONSTRUCTION	CONCEPTION DE L'OUVERTURE
. SYSTEME CYBERNETIQUE	OUVERT/FERME
. SYSTEME ORGANIQUE (2)	FERME/OUVERT
. SYSTEME DIALECTIQUE	FERME/OUVERT
. SYSTEME OUVERT (3)	OUVERT/OUVERT

Voyons maintenant la description de ces quatre théories de la construction des systèmes (4).

1) Les systèmes cybernétiques

Un système cybernétique est un système dont l'ouverture à l'information définit la fermeture à l'énergie. Ce sont les fonctions informationnelles qui président aux structures de contrôle, d'exécution, d'entrée et de sortie. Autrement dit, la construction est faite selon une définition préalable des objectifs.

Les définitions cybernétiques sont multiples. Rappelons celle-ci qui me semble fort éloquente:

"Generally speaking, a system is a set of coordinated components. It accepts inputs and engages in processes which yield outputs." (R. Mason, 1979: 17)

2) Les systèmes organiques

Les systèmes auto-organiseurs ou organiques sont ceux dont la fermeture définit l'ouverture. Ces systèmes ont le pouvoir de s'auto-organiser, d'établir des frontières, des limites et de persister un certain temps en fonction d'un îlot central qui maintient la totalité du système. Ils disposent d'une forme d'autonomie "stable et active" et cette autonomie est la productrice des objectifs, des normes, des limites, des frontières, des actions, etc.

Le postulat fondamental de cette approche est bien résumé par J.-L. Le Moigne (79: 124) qui écrit ceci:

"l'hétérogène est tissé de formes autonomes suffisamment stables pour être reconnaissables, conçues et perçues. Axiome très fort: il appartient au modélisateur de postuler l'autonomie de ce qu'il s'apprête à connaître, par rapport à un espace substrat, une autonomie qui assure de suffisantes stabilités de suffisantes régularités comportementales qui fait du singulier l'exception et du régulier (régulé !) la norme".

Voilà: tout est dit!

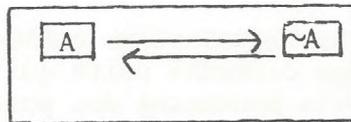
Certains ont pris cet axiome au sérieux et ont construit des théories sur l'auto-organisation (H. Atlan, E. Morin, Y. Barel) et sur l'autopoïèse (H. von Foerster et H. Maturana) les systèmes auto-organiseurs(5) possèdent deux mécanismes d'ordre, le premier permet à l'ordre d'engendrer l'ordre (principe suggéré par Schrodinger); le second permet à l'ordre de naître du désordre (Foerster, 1960:45).

Quant aux systèmes autopoïétiques (6), ils sont homéostatiques et possèdent comme variable stable leur propre organisation contrairement aux systèmes allopoïétiques (7). De plus, les concepts de téléonomie ou de téléologie ne sont pas nécessaires pour expliquer leur organisation (cf. Maturana 75: 14).

3) Les systèmes dialectiques

Les systèmes dialectiques sont ceux qui présentent une dialectique de fermeture. Ainsi, on les définira souvent par une identité de deux contradictions. Dès lors, la fermeture dialectique renvoie à la constitution interne du système puisqu'on a unité de deux termes en contradiction. Voici un schéma du système dialectique:

SYSTEME DIALECTIQUE



La naissance du système dialectique général résulte du fait que la théorie générale des systèmes avait manifesté, depuis fort longtemps, une certaine allergie aux contradictions. Marquée par la logique formelle, pour qui les contradictions et les paradoxes doivent être éliminés, étant donné qu'ils minent la cohérence d'une théorie, la systémique n'avait aucun intérêt pour les contradictions, les antinomies ou la dialectique.

Y. Barel a sans doute contribué à la naissance d'une théorie de la "dialectisation" systémique en pour-

suivant des pistes tracées par Gilles Deleuze (Logique du sens) et Antony Wilden (System and Structure). Il s'est notamment interrogé sur la reproduction des contradictions (8).

C'est donc la contradiction qui est le concept-clé de cette dialectique. Or il existe selon Barel, deux modes d'emploi. Le premier porte sur l'opposition des termes contraires (cf. A. Badiou, 76); le second sur leur unité. Barel se détachera de ces deux modes parce qu'ils lui paraissent réducteurs et en proposera un troisième "qui attache la même importance à ce qui oppose et à ce qui unit les contraires et qui, de ce fait, cherche à mettre en lumière ce qu'a de contradictoire la contradiction elle-même" (Barel, 79: 73) (9).

Donnons deux exemples d'une représentation systémique dialectique.

Exemple #1

Le parlementarisme québécois. A l'assemblée nationale, il y a une certaine unité qui résulte de l'existence de "deux" partis soutenant des positions contradictoires: l'une réclamant l'indépendance, l'autre soutenant le fédéralisme. Et le système se reproduit en se nourrissant de cet antagonisme. Chaque élément de la contradiction est défini à partir de l'autre élément.

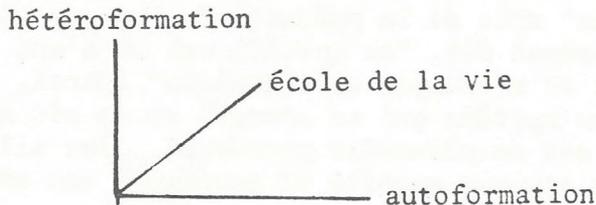
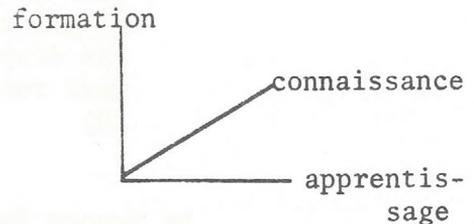
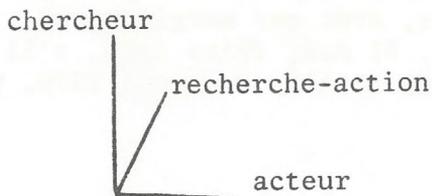
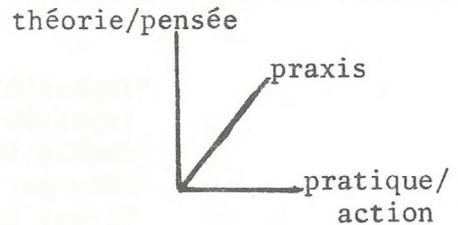
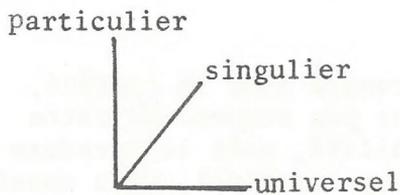
Exemple #2

Une salle de cours est le lien concret d'une lutte pour le pouvoir entre les étudiants et le professeur en ce qui concerne les connaissances. Le système se produit et se reproduit indéfiniment parce que le professeur a besoin des étudiants pour être professeur et les étudiants ont besoin du professeur pour être étudiants. Ainsi la structure dialectique se perpétue et reproduit les antagonismes fondamentaux, tout comme la division, sans modifier les caracté-

ristiques de l'un et de l'autre.

Ainsi, le modèle systémique dialectique général décrit la production, la reproduction et l'auto-reproduction d'une opposition (ex.: professeur-étudiant) sans modifier les caractéristiques puisqu'elle doit se reproduire.

Voici d'autres systèmes dialectiques que l'on peut repérer dans les situations de formation:



Enfin, terminons cette description des systèmes dialectiques en mentionnant les recherches de Y. Barel sur les systèmes et le paradoxe. En effet, Y. Barel a le mérite de rendre paradoxale la fermeture d'un système via la notion d'auto-référence. S'incrinant dans une thématique mise de l'avant par Bateson, Watzlawick et Wilden, Y. Barel tente d'aller au-delà du paradigme dominant afin d'utiliser un système paradoxal. (10).

Par exemple, un groupe marginal se définit, à la fois, par sa volonté de rupture et par ses liens à la société. Y. Barel commentera ainsi:

"Impossible de rompre avec la société, impossible de ne pas rompre. De cette double impossibilité, naît le paradoxe vécu par le groupe marginal, mais aussi, il est bon de l'ajouter immédiatement, par le système social lui-même. Le système ne peut pas rompre et ne peut pas ne pas rompre, avec ses marginaux et ses drop-out. Il doit faire avec, s'il veut rester un système." (Barel 1979, p. 18)

La nuance épistémologique, par rapport au système dialectique, peut être illustrée de la façon suivante. Il n'est pas question de la contradiction entre le système et le "non-système" mais de la présence du "non-système" dans le système. Autrement dit, "un système est et n'est pas un système, il est et n'est pas systématique" (Barel, 79: 18) (11). Dès lors: *un système qui se connaît et se vit aussi comme un non-système, est un phénomène paradoxal*. Par ailleurs, Barel insistera sur une qualité du paradoxe: son auto-réflexivité.

"Tous les paradoxes, logiques ou existentiels, reposent sur la même injonction paradoxale: l'injonction d'avoir à admettre le message auto-réflexif, c'est-à-dire le message capable de dire son propre sens, le message qui est aussi méta-message" (Barel 79:22)

Barel veut donc montrer que les conduites des systèmes sont paradoxales et qu'elles mettent en oeuvre le "paradoxe de l'auto" (Barel 79: 26). Dans cette mesure, Barel suit assez fidèlement Raymond Ruyer. Ces deux auteurs sont d'accord pour parler d'un même paradoxe fondamental:

"Ce paradoxe est la possibilité que "quelque chose" soit à la fois acteur et terrain de son action. La fusion, la superposition paradoxale de l'acteur et du champ, du "sujet" et de "l'objet", de ce qui dit et de ce qui est dit, revêtent mille formes différentes: auto-action, auto-reproduction, auto-reflexion, auto-vision, auto-expression, etc., etc. On retrouve la structure même du paradoxe logico-mathématique, il est impossible que le message et le méta-message soient confondus, que l'élément soit la classe et la classe élément d'elle-même, et pourtant cela est." (Barel 79: 26-27)

Notons, en passant, que plusieurs des paradoxes énoncés par Barel se retrouvent dans la pensée de Lao-tseu (ex: "un système vivant est et n'est pas ce qu'il paraît; il est cette partie qui est une totalité, cette totalité qui est une partie" (Barel 79: 32)).

Bref, le paradoxe fondamental serait selon Bareil, l'auto-création. Il donnera ailleurs (p. 42) un autre exemple du paradoxe fondamental:

"Un unicellulaire est à lui-même son propre cerveau et son gamète. Il est le paradoxe fondamental à l'état pur, la superposition absolue, l'organisme-organisme, la totalité qui est sa partie."

4) Les systèmes ouverts

La notion de "système ouvert" veut rendre compte du phénomène suivant: une entité ne fait que localiser, dans l'espace et dans le temps, un réseau interactionnel. Elle est l'image de son environnement puisqu'elle est fabriquée (ou conçue) par son environnement. Par exemple, nous pourrions dire qu'un système abstrait localise les intentions de son concepteur. Ainsi tout système est une construction qui, parlant de lui, nous informe surtout sur autre chose: les tissus interactionnels et intentionnels qui sous-tendent sa réalité "individuelle".

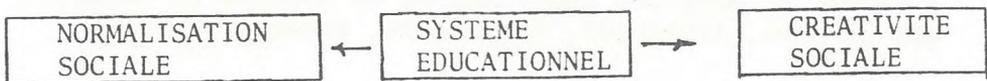
Le système ouvert, en tant que construction, révèle l'ouverture de l'environnement par un discours sur sa propre ouverture et nous précise davantage les avenues qui définissent un carrefour interactionnel (12). Nous voilà donc devant une relation entre différentes ouvertures que nous décrivons à l'aide de l'image de l'ouverture définie par différentes ouvertures (ouvert/ouvert).

Les systèmes ouverts sont ceux dont l'ouverture définit l'ouverture et peuvent être décrits comme des ensembles de relations ouvertes. Curieusement, la théorie générale des systèmes qui portait au point de départ sur les

systemes ouverts, a glissé vers les systemes fermés (modèles cybernétiques). Ainsi, il faut maintenant revenir à l'ouverture du système, qualité décrite initialement par Bertalanffy dans les années trente. Cependant, la réflexion épistémologique sur les systèmes a maintenant une certaine tradition dont il faut tenir compte dans nos propos. Ainsi, suite aux travaux décrits dans les paragraphes précédents, il nous est maintenant possible de nous attaquer au problème de l'ouverture systémique comme phénomène paradoxal et de décrire l'ouverture comme une différenciation à l'oeuvre dans un monde différentiel. C'est l'ouverture d'un système et, plus précisément, les intentionnalités, qui caractérisent un système à l'intérieur du langage que nous allons employer. L'ouverture est une construction,.. ouverte.

A l'instar de Bateson qui écrivait que c'était la différence qui faisait la différence, nous dirions que c'est l'ouverture qui fait l'ouverture d'un système.

Donnons un exemple avant de poursuivre cette réflexion "hermétique". La conception d'un système éducatif fait appel, dans une perspective cybernétique, surtout à une définition de relations efficaces entre des *inputs* et des *outputs*. Dans une perspective auto-organisatrice, il faut repérer le centre du système. Pour les dialecticiens, il est surtout question des contradictions internes du système. Quant à nous, nous tentons de repérer les ouvertures des systèmes en présence. Dans cet exemple de l'éducation, le système éducatif définirait entre autres, une relation entre la créativité sociale et la normalisation sociale, c'est-à-dire deux types d'intentionnalité ou deux formes d'ouverture (13).



En somme, la dynamique transcendantale est un phénomène systémique important puisque par exemple, l'auto-crédation met en relief, comme fondement, la création. Le "je" (omni-présent dans la systémique d'Edgar Morin) suppose autrui comme "fondement du je".

Jacques Rolland, commentant l'oeuvre de Lévinas, aura cette réflexion qui serait une excellente critique de ce que j'appelle "l'auto-système":

"Car c'est cela, la leçon fondamentale de Lévinas, que la position du moi, la position du même, laquelle, pour être, requiert un monde, ne tient pas sa légitimité de soi." (Rolland 1980: 12)

Le paradoxe fondamental résiderait dans la relation, toujours étonnante, de soi à autrui ou de soi au monde et dans l'ensemble de ces relations.

Tirons, hors-contexte, une idée de J. Rolland très intéressante (14):

"Le système est le sys-tème, le *sustema* des Grecs, l'être-ensemble" (Rolland 1980: 13).

Mais le sys-tème n'est pas associé à une totalité fermée mais plutôt à la co-existence de relations ouvertes (l'ouverture ou la transcendance comme paradoxe fondamental) (15). La transcendance est constitutive du système et celui-ci est brisure, irruption, éclatement, ouverture (16).

Conclusion

Les multiples visages de la systémique semblent donc indiquer la présence de différents constructivismes et de différents langages systémiques. Nous en avons signalé quatre mais il y en a plusieurs autres. Le thème analytique que nous avons choisi pour présenter cette description était l'ouverture du système. En effet, un système ouvert est une donnée fondamentale de la systémique qui n'est jamais remise en question. Nous croyons, au contraire, que l'utilisation de cette notion révèle bien la présence de plusieurs théories systémiques. Elle nous indique aussi que les discussions limitant les systèmes à deux catégories binaires (ouvert ou fermé) peuvent être modifiées considérablement par une approche paradoxale. Nous pouvons constater enfin que l'autonomie d'un système n'est pas autre chose qu'une figure épistémologique (probablement de nature métaphorique) c'est-à-dire, une construction au même titre que les autres.

*

* *

Yves Bertrand
Département de philosophie
Université de Montréal.

NOTES

- (1) L'ouverture est un postulat comme le souligne si bien S.-L. Le Moigne (79:32): "la représentation systématique d'un objet passe nécessairement par l'acceptation - et l'investigation - de trois postulats assez généralement acceptés (...) - L'objet considéré intervient, s'équilibre et évolue dans un environnement perceptible par le modélisateur (le postulat d'ouverture)".
- (2) Synonymes: système autopoïétique, auto-organisateur, autonome, auto-référentiel.
- (3) Synonymes: système allopoïétique, système paradoxal.
- (4) Il est donc évident, pour nous, que tout système est une construction.
- (5) FOERSTER, H. von, "On self organizing systems and their environments", in M.C. Yovits et S. Cameron (eds), Self-Organizing Systems, London: Pergamon Press, 1960, pp. 31-50.
- (6) Maturana 75: 4: "An autopoietic machine is a machine organized (defined as a unity) as a network of processes of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (i) through their interactions and transformations continuously regenerate and realize the network of processes (relations) that produce them; and (ii) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they exist by specifying the topological domain of its realization as such a network".

- (7) Maturana 75: 7: "Allopoietic machines have an identity that depends on the observer and it is not determined through their operation, because its product is different from themselves; allopoietic machine do not have individuality".
- (8) Barel 79: 40-41: "Pour nous exprimer en langage hégélien (et quelques fois marxiste) le paradoxe est à la contradiction ce que l'identité des contraires est à l'unité des contraires. En d'autres termes, il se peut que le marxisme n'ait pas réussi complètement à dégager son originalité épistémologique, pour avoir trop insisté sur l'unité des contraires, et pas assez sur leur identité".
- (9) G. Pineau (1980: 249) écrira à propos de la pensée de Barel: "Barel définit alors tout système comme un ensemble régulé de contradictions. L'idée de système fait donc insister dans le couple contradictoire, contradiction-régulation, sur l'unité de ces deux contraires. C'est cette unité qui crée la contradiction de ce couple, qui rend la régulation interne à la contradiction et qui explicite son ambivalence".
- (10) "La vie n'est pas "logique", le système n'est pas "logique": On prend ici le contrepied exact des approches dominantes, pour lesquelles le système est précisément le processus de systématisation d'une logique" (Barel 79: 39).
- (11) Un système social, dit Barel, "est comme un raisonnement ou une théorie qui chercherait à "démontrer" ses postulats ou ses axiomes, une théorie qui se voudrait sa propre théorie" (Barel 79: 19).

- (12) En ce qui concerne l'épistémologie des systèmes, l'autonomie d'un système est purement une construction ou une figure systémique. Définir l'ouverture comme l'autonomie constitue une prise de position en faveur des systèmes auto-organiseurs et fausse la discussion sur la relation système-environnement.
- (13) La reproduction peut être analysée comme une forme d'ouverture.
- (14) Voir aussi, RENAUT, A., "Système et histoire de l'être", Les Etudes philosophiques, 1974, no. 2, pp. 245-264.
- (15) Le paradoxe fondamental du système: il est une distance intentionnelle.
- (16) Voici d'autres hypothèses qui mériteraient un temps de réflexion:
- . le réseau d'interactions définit la subjectivité et l'individu est une figure qui transforme en objet cette subjectivité;
 - . l'environnement est une figure complémentaire du système autonome qui relève du postulat de l'autonomie. Il ne constitue donc pas une entité ontologique mais épistémologique renvoyant à une certaine forme de constructivisme.

BIBLIOGRAPHIE

- BADIOU, A., Théorie de la contradiction, Paris, Maspero, 1976.
- BAREL, Y., Le Paradoxe et le système, Grenoble, P.U.G., 1979.
- CAVALLO, R.E. (ed.), 1979a, "Systems Research Movement: Characteristics, Accomplishments, and Current Developments", General Systems Bulletin, vol. 9, no, 3, 1979.
- CAVALLO, R.E. (ed.), 1979b, Recent Developements in Systems Methodology for Social Science Research, M. Nighoff, Boston.
- FOO, N.Y., "Homomorphisms en the theory of modelling", Int. Journal of General Systems, 1979, 5, pp. 13-16.
- GOGUEN, J.A., VARELA, F.J., "Systems and Distinctions; duality and complementarity", Int. Journal of General Systems, 1979, 5, pp. 31-43.
- HOFSTADTER, D., Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid, N.Y., Vintage Books.
- LE MOIGNE, J.-L., Systemique et épistémologie, Aix-Marseille, 1979.
- MASON, R.O., "A General Systems Theory of Productivity", Int. J. General Systems, 1979, 5, pp. 17-30.
- MATURANA, H., VARELA, F., Autopoietic Systems, Illinois, Biological Computer Laboratory, 1 sept. 1975, Report # 94.
- PINEAU, G., Les Combats aux frontières des organisations, Montréal, Sciences et culture, 1980.

ROLLAND, J., "Penser au-delà (notes de lecture)", Exercices de la patience; cahiers de philosophie, no. 1, Paris, 1980.

WILDEN, A., System and Structure, London, Tavistock, 1972.

ZADEH, L., "Fuzzy Systems Theory - A Framework for the Analysis of Humanistics Systems" , in CAVALLO 1979b.

théorétiques

pour une philosophie constructiviste des sciences

Nous publions ici l'avant-propos du prochain livre de M. Yvon Gauthier, professeur à l'Université de Montréal, dont le titre est: Théorétiques: Pour une philosophie constructiviste des sciences.

Théorétiques signifie la multiplicité des entreprises du savoir. Le *théôrein* grec se déployait librement dans la variété de ses horizons; *théorétique* dit cette indépendance par rapport au poétique et au pratique chez Aristote. L'anglais *theoretical* et l'allemand *theoretische* ont conservé le *théôrêtikos* grec. En français, c'est Gaston Berger qui a introduit le substantif, voulant y voir le vrai nom de la théorie de la connaissance. Pour nous, *théorétiques* veut dire simplement les problématiques et les synthèses théoriques qu'un savoir, une discipline, une science construit par-delà les théories particulières qui en sont autant de sous-ensembles. La "métathéorétique" (1) devient alors l'analyse fondationnelle et la théorie critique des diverses théorétiques (2). Cette critique et cette analyse pour nous s'enroulent autour d'un thème (ou une thèse), le constructivisme, dont on trouvera ici une autre illustration et une autre application, après nos travaux sur les Fondements des mathématiques et les Méthodes et concepts de la logique formelle.

Nous avons voulu décrire la structure formelle des théories, de la physique (surtout) aux sciences humaines et sociales. Un premier chapitre porte sur la théorie de la négation locale que nous avons commencé d'élaborer; elle opère, nous semble-t-il, une transition naturelle entre les théories logiques et mathématiques, d'une part, et la théorie physique, d'autre part (par la théorie de l'observateur local, en mécanique quantique). Nous avons mis l'accent sur les théories contemporaines rappelant à l'occasion les théories classiques sans lesquelles la science d'aujourd'hui ne serait pas concevable. Nos excursions historiques trahissent une conception qui maintient que l'histoire commence par le présent et qu'on ne peut faire de voyage dans le temps sans embarquer dans la fiction. Ainsi le second chapitre traite des théories physiques, de la théorie des particules élémentaires à la cosmologie tout en faisant un retour historique à Galilée, Newton et Maxwell - la présentation détaillée de la théorie restreinte de la relativité sert surtout des buts pédagogiques. Dans les chapitres suivants, "Systèmes", "Modèles", nous nous sommes attardés à la théorie des catastrophes de Thom et à la thermodynamique nouvelle de Prigogine, cette dernière faisant l'objet d'une critique plus détaillée dans la conclusion que nous avons consacrée à une discussion sur "Réalisme et constructivisme". L'intermède épistémologique nous sert de passage aux théories des sciences sociales et humaines. Ici, dans les chapitres VI, VII, VIII "Structures", "Langages", "Histoires", c'est encore la syntaxe (mais informelle, cette fois-ci) de la théorie que nous essayons d'articuler tout en dégagant les éléments formels qui peuvent se trouver dans la théorie ethnologique de Lévi-Strauss, la théorie psychologique de Piaget ou encore la théorie "archéologique" de Foucault. Nous avons repris un certain nombre de textes déjà publiés, dont l'intérêt majeur réside sans doute dans la synthèse "personnelle" qu'ils représentent.

La description formelle pourra paraître sché-

matique à certains endroits; nous avons suivi (parfois nerveusement) la nervure d'une théorie, les saillies d'une problématique sans donner les détails d'un plan mais en respectant, croyons-nous, la configuration générale de l'ensemble malgré les raccourcis inévitables que nous avons dû prendre; nous avons tenté d'expliquer et de démontrer le plus possible les mécanismes formels de la physique mathématique, par exemple, sans toutefois exécuter tous les calculs qu'un exposé complet ou un ouvrage spécialisé eût exigés: nous n'avons pas voulu faire de traité, mais donner l'information matérielle et la description formelle qui étaient indispensables à l'illustration de notre thèse, si ce n'est que pour servir de matériau à notre constructivisme. La volonté de nous en tenir au plus près de l'organisation systématique d'une théorie (e.g. la charpente mathématique d'une théorie physique) privilégie évidemment les éléments structuraux et laisse dans l'ombre les motivations plus concrètes de la théorisation - la thèse constructiviste est partiellement responsable de ce découpage; mais ce n'est pas de l'histoire des sciences que nous faisons (encore que nous y recourons librement), ni une épistémologie historique dans la tradition française. Ce n'est pas non plus une tâche métascientifique, au sens de Radnitzski (3), ni quelque entreprise méthodologique ou encore une sociologie de la science qui nous occupe ici. Les préoccupations parascientifiques qui prennent la recherche scientifique pour objet relèvent d'un souci philosophique qui nous est étranger dans la mesure où il n'intéresse pas immédiatement la construction des théories, mais plutôt les règles générales de la démarche scientifique. La méthodologie de la recherche (et la classification des sciences) et l'histoire des sciences nous apparaissent davantage comme une analyse plus ou moins formelle de la genèse des savoirs et de leur reconstruction sans prise directe sur les théories scientifiques (4), alors que l'analyse fondationnelle ou critique est interne à la science et cherche à intervenir, quand ce ne serait qu'heuristiquement, dans la constitution du savoir lui-même. Projet ambitieux peut-être et qui ne va pas sans dangers, mais qui ne risque pas d'en rester aux généralités méthodologiques ou

aux banalités historiques. La philosophie des sciences à laquelle nous avons habitués le positivisme ne fait pas meilleure figure avec ses critères de démarcation, ses principes de systématisation ou ses postulats de signification, même si nous ne pouvons récuser l'utilisation des instruments formels d'analyse qu'a introduits le positivisme. Mais la philosophie étroite du positivisme finissait par étouffer la théorie scientifique elle-même et confinait souvent à une interprétation standard de la science officielle (d'où le succès de la réaction kuhnienne). Si le rejet de la métaphysique est un acquis du positivisme, il ne faut cependant pas lui donner le statut de principe premier de l'analyse; la plupart des discours scientifiques sont encore ancrés dans des conceptions qui débordent le champ du vérifiable et de simples préceptes ou recettes méthodologiques ne peuvent stopper l'élan spéculatif d'une science ouverte. La vigilance critique doit plutôt indiquer ici les voies d'une spéculation féconde et dénoncer les culs-de-sac des dogmatiques essoufflées.

L'inventaire des possibles théoriques revient aussi à la critique fondationnelle. Nous avons ainsi présenté des théories hétérodoxes à côté des modèles standard de la cosmologie (la théorie cosmologique de Segal vis-à-vis la relativité générale) et de la théorie des particules élémentaires (l'hypothèse du *bootstrap* ou comme nous l'avons traduite hypothèse du "corset" vis-à-vis la théorie des *quarks*). Ailleurs, nous avons décrit les ressources (et leurs limites) d'un projet théorique tout en éveillant d'autres possibilités, comme en théorie du langage ou en sciences humaines. Cette synthèse des savoirs ne prétend pas découvrir l'unité secrète des entreprises théoriques de la science, elle tend seulement à unifier des mobiles, à faire converger des trajectoires, à rapprocher des destinations. C'est dire que nous nous intéressons plus à l'acte de constitution, au procès de construction qu'à la théorie achevée ou au produit fini. Le procès de construction lui-même n'est pas moins multiple et diversifié que les théories, mais il se laisse ra-

mener à l'unification des actes discursifs d'un agent linguistique, dont l'anonymat garantit l'unanimité du savoir (à l'intérieur d'une communauté scientifique à une époque donnée). Nous savons maintenant que la science ne meurt pas moins que les vérités qu'elle fabrique et que l'éternité des lois ne dure que ce que dure la théorie qui les a conçues.

Le constructivisme que nous défendons ne satisfera pas tout le monde; on pourra penser que si la logique et les mathématiques constructivistes sont possibles, la physique ou la science constructiviste l'est moins ou ne l'est pas du tout. Il est vrai que Paul Lorenzen a formulé une "protophysique" constructiviste, mais sur une base toute différente, la théorie "dialogale" du langage; le constructivisme de Lorenzen, pour ne pas être dépourvu d'intérêt, ne nous renseigne guère sur la construction et la structure des théories physiques (ou mathématiques) puisqu'il ne vise que la genèse des structures élémentaires de la logique, des mathématiques ou de la physique (ce que le semi-constructivisme de Piaget fait pour la psychologie). Une telle reconstruction n'affecte pas les théories scientifiques dans la mesure où elle ne comporte pas d'analyse critique des théories contemporaines. Au niveau élémentaire de la formation des concepts de la physique, il faut évidemment faire intervenir des constructions perceptuelles simples et ici Lorenzen et Piaget se rejoignent, mais dès qu'entrent en jeu des structures conceptuelles ou linguistiques plus complexes, on doit tenir compte de la dynamique stochastique des constructions qui transforme les structures statiques élémentaires. Quant aux jeux dialogaux, ils ne sont qu'une version parmi d'autres de la logique constructiviste; nous privilégions, pour notre part, une version plus abstraite (l'interprétation domaniale du premier chapitre), liée davantage à la compétence qu'à la performance linguistique, pour parler comme Chomsky, c'est-à-dire une interprétation de la logique qui en fasse une syntaxe "profonde" autonome par rapport à la grammaire d'une langue, mais qui y aurait son origine lin-

guistique.

La thèse qui veut que les mathématiques et la physique aient ultimement le même objet, c'est-à-dire la construction du continu (ou la construction du discontinu, ce qui est la même chose) est propre au constructivisme que nous défendons et illustrons; la thèse dissipe le mystère de l'applicabilité des mathématiques au monde physique en tentant de montrer l'origine commune ou l'hybridation des mathématiques et de la physique à l'époque moderne - on pourrait tout aussi bien montrer la genèse réciproque des mathématiques (de la géométrie, en particulier) et de l'astronomie ou de la cosmologie chez les Grecs et avant eux (géométrie et cosmométrie sont sciences jumelles). On ne prétendra avoir démontré cette thèse, elle est inépuisable et porte tout autant sur la fin du savoir que sur son premier mobile; elle en appelle aussi à une théorie générale de la construction du monde, de l'expérience théorique que nous devons ajourner et dont la métathéorie sera l'aboutissement.

Un mot encore sur la prééminence accordée à la physique; un préjugé séculaire y voit l'effet de la mathématisation, ce qui n'est pas infondé, mais est insuffisant. La physique est plus générale, et partant plus abstraite, parce qu'elle s'occupe des constructions les plus globales (ou les moins régionales) du continu et du discontinu, elle est donc plus près des mathématiques (d'où le mot de Gonseth, "Les mathématiques sont la physique de l'objet quelconque"). Les autres sciences, parce qu'elles ont pour objet des constructions et des structures plus complexes (ou plus régionales) sont aussi mathématisables à des degrés divers - dans la mesure où elles remplissent le "plein" ou le "continu". Ici les mathématiques qualitatives, e.g. la topologie (générale et différentielle) envahissent de plus en plus les sciences "informelles" et on peut espérer une rigourisation plus accentuée, si ce n'est une formalisation plus

poussée des sciences sociales et humaines. L'utilisation de concepts mieux définis, moins multivoques, d'une logique plus explicite, permettra de gagner plus de terrain sur la métaphore dans des disciplines qui en font un usage immodéré ...

*
* * *

Yvon Gauthier
Professeur
Département de philosophie
Université de Montréal.

*
* * *

NOTES

- (1) Titre d'un prochain ouvrage: Métathéorétique. La fin du savoir.
- (2) Voir là-dessus notre article: "Une théorie de toutes les théories est-elle possible?", Dialogue, vol. XIV, no. 1, 1975, pp. 81-87.
- (3) Cf. Contemporary Schools of Metascience, Humanities Press, N.J., 1970.
- (4) Nous pensons aussi à la problématique émoussée des contextes de découverte et de justification.

théorie du droit
ou doctrine informelle ?

Constatation pour le moins surprenante, Leibniz vouait une très grande admiration aux juristes romains. Selon lui, la rigueur logique - caractéristique de la géométrie grecque - ne se retrouvait nulle part ailleurs, avec le même degré d'intensité, que dans le droit romain. S'il fut un temps où logique, mathématique et logique juridique étaient des disciplines représentant au même titre la rigueur intellectuelle, on ne voit guère aujourd'hui pourquoi la science juridique ne serait pas en mesure de reconquérir quelques attributs de scientificité perdus au fil des siècles.

Le problème vient du fait que la syllogistique (ou dialectique aristotélicienne), la logique dite formelle et classique, continue d'habiter le discours juridique, alors que les mathématiques - langage propre aux sciences exactes et tout particulièrement à la physique - ont subi plusieurs transformations pour aboutir finalement à la logique symbolique. Cette mathématisation de la logique lui confère un statut de science dure, mais la contrepartie est de taille: son utilisation en sciences humaines et sociales est quasiment impossible; seule la physique semble y trouver son compte.

Mais avant de voir les diverses tentatives déjà amorcées en vue d'accentuer la probité scientifique de la science juridique, interrogeons la pertinence de notre propos.

Les sciences sociales (et le droit encore davantage) sont condamnées à errer dans l'imprécision et le traitement statistique pour bon nombre de gens oeuvrant à l'intérieur même de ces disciplines. Lorsque les mentors des sciences exactes viennent corroborer, "preuves à l'appui", les dires de leurs confrères angoissés, le dossier est clos. Alors comment justifier notre entreprise ? Or, certains chercheurs sérieux soutiennent une position contraire. Mentionnons à cet effet Yvon Gauthier et René Thom. Quoique ces deux auteurs abordent les problèmes philosophico-mathématiques sous un angle différent, ils s'accordent tous deux pour dire qu'il n'y a aucun complexe à vouloir élaborer une formalisation originale en sciences sociales. Selon R. Thom, un curieux paradoxe semble affecter l'utilisation des mathématiques - outil par excellence pour donner un caractère de scientificité à une discipline... indisciplinée. Après avoir passé en revue l'ensemble des sciences exactes, l'auteur constate l'imbroglio dans lequel se trouvent les disciplines situées à la base de la hiérarchie en ce qui regarde l'application des mathématiques. Il conclut en disant que :

"(...) c'est seulement vers les Sciences Humaines proprement dites qu'on commence à retrouver un emploi un peu moins trivial des mathématiques. En Economie d'abord, où le modèle de l'économie d'échange de Wabros-Pareto a conduit à une bonne théorie des équilibres économiques. Puis en Anthropologie, où le structuralisme a fait appel - parfois - à des modèles algébriques intéressants; en Linguistique, enfin, où la linguistique formelle a permis des comparaisons significatives avec la linguistique réelle."(1)

Pour sa part, Yvon Gauthier, dans un article paru dans la revue Chercheurs, affirme qu'"il n'y a pas de mal à formaliser les sciences humaines. L'idée que les sciences humaines soient réfractaires à la formalisation relève d'un humanisme dépassé". (2)

Mais que s'est-il donc passé au juste pour que les gardiens de la doctrine juridique acceptent de diminuer graduellement l'importance accordée à la syllogistique ? Quel est le type de transformation épistémologique responsable de l'abandon par la science juridique de 1) son formalisme traditionnel, qui jadis lui conférait une place de choix aux côtés de la géométrie, et, 2) de son cloisonnement systématique face aux nouvelles logiques apparues depuis deux siècles ? (3)

Il importe donc de répondre à ces questions pour ensuite aller plus avant. Deux grilles seront considérées: la grille historico-philosophique et la grille archéologique; la première pour le réconfort intellectuel qu'elle procure et la deuxième par désir de générosité cognitive.

On observe indubitablement une bifurcation méthodologique en science juridique au XIXe siècle. Les historiens de la philosophie du droit conviennent que:

"(...) le renouveau méthodologique qui a marqué en France la fin du XIXe siècle et la première partie du XXe siècle, tout comme en Allemagne avec des écoles comme celle de la jurisprudence des Instituts, et ailleurs le pragmatisme et le réalisme, ont éloigné les juristes des préoccupations purement logiques.(...) C'est

que désormais on avait volontiers tendance à ramener le conceptualisme juridique au rang d'outil; le secret du travail juridique devient téléologique."(4)

Toujours dans cette perspective historico-philosophique, Léon Husson expose que "la dialectique (5) demeura ainsi en honneur, non seulement dans toute l'Antiquité mais encore au Moyen Age et pendant la Renaissance; et c'est seulement dans la philosophie moderne qu'elle a cessé d'être cultivée par les logiciens. Ce discrédit de la dialectique s'accompagna d'un discrédit de la logique formelle traditionnelle. L'un et l'autre furent l'oeuvre de Descartes, qui, opposant à la méthode syllogistique le précepte d'évidence, entendu comme une nécessité de penser, se refusant de reconnaître comme rationnelles d'autres preuves que les preuves apodictiques." (6) Nous reconnaissons volontiers l'importance de ces remarques d'ordre historique; avec d'autant plus de sérieux que la deuxième grille utilisée s'en inspire inévitablement. Cependant, la préciosité de ces remarques n'altère en rien la nécessité d'établir quelques distinctions supplémentaires (à la fois historiques et surtout épistémologiques) pour bien marquer le nouveau cadre conceptuel que supposent les transformations méthodologiques signalées plus haut. Un certain désaccord peut survenir du côté des philosophes atteints de phimosis intellectuel au sujet de la précision chronologique du second volet. Il nous importe peu de connaître la date exacte, l'auteur précis ou l'évènement particulier responsable du renouveau méthodologique. Notre curiosité est génotypique, c'est-à-dire que derrière les facteurs isolables se dissimule une nouvelle pratique mentale introduite subrepticement à l'insu de l'ancienne; plus qu'une méthode et moins qu'une théorie: une pratique ou une coutume que l'on adopte en silence. Faute de pouvoir l'identifier tout de suite, et en conclusion de ce premier volet, il est permis d'en saisir partiellement la portée.

Dorénavant l'autonomie de la science juridique est mise en veilleuse, du moins le croit-on. La naïveté aux commandes, en intervient directement et uniquement au niveau des valeurs et des projets sociaux élaborés à l'intérieur d'un discours libéral volontariste. Le reste n'est plus que technique et cuisine dans le but de rendre effectifs les désirs téléologiques.

*
* * *

LES THEORIES DU DROIT.

Les théories du droit naturel sont les plus anciennes et les mieux connues. Nous disons "les théories" parce qu'il est possible de constater une nette démarcation entre trois courants de pensée qui se réclament tous (malgré de flagrantes incompatibilités) du droit naturel.

A- Le jusnaturalisme aristotélicien.

Pour Aristote et dans une certaine mesure saint Thomas d'Aquin, le droit naturel est le miroir de la nature des choses; au sens d'un ordre immuable à l'origine des correspondances entretenues autour des êtres et des choses par le biais d'institutions sociales précises. C'est la première définition de la doctrine du droit naturel et la seule reconnue pour originelle. Cette précision est nécessaire car pour Aristote - par opposition aux fausses considérations actuelles sur le concept de droit naturel - "il ne s'agissait pas d'une nature de l'homme qui serait constitutive d'un certain nombre de maximes ou de préceptes formant le corps du droit naturel". (7) Cette conception rigide du droit naturel est celle du XVIIIe siècle, nous l'aborderons en B).

Avant de subir l'influence de la Révolution de 1789, le droit naturel, dans la philosophie thomiste ne se soumet pas encore à des contingences strictes. Dans cette optique, "il faut donc accepter que le juste n'est pas assimilable à un contenu fixe, toujours déjà donné, mais se trouve dans un rapport qui diffère d'une société à une autre. Le rapport équitable est celui qui consiste à donner à chacun son dû; c'est donc une justice de proportions et non d'égalité abstraite qui se trouve ainsi mise en oeuvre." (8) Ces proportions seront calquées sur la nature, et comme la nature se transforme au fil du temps, le droit naturel devra également subir des modifications périodiques pour s'ajuster à ces transformations de la nature. Nous sommes ici bien loin de la définition statique du droit naturel propre à la modernité.

B- Le jusnaturalisme moderne.

Son utilisation permet d'ébranler le droit divin que les monarchies invoquent afin de se légitimer. Nous sommes au XVIe et XVIIe siècles.

Une fois le nouvel ordre social instauré, celui de la bourgeoisie, le droit naturel - de subversif qu'il était en regard de la société féodale - servira désormais à maintenir le *statu quo* réclamé par les vainqueurs de '89. C'est ainsi "qu'à l'image de la démocratie chrétienne qui tente de concilier les inconciliables, qui veut restaurer le dialogue par-dessus la lutte des classes, qui croit à l'Homme au-dedans des structures aliénantes, le jusnaturalisme des professeurs reconstruit un monde à la fois sincère et impossible." (9) Le discours humaniste allait connaître un essor fulgurant. Le jusnaturalisme de la modernité se chargea de répandre des thèmes encore présents dans notre discours contemporain: les droits individuels, l'homme, le contrat ou consensus social, la liberté, etc., et ce, sous la forme de Constitutions ou de Chartes séduisantes mais peu fonctionnelles.

C- Le jusnaturalisme marxiste.

Cette troisième conception ne concerne pas directement notre propos actuel, seul un souci de complémentarité nous motive.

Le jusnaturalisme marxiste n'a rien à voir avec les conceptions aristotélicienne et celle de '89. C'est moins l'aspect doctrinaire du jusnaturalisme qui importe pour cette pensée marxiste, que l'espoir - parce que les marxistes sont de grands nostalgiques - d'y redonner sa fougue révolutionnaire d'antan; un "jusnaturalisme de combat" aux dires de certains.

Un "jusnaturalisme de combat", certes, mais contre qui ou quoi ? Contre le droit divin ? Il fut créé dans ce but, alors les choses se passèrent au mieux. Constaté dans un deuxième temps sa fonction cristallisatrice de la nouvelle classe sociale au pouvoir, qui engendra le discours libéral, opposé dans un premier temps à la féodalité, et tenter par la suite de corriger la déviation subie par le droit naturel afin de le retourner contre ceux-là même qui l'élaborèrent pour s'approprier le contrôle des leviers de commande sociaux, par surcroît dans un langage identique, i.e. libéral ou humaniste, voilà une stratégie bien laborieuse !

*

* *

2- SOCIOLOGIE ET DROIT.

Le climat social maintenu à bout de bras par la religion et la morale se détériore à vue d'oeil à mesure que les contradictions sociales deviennent manifestes. Le XIXe siècle connaît de grands bouleversements dûs à l'indus-

trialisation. Une nouvelle discipline est nécessaire pour expliquer la vitesse et la polymorphie des changements sociaux: la sociologie avec Auguste Comte.

En science juridique, cela se traduit par l'apparition de l'"école réaliste" soucieuse d'effectuer un retour aux "faits" et de critiquer l'approche philosophique responsable des vastes polémiques doctrinaires jugées inefficaces dans une société industrielle confrontée à des problèmes bien "réels". Le juriste est appelé à découvrir les fondements sociologiques du droit sans faire référence à l'Etat ou aux systèmes de droit, car une sorte de "droit objectif" - la solidarité sociale - chapeaute le tout.

Néanmoins, malgré la popularité grandissante de la méthode sociologique dans divers secteurs de pensée, la science juridique garde ses distances vis-à-vis d'elle. Exception faite de Duguit et de Carbonnier plus tard, la sociologie du droit a bien peu d'adeptes. On comprend la réticence de certains à admettre la validité d'une théorie de l'Etat basée sur le système du quasi-contact (cf. Léon Bourgeois) qui ne reconnaît pas la thèse du "contrat social", en proposant d'y substituer un Etat constitué de gouvernants et de gouvernés reconnaissant une dette sociale commune, cause de l'obligation issue de l'interdépendance des citoyens. Mais encore là, nous ne sommes pas en présence de la sociologie du droit au sens strict; sa véritable influence concerne davantage l'essor de la criminologie par exemple. Ce dont Duquit et Carbonnier se réclament, c'est du "solidarisme juridique", sorte d'appendice apparu pour permettre à la science juridique de sauver la face en faisant écho, au minimum, à la sociologie.

D'autre part, à ce genre mineur de la théorie juridique, et en réaction à "l'école de l'exégèse" centrée sur le texte et son interprétation littérale (pratique encore admise dans nos facultés de droit), correspond la fin d'une vieille tradition en droit: la théorisation.

Le positivisme d'époque, "l'école scientifique", sonne le glas pour "les larges théories qui avaient l'ambition d'embrasser tout le champ juridique, il reste au moins la fonction de la classification, de la compilation et de la description." (10) Avec Gény en tête, on propose une démarche plus objective, dite scientifique, pour amener le droit, comme les autres sciences, de tout répertorier; un paradigme entomologiste.

Ici nous devons poser à nouveau notre question du début: quelle est la cause responsable de l'abandon par la science juridique de ses préoccupations logiques? Innocentons tout de suite le pragmatisme ou le "legal realism". La *Common Law* n'a que faire de la formalisation, elle ne l'a jamais utilisée. Son développement est essentiellement "végétal ou biologique", par itération. Que les continentaux se plaignent du désintéressement avoué des juristes et philosophes du droit en ce qui regarde les entreprises de formalisation, soit, mais la faute n'est certes pas imputable aux anglosaxons depuis toujours indifférents à ces questions. Bien au contraire, ils sont les seuls à avoir tenté une certaine formalisation du droit depuis la deuxième moitié du XXe siècle.

Supposons donc que le "legal realism" et le pragmatisme soient des accusés hors-contexte, et que la sociologie du droit eut une influence mineure sur la science juridique dans son ensemble. En fait, et c'est là un oubli pardonnable parce qu'inévitable dans une vision trop historique, si les préoccupations logiques se sont amenuisées, c'est que l'on a cessé de théoriser sur le droit. Que ce soit sous l'emprise du droit divin ou à la belle époque du jusnaturalisme dans ses deux acceptions, la syllogistique, comme méthode, est présente et imperméabilisée aux mutations théoriques. Il y a de la logique car il y a de la théorie, et peu importe le contenu de chacune de ces théories, ce qui importe, c'est que l'on retrouve toujours au sommet de la pratique une théorie englobante.

Avec la contamination du droit par le positivisme sociologique, la logique s'essouffle, seuls les "faits réels" comptent, et la symbolisation mathématique ou la théorisation philosophique deviennent inutiles, voire irréalistes. La sociologie du droit semble donc importante, non par son rayonnement conceptuel mais surtout parce qu'elle marque le moment où l'on cessa de théoriser en droit. A la limite on peut dire que le solidarisme juridique - apolitique ou non - était encore une théorie englobante. Si cela s'avère exact, la sociologie du droit - expression regroupant le solidarisme juridique, le socialisme juridique, le fonctionnalisme, etc. - n'est guère responsable, la sociologie en droit le serait bien davantage.

*
* * *

RETOUR À LA FORMALISATION.

Nous avons mentionné plus haut que la deuxième moitié du XXe siècle est féconde en recherches menées dans une perspective de restructuration de la science juridique. L'inspiration de ces recherches provient du pragmatisme traduit en droit par le "legal realism".

Le pragmatisme est issu de l'empirisme philosophique anglais de Locke et de Hume. Ses plus illustres défenseurs américains sont Dewey et James. Notons que le pragmatisme se démarque des positions traditionnelles de l'empirisme lockien et humien de par son radicalisme presque outrancé en comparaison des philosophies jusque-là désireuses de cerner la nature des choses. Or, le pragmatisme s'interroge uniquement sur les effets prévisibles que la vérité ou la fausseté d'un énoncé ferait dans la vie des hommes. Bien sûr le "legal realism", dans ses tentatives de formalisation n'a pas recours à de grandes théories ou systèmes philosophiques. Ses visées

sont plus immédiates, ce qui neutralise le paradoxe que génère la constatation de voir poindre en terre anglo-saxonne des tentatives de formalisation originales, axées sur la prédiction des décisions judiciaires dans les domaines du droit non-structurés par la doctrine pour leur conférer une certaine cohérence (11).

Les premières tentatives intéressantes remontent à l'époque où Kort (12), Lawlor (13), Ulmer (14), Schubert (15) et plus récemment Hogarth (16), essayèrent de dégager une méthode capable de déterminer *a priori* les décisions judiciaires en rapport avec les antécédents personnels des magistrats (leurs caractères distinctifs et leurs relations de travail) et la substance des causes. Inutile ici aux philosophes orthodoxes de prétendre que nos propos souffrent de juridisme puisque les concepts juridiques sont ignorés par les auteurs ci-haut mentionnés. Seuls des modèles mathématiques et des "descripteurs de faits" sont retenus pour fin d'analyse; s'il y a matière à critique, d'autres, en principe, devront en faire les frais bien avant nous.

Par descripteurs, on entend les faits de la cause, i.e. les composants événementiels à l'origine du litige. La relativité des éléments à travers des contextes hétéroclites exige d'eux une souplesse cognitive discontinue et une indépendance définitionnelle. Le descripteur adéquat doit permettre une utilisation ségrégationniste et parallèle des litiges, ou en d'autres termes, chaque fois que le descripteur informe sur le sens d'une décision, l'inverse, soit une décision allant en sens contraire, doit également être identifiable. Une foule de contingences affectent le dynamisme du descripteur. Mentionnons les cas d'interdépendance d'un descripteur avec un autre, ou bien lorsque la jurisprudence est dite silencieuse sur un descripteur; deux situations où l'on a un descripteur *X*, alors qu'un descripteur *Y*, lui, serait applicable à la condition que le descripteur *X* occupe une position autre.

Une fois les contingences respectées, différents types de formalisme se prêtent au traitement des descripteurs. Limitons-nous au plus élémentaire: le traitement booléen.

L'algèbre booléenne fonctionne avec deux descripteurs binaires: X correspondant au sens positif et Y au sens négatif pour la partie en litige concernée par l'analyse prédicative. A la base, se trouve YY (le numéro 1), à la gauche, XY (le numéro 2), à la droite YX (le numéro 3), en haut, XX (le numéro 4). Chaque couple est numéroté pour symboliser un litige déterminé. Si l'issue de la cause numéro 3 est favorable à la partie concernée, *a fortiori*, chaque fois qu'un litige se présente de manière telle que l'on puisse substituer les Y par des X dans le profil numéro 3, la décision devrait être la même, et inversement, si la décision est défavorable, on substitue les X par des Y . Un traitement plus complexe des relations est possible, mais ce serait aller trop loin dans le détail.

D'autres modèles furent essayés, surtout ceux basés sur les modèles linéaires additifs. Les intéressés pourront consulter, entre autres, les travaux de Kort, Lawlor et Ulmer sur le sujet, sans oublier les numéros 1 et 2 de la revue juridique "Thémis", (1966), surtout les pages 209 à 241, dont s'inspire en partie notre démarche.

*
* * *

FRAGILITE DE CES DEMARCHES.

Nous devons beaucoup au pragmatisme en matière de formalisation contemporaine. Cependant, ces recherches soulignent davantage les lacunes et les limites de ce paradig-

me, et non une fécondité suffisante pour s'en contenter. L'intérêt est manifeste mais les résultats sont inadéquats.

On a voulu évacuer de la science juridique les grandes théories philosophiques pour la rendre opérationnelle, et, paradoxalement, ce sont les prérequis philosophiques qui font défaut. Le "legal realism" engendré par le pragmatisme prêche par omission de toute structuration mentale dans l'évaluation de la conduite humaine: celle des magistrats. La conception de la dynamique judiciaire telle que signalée plus haut, paraît simpliste à la lumière des travaux de Piaget et de Chomsky sur le comportement humain. Les relations entretenues entre les faits d'un litige et le sens décisionnel des jugements évoquent la vision watsonnienne des processus mentaux. Ainsi, les descripteurs de faits sont conceptualisés de façon aléatoire et arbitraire, i.e. en l'absence d'une théorie constituante de la perception et des autres activités cognitives, pour étudier la totalité des équations envisageables des couples descriptifs. Les modèles mathématiques, quant à eux, souffrent d'incohérence, chacun représentant un aspect particulier du raisonnement juridique (exemples: *a fortiori*, *a contrario*, etc.) sans réussir à les englober tous à la fois.

L'imbroglie dans lequel se trouvent ces méthodes, nullement en raison de leur inapplicabilité ou d'un manque de résultats, bien au contraire les performances sont multiples - vient de ce que l'utilisation et la conception d'outils à rendement optimum semble justifier l'absence de théorie globale. Or, comme l'affirmait Stephen Toulmin:

"(...)forecasting, then, is a craft of technology, an application of science rather than the kernel of science itself. If a technique of forecasting is successful, that is one more fact, which scientists must try to explain, and may succeed

in explaining. Yet a novel and successful theory may lead to no increase in our forecasting skill ; while, alternatively, a successful forecasting - technique may remain for centuries without any scientific basis. In the first case, the scientific theory will not necessarily be any the worse; and, in the second, the forecasting-technique will not necessarily become scientific, just because it works".

(17)

De plus, cette efficacité est inapte à expliquer les erreurs commises puisqu'on fonctionne alors sans paramètres précis.

*

* * *

DU COURANT A LA NOYADE.

Deux écoles de pensée se proposent soit de pallier à ces carences ou de souligner le caractère trop normatif, donc instable, du droit pour réussir à l'enchâsser dans un cadre formel.

La première école défend la thèse des concepts "flous" en droit. Sans adopter la position optimiste de ceux pour qui l'imprécision des concepts n'est que passagère, les tenants de la logique du flou se font forts d'appliquer au droit ce dont Wittgenstein (18) a eu la première intuition: l'absence de caractéristiques identifiables à chaque élément du jeu, ou uniquement de vagues traits de ressemblance entre les agglomérations d'éléments. La psychologie ainsi que

d'autres disciplines utilisent la logique du flou. C'est une avenue intéressante à explorer, d'autant plus qu'elle marque un net progrès dans le travail de compréhension préalable des processus mentaux et d'une restructuration originale du cadre formel.

Les antiformalistes forment le deuxième courant de pensée. Selon eux la science juridique comporterait trop d'apories ou d'obstacles pour la formaliser au sens strict, et ce, par opposition à la logique de Port-Royal. Donc, impossible de trouver une "structure nécessaire de la pensée" comme base axiomatique. Soutenir que la science juridique possède une spécificité propre qui la marginalise, et que son objet particulier (recenser et expliquer des règles de conduite) l'empêche de se structurer à la manière des sciences exactes, cela n'a rien de répréhensible en soi. Par contre, on conçoit mal que ce facteur puisse invalider les tentatives d'approximation. Les critères retenus ou le genre de comparaisons effectuées sont importantes. On invoque le caractère instable des valeurs et des règles de conduite d'une société - en somme les éléments constitutifs de la science juridique - pour affirmer que "ce qui nous paraît jusqu'à preuve du contraire chimérique, c'est l'espoir de clore la liste de ces diversifications, et surtout celui de les constituer en groupes fermés les uns aux autres, et définis par des critères rigoureux, de telle façon qu'une espèce juridique donnée rentre toujours dans l'un d'entre eux et dans un seul, comme un organisme dans une espèce vivante ou une espèce vivante dans un genre"(18). La comparaison est établie entre "les catégories juridiques" possibles et les "types biologiques" pour dire que les juristes interviennent sur des transformations normatives d'une société, et que, par conséquent, aucun point de repère fixe ne fournit "une matière à la classification, ni d'unités de base stables comme assise". (19) Nous voyons que cette conception de l'objet scientifique date du paradigme newtonnien. Prétendre que la science juridique est inductive à la limite, mais de façon différente des sciences de la nature, "car elle n'a pas pour objet de constater et d'expliquer des faits" (20), et que "toutes les sciences

ont pris leur source dans l'expérience: les mathématiques comme les autres", c'est tirer de bonnes conclusions: que la science juridique répond à un dynamisme propre, mais pour de mauvais motifs ou plutôt en vertu de conceptions vétustes de la science.

On se rebiffe à l'idée d'imaginer "une axiomatique qui soit obligée de chercher des conciliations ou des compromis entre ses principes". C'est compréhensible dans une perspective scientifique empiriste où les notions de physique telle que "le poids; la masse, l'attraction, l'éther, les atomes et les corpuscules ne sont pas des notions construites à priori (...) Elles ont d'abord été dégagées de l'analyse des faits observables"(21). Ces affirmations ne tiennent absolument pas compte des plus élémentaires conceptions de la science contemporaine. On ne le répètera jamais assez: il y a avant tout des constructions théoriques qui précèdent les manipulations expérimentales. Le "réel" existe (rassurez-vous !) mais il est conçu et temporaire. Dès lors, il devient gênant d'invoquer l'immatérialité de l'objet juridique.

*
* * *

Concluons humblement: rien ne prouve que la science juridique puisse un jour se rapprocher de façon significative ou même approximative des sciences "dures". Par contre, personne en ce moment ne peut être catégorique en sens inverse, sinon ce serait tenter de persuader un mauvais nageur de surseoir au naufrage sous peine d'aller en enfer, alors que le véritable motif serait de lui éviter la noyade.

Jean-Jacques Salvail
Etudiant
Philosophie
Université de Montréal

NOTES:

- (1) THOM, R., "Rôle et limites de la mathématisation en sciences" in: La Pensée, #195, Paris, octobre 1977.
- (2) COLL, Chercheurs, Vol. VI, #4, Université de Montréal, octobre 1980.
- (3) Notons qu'à la limite il conviendrait de presser au maximum le citron de la syllogistique en science juridique puisque le modèle euclidien fut négligé sans doute trop rapidement; erreur que la physique, elle, s'est abstenue de commettre. Songeons, pour témoigner de la fécondité du modèle euclidien, que ce dernier englobe la théorie de la relativité restreinte malgré son inaptitude à rendre compte de la théorie de la relativité générale.
- (4) MARTY, G., "Travaux du IIe colloque de philosophie du droit comparée", Toulouse, septembre 1966, page 8.
- (5) Ici le terme "dialectique" relève bien entendu de la conception aristotélicienne et non hégélienne.
- (6) HUSSON, L., Op. cit. (cf: note 4), pp. 34-35.
- (7) COLL. Pour une critique du droit, Maspero, Paris, 1978. page 120.
- (8) Ibid., page 120.

- (9) COLL. Pour une critique du droit.
op. cit., page 121
- (10) Ibid., page 139.
- (11) ALLEN, L.E., Symbolic Logic: A Razor-Edged Tool
for Drafting and Interpreting Legal
Documents.
Yale Law Journal, T. 66, 1957,
pp. 833 et ss.
- (12) KORT, "Simultaneous Equations and Boolean
Algebra in The Analysis of Judicial
Decisions", in Baade (ed) Jurismetrics
Law and Comptemporary Problems,
Vol. 28 #1, pp. 143-163.
- (13) LAWLOR, "What Computers can do: Analysis and
Prediction of Judicial Decisions,
American Bar Association Journal,
1963, pp. 337-344.
- (14) ULMER, "Quantitative Analysis of Judicial
Processes: Some Practical an Theore-
tical Implications" in Baade (ed),
Jurismetris Law and Comptemporary
Problems, Vol. 28, pp. 164-184.
- (15) SCHUBERT, The Judicial Mind
Northwestern University Press,
1965.

- (16) HOGARTH, Sentencing as a Human Process
University of Toronto Press, 1971.
- (17) TOULMIN, S., Foresight and Understanding
Harper Torchbooks, 1961, p.36.
- (18) HUSSON, L., op. cit. (cf: note 6) page 54.
- (19) Ibid., page 53.
- (20) Ibid., page 38.
- (21) Ibid., page 48.

deuxième partie

**rēflexions sur
la fonction mēta**

Le texte qui suit a gracieusement été offert à Phi Zéro par M. Stanislas Breton, professeur invité au Département de Philosophie de l'Université de Montréal. Réflexions sur la Fonction META, tel est le titre de cette conférence donnée par M. Breton dans le cadre de la Société de Philosophie de Montréal, le mardi 2 mars 1981.

Réflexions sur la Fonction META.

(En hommage aux étudiants du département de Philosophie de l'Université de Montréal).

Les réflexions que je propose sous ce titre se rattachent, d'une manière plus ou moins lointaine, à ce qu'on appelait jadis "la doctrine de l'analogie". Comme on sait, "analogie", en grec, fut surtout employé par les mathématiciens. Cette origine mathématique, quelles que fussent les transformations que philosophes, théologiens et logiciens lui ont fait subir, n'a cessé de hanter, comme une obsession, les conceptions qu'on en a proposées au cours des siècles.

Toutefois, même en grec, l'analogie a une signification moins étroite et un champ d'application moins restreint. Comme on le voit chez Proclus, qui n'ignore pas pour autant l'usage mathématique, l'analogie est un lien qui unit, de haut en bas et de bas en haut, tous les êtres du monde dans un même univers qui, comme l'indique son nom et pour n'y point mentir, "compose" nécessairement le divers dans l'un et équilibre l'un par le divers. Analogie désigne ainsi comme Logos, dont elle est une variante sémantique, ce qui rassemble, en les faisant tenir ensemble dans une connaturelle appartenance et dans la réciproque entente d'une cordiale

écoute, toutes les parties d'un tout ou d'un "corps" dont St-Paul lui-même, dans la première épître aux Corinthiens, répercute, à sa manière, la permanente fascination. Nous retrouvons quelque chose de semblable dans l'*analogia fidei* (analogie de la foi) des théologiens - qu'on a parfois opposée à l'*analogia entis* (analogie de l'être) - Loin de signifier un isomorphisme mathématique, elle indique une harmonie des vérités chrétiennes qui s'éclairent et se soutiennent mutuellement. La cohérence et la cohésion du *Credo* ou symbole des Apôtres ne relèvent pas d'une logique de l'inférence ou d'une héroïque volonté de déduction. Les propositions qui le constituent n'en forment pas moins un ensemble totalement et strictement ordonné. C'est dans cette perspective élargie, et dans ce contexte cosmique, que se situe ce que j'appelle la fonction Méta. Pour en préciser la signification et la portée, je m'imposerai un double détour. Sous la forme d'une axiomatique intuitive, je formulerai les préalables qui ouvrent l'horizon où elle prend corps. Puis, j'avancerai quelques remarques sur la particule grecque Méta dont on sait l'étrange destin dans les vicissitudes de ce qui, bien ou mal, fut dénommé "Métaphysique".

*

* * *

I. AXIOMATIQUE INTUITIVE.

J'entends sous cette expression, une suite d'énoncés, dont j'indiquerai brièvement le possible bien-fondé, sans m'attarder à une justification détaillée. Ils représentent des postulats de pensée, nécessaires à la conduite de mon discours. Peu importe que ces axiomes ou quasi axiomes soient, entre eux, indépendants ou non.

1. "Ce qui en nous est humain fait face à un monde qui n'est pas un simple environnement".

"Il y a un monde" dans la mesure précise où l'émergence de l'humain fait surgir, bousculant les frontières du régional, un intérêt de "l'âme intellectuelle", comme disaient les anciens, qui la porte, fondamentalement, et sans limite, vers "l'être de ce qui est", et non plus seulement vers les stimulants positifs ou négatifs, indispensables à la conversation de l'individu et à la reproduction de l'espèce.

2. "C'est par l'être de ce qui est que toute chose, en ce monde, communit avec toute autre chose".

Grâce à ce "cohéreur" qu'on peut appeler aussi, en réminiscence de Lachelier, "copule d'univers", la pluralité, sans artificialisme de synthèse, s'épanouit en une totalité qui n'a rien à voir avec une totalisation sommative, encore moins avec un despotique totalitarisme. Cette totalité est ce que les logiciens polonais appelleraient un "concret", - en écho peut-être à "l'universel concret" - pour le distinguer d'un ensemble, en l'acceptation logico-mathématique, qui "subsume" ses éléments par un rapport d'appartenance, ou qui intègre ses sous-ensembles par une relation d'inclusion.

3. En vertu de cette unité concrète, chaque étant est en "consonance" avec l'illimité ou l'innombrable qu'il exclut et qu'il requiert.

En termes platoniciens, le même, appelons-le x, se pose en ce qu'il est, se différencie de ce qu'il n'est pas, mais requiert, en sa différence même, l'autre indéfini qu'il refuse en un premier temps pour le mieux accueillir en tant que "tout complémentaire", indispensable soutien de sa propre subsistance.

4. En ce sens, en tant que faisant partie du monde, tout étant est une partie totale, qui intègre, en la faisant retentir, la totalité de ses rapports, ou encore le système de rapports qui le relie au reste du monde.

5. On peut dès lors formuler une sorte de loi d'interdépendance universelle:

Chaque étant, pour être ce qu'il est et dans l'être même de ce qu'il est, appelle ou invoque, de par une nécessité qui est à la fois d'insuffisance et de surabondance, l'anonyme présence ou le "il y a", impersonnel et généreux, de l'autre qu'il n'est pas.

6. Tout savoir, quel qu'il soit, qu'il s'occupe de nature ou d'histoire et de culture, tend à une pensée du tout. En ce sens le vrai, dans l'ordre du savoir, c'est bien le tout, comme le pressentait Hegel, quoi qu'en pense, aujourd'hui, une conception ou une attitude attentive à la seule dispersion, au fragment, à la cassure, etc...

7. Toute poésie, dans le poème où elle se fait ce qu'elle est, a pour tâche de nous sensibiliser à ce principe d'universelle interdépendance.

8. Ce principe d'universelle interdépendance ou communication peut prendre deux formes, selon qu'on recourt ou qu'on s'abstient de recourir, à l'idée de hiérarchie. Dans le second cas, la communication s'exerce de proche en proche, d'étant en étant, abstraction faite de toute excellence privilégiée. Dans le premier cas, toute liaison horizontale est surdéterminée par une liaison verticale, qui insère chaque étant dans un "intervalle d'univers", où il se situe, à son rang et à son niveau, en fonction d'un minimum et d'un maximum, pôles extrêmes

entre lesquels s'échelonnent les "degrés d'être" d'une même perfection. Cette perfection, en dernière analyse, a pour nom "liberté", énergie de ce qui est par soi et pour soi, *causa sui*.

9. D'où une dernière formule:

Tout étant, à quelque niveau qu'il soit placé sur l'échelle ontologique, communique avec tous les étants du même rang, ainsi qu'avec tous les étants des niveaux inférieurs et supérieurs. Tel est, dans une optique néo-platonicienne, le sens fondamental de l'analogie.

*
* * *

II. REMARQUES SUR UNE PARTICULE.

Ces préliminaires ainsi assurés, qui constituent l'horizon lointain de la fonction *Meta*, je propose quelques observations sur une particule grecque, observations qui permettent d'en définir le contexte immédiat.

1. Il fut un temps où l'on privilégiait, dans une langue, les substantifs, puis les verbes. Dans la nomenclature aristotélicienne, les trois premières catégories: substance, quantité, qualité, laissaient dans l'ombre la relation qui n'intervenait qu'en quatrième position, et en-deçà de laquelle s'égrenaient en ordre dispersé les "dénominations" dites "externes": lieu, situation, temps, etc..., relégués dans les terrains vagues du "circonstantiel".

2. La logique moderne des propositions a attiré l'attention,

après les Stoïciens, sur les conjonctions, ou connecteurs, que les langues naturelles traduisent très approximativement par: "et", "ou", "ou bien...ou bien", "si...alors", etc...

De plus en plus, comme on sait, elle est devenue aussi une logique de ces relations, de ces expressions "prépositionnelles" qui figurent dans notre discours quotidien sous la forme de "vers", "à", "entre", "dans", "pour", etc...

On a remarqué que la phénoménologie contemporaine avait un goût prononcé pour ces tournures prépositionnelles:

"être-dans-le-monde", "être-avec", "être-pour-la-mort", etc...

L'être, observe quelque part E. Lévinas, est "devenu transitif" sous forme d'intentionnalité ou d'existence.

3. Les adverbes eux-mêmes n'ont pas été négligés. Sous la forme des "modalités" "peut-être", "possiblement", "nécessairement", etc... ils ont fait l'objet d'une nouvelle réflexion. J'ai tenté moi-même (1), dans une étude récente, de donner un nouveau relief aux adverbes ou conjonctions, traduits du grec, tels que "en tant que", "comme", "comme si".

4. C'est dans la même optique que j'ai choisi la particule Méta qui, je le répète, figure dans un des mots-clés de la philosophie occidentale: le mot substantif "Métaphysique". De cette particule qui "compose", même dans nos langues et pas seulement en grec, avec nombre d'expressions consacrées telle que "Métalangage", "Métamathématique", pour ne rien dire de formules moins savantes, je n'ai voulu retenir, en son indicatif majeur, et après l'avoir isolé, que cette universelle mobilité, qui, d'une certaine manière, "électrise" les vocables plus ou moins lourds qu'elle affecte. C'est ainsi, que, en vertu d'une partialité que je ne tiens pas à me faire pardonner, j'ai abstrait de ses multiples emplois, de préposition ou d'adverbe, les traits les plus significatifs de cette mobilité: à savoir l'instabilité, que désigne au mieux le terme métastase; le mouvement ascensionnel qu'exprime le terme métaphore; et le devenir de transformation que suggère le substantif métamorphose. Par ce biais sémantique, qui dessine un champ de signification, j'introduis ce que j'appelle la

fonction Méta. La conception que j'en propose s'inspire de ces rudimentaires observations lexicales, lesquelles, à leur tour, dans une circularité dont je ne puis sortir, ont été prévenues, tout en restant prévenantes, par la théorie qui les sous-tend.

*

* * *

III. LA FONCTION META.

Avant de définir cette étrange fonction, je me permets, une dernière fois, deux nouveaux préliminaires:

A) J'ai posé en principe que l'humain fait face à un monde, par opposition au simple environnement biologique, qu'il soit végétal ou animal. J'ajoutais que ce monde, en son éprouvante diversité, n'est un monde que par la vertu d'un cohéreur, aussi compréhensif qu'extensif, qui en lie tous les éléments. J'oubliais, à dessein, que l'homme devient ainsi, comme on nous l'a trop souvent répété, "être-au-monde". Or, cette condition humaine, qui n'est plus celle de nos frères les plus proches de nous dans le règne animal, est elle-même à double entente. "Etre-au-monde" doit, en effet, se décomposer en deux "puissances" distinctes bien qu'inséparables. Ce que nous appelons "monde" se présente soit comme ce vers quoi nous nous mouvons pour le transformer, soit comme ce en quoi nous habitons et nous demeurons. Ces deux puissances sont corrélatives et se prêtent un mutuel appui. Je n'ai pas à préférer l'une à l'autre, vu qu'elles ne sont intelligibles que l'une par l'autre. C'est parce que nous sommes vers le monde en tant que milieu de transformation, que nous pouvons être-dans-le-monde pour y établir notre demeure. Et inversement, c'est parce que nous sommes "être-dans-le-monde" que nous pouvons être-vers lui et le faire ce qu'il est. Ces deux moments d'un même être-au-monde, sont comme l'appui et l'élan, l'*arsis* et la *tesis*, d'un même rythme vital, d'une même danse, si vous me

permettez ce mot si lourd de choses, en orient comme en occident, et dont le sens ne se réduit pas aux arabesques, plus ou moins subtiles, de nos ballets contemporains. La terminologie que j'utilise a des précédents médiévaux, théologiques aussi bien que philosophiques. Lorsqu'ils étudiaient la métaphysique de la relation, en son usage trinitaire, nos vieux maîtres savaient y repérer ces deux aspects qu'ils exprimaient par les prépositions latines: "in"(dans) et "ad" (vers).

B) J'ai fait mon profit de ces distinctions, tout en les transposant en un tout autre domaine. Elles m'ont inspiré ultérieurement la discrimination de deux fonctions corrélatives de l'être-au-monde: la fonction Méta concerne l'être-vers-le-monde, la fonction "ménique", du verbe MENEIN, si fréquent dans l'Évangile de St-Jean et dans le néo-platonisme, concerne le demeurer-dans-le-monde. Je ne m'occupe ici que de la première de ces fonctions. Je réserve à la seconde une assez longue recherche, dans laquelle j'analyse ses diverses modalités de schématisation, entre autres; à la dimension de "l'habiter" correspond le schème de la maison; à la dimension du repas, ou dimension "eucharistique" au sens large, correspond le symbolisme "du pain et du vin", ou de tout autre équivalent fonctionnel, en d'autres aires de culture; à la dimension d'intérité ou de réciproque reconnaissance, correspond le schème du visage, en une acception fort différente de celle que privilégie Lévinas (2).

C'est donc de la fonction Méta, comme explicitation de l'être-vers, qu'il sera question dans la suite de ce discours. Et pour en restreindre l'ampleur, je me limiterai au versant poétique, qui en est aussi bien le plus accessible, de cette même fonction, quitte à suggérer, en passant, son éventuelle extension du domaine proprement spéculatif.

1. Pour éclairer d'entrée de jeu l'essentiel de ce que je puis en dire, je soulignerai les trois tournures essentielles de la fonction *Méta*. En liaison avec ce que me donnait à penser la particule grecque *Méta*, j'y distingue donc: l'aspect de *Métastase*, puis le mouvement de la *Métaphore*, enfin le mouvement de la *Métamorphose*. Au titre d'utile digression, je risque quelques mots sur le substantif *Métaphysique*.

2. On sait, et parfois jusqu'à satiété, tout ce que depuis Heidegger, ce vocable vénérable a suscité d'interrogations et provoqué de réflexions sur l'essence, prétendument onto-théologique, de notre discipline (3). Plus topique, dans l'axe de mon discours, que cette définition par l'onto-théologie, je retiens de préférence le *Chorismus*, ce génie de la séparation qui oppose, selon Nietzsche, le monde d'en haut et le monde d'en bas, et que Platon, popularisé par le christianisme, aurait légué à l'Occident. Je ne discute pas les considérants de cette accusation. Mais j'estime, s'il en était vraiment ainsi, que la Métaphysique, décidément infidèle à cette fonction *Méta* qui lui prescrivait, en l'indicatif même de son nom, sa tâche spécifique d'Analogie, aurait trahi sa vocation de lien, d'exegèse du cosmos, entendue comme lecture de l'instabilité, du mouvement et du devenir qui inscrit en tout ce qui est la fluidité d'une existence en perpétuel passage.

3. *Métastase*, aujourd'hui, est le nom maudit des "déplacements" d'un mal par excellence qui occupe, dans la hiérarchie du nosologique, le sommet du négatif. Pour m'en consoler, j'aime me rappeler que le christianisme oriental désigne par *Métastase* l'Assomption de Marie, et par voie d'extension, une force ascensionnelle immanente, pour leur transfiguration, aux éléments du monde. Plus généralement, à m'en tenir au trait majeur qui la caractérise, la *métastase*, en sa formule la plus neutre, évoque une labilité, une impatience qui secoue toute fixité d'établissement, et qui pousse toutes choses vers l'au-delà de leur forme ou de leur sens, qu'il s'agisse d'êtres réels ou d'entités sémantiques. Le symbole le plus parlant en serait peut-être cette

peinture pentecostale où Van Gogh, en couleurs de feu, retrace l'ondulation des blés sous un souffle, d'été ou d'esprit, dont on ne sait "ni d'où il vient ni où il va". En théologie chrétienne, l'analogie la plus éloquent, le schème le moins inadéquat, en serait le Pneuma ou Esprit saint, assimilé parfois à ce vent qui inaugure un temps nouveau, un nouveau tournant de l'histoire ou de l'économie du salut. Mais si l'on préfère une figure, moins compromettante pour certains, plus libre d'attaches religieuses, je schématiserai volontiers la Métastase par le masque. Le masque, si caractéristique des civilisations africaines et qu'on retrouve un peu partout dans les cultures les plus diverses, mériterait une étude métaphysique. L'apparente fixité des yeux absents, et de la bouche ouverte, l'immobilité des traits, cachent une interrogation qui déjoue toutes les réponses. Qui es-tu ? Dis-moi ton nom ? On se souvient d'Ulysse et de son aventure dans l'antre du cyclope. A l'impératif du monstre qui lui demande son nom, l'homme aux mille tours répond: "je m'appelle personne". Etonnante réponse qui, sous le voile d'un nom, abrite à la fois l'innommable et l'omninommable, Personne: mot admirable qui signifie, en substantif, quelqu'un au visage humain, et, en pronom indéfini, nul ou aucun. Prolongeant Aristote, St-Thomas, en son commentaire du De Anima, III 429 a 20 sv. (In de Anima, III lectio 7, no.681, édition Pirotta, Marietti) dit de l'âme intellectuelle qu'elle "n'a pas de nature" mais que sa seule nature est de pouvoir être toutes choses "par la connaissance". Le masque, à sa manière, symbolise ce rien et ce tout. Il dit une mobilité qui permet à ce qui est, sans effacer ses déterminations, de les transgresser dans une impatience qui lui permet de pâtre, en une ondulation indéfinie, le tout de ce qu'il n'est pas. Je résumerai ce développement dans un énoncé un peu prétentieux:

Pour tout x , si x est un étant, de quelque nature soit-il, x est en ouverture de métastase à l'infini de ce qu'il n'est pas.

4. La métaphore, du grec Metaphora qui signifie encore, à Athènes, les transports en commun, est la mise en oeuvre, et en acte, des potentialités de la Métastase. Le terme nous renvoie

du plus banal au plus sublime, du quotidien de nos autobus et omnibus, à l'extase du poète, du mystique, du philosophe parfois. Son pouvoir de transposition n'a pas de limites. Elle est la seconde puissance de la fonction Méta. L'équivoque est son pain substantiel. Elle ne craint pas d'associer à l'animal plus ou moins pacifique qui fait partie de nos demeures ou de nos jardins d'agrément, la constellation du "chien", comme si le "toutou", qui accompagne les distractions du week-end, pressentait, en son aboiement, la proximité céleste des étoiles. Elle ne suit pas simplement, sur une ligne d'évolution, la succession des formes. Elle a l'audace des passages à niveau qui relie, d'un bout du monde à l'autre, les ordres les plus divers, la matière et l'esprit, l'organique et l'inerte, le solide et le fluide. J'en vois la schématisation la plus concrète dans cette échelle de Jacob que montent et descendent, en un aller-retour impressionnant, les anges de la Genèse (4). Ce que signifie cette image merveilleuse, dont Rilke se souviendra, c'est que tous les niveaux de l'univers communiquent, que les coupures de la métaphysique ne sont point l'étagement bureaucratique de substances séparées, et que tout être, sur la ligne ontologique où il se trouve, traverse, et doit traverser, pour aller jusqu'au bout de lui-même, un "intervalle d'univers". C'est ici que la fonction Méta, en sa deuxième dimension, accomplit non seulement la Métastase, mais ce qu'a voulu nommer, en son acception la plus prégnante, le terme d'analogie. Je formulerai, en conséquence, un second énoncé:

Pour tout x , si x est un étant, de quelque ordre soit-il, ontologique ou lexical, x est en mouvement de métamorphose sur un intervalle d'univers dont il parcourt tous les degrés.

Comme on voit, la "métaphore vive" dont parle Ricoeur, déborde, en ses arrières-plans, le domaine sémantique où, le plus souvent, on tient à la confiner. Elle est une puissance au coeur de tout ce qui est. Et c'est pourquoi on ne peut davantage s'en tenir, lorsqu'il s'agit du langage, aux "disgrâces de l'équivoque" que l'on abandonne, par condescendance, au ramage des poètes ou à la fantaisie enfantine qui

entoure, à Paris, "la fontaine des innocents".

5. La métamorphose, troisième puissance de la fonction Méta, est plus proche de la mythologie que du savoir, lequel parle plus volontiers d'évolution ou de transformation, et un peu moins, si ce n'est en certains terrains plus vagues, des "métamorphoses de la libido", ce moderne Protée qui, lui aussi, comme Ulysse aux mille tours, pourrait s'appeler "Personne". La métamorphose présuppose un "intervalle d'univers" sur lequel se dessine, en lignes transversales, le devenir de chaque degré d'être, animal ou végétal, vivant ou inerte, spirituel ou corporel. Elle comporte, sur un axe horizontal, le parcours d'une forme générique dont le mouvement réalise les multiples valeurs. Les schèmes les plus fréquents susceptibles de l'illustrer sont les quatre éléments de jadis, plus particulièrement le feu et l'air. L'imaginaire, qu'il soit plus ou moins raffiné, s'enchant, volontiers, de ces transgressions, que l'humanité a rêvées avant que les sévérités du savoir ne leur imposent la rigueur d'une genèse. Pour fixer en une formule l'essentiel de cette troisième et dernière puissance, je propose l'énoncé suivant:

Pour tout x, si x est un degré d'être situé sur une verticale d'univers, x est susceptible de parcourir, toutes les valeurs d'une variable en son devenir de métamorphose.

IV. " ET CES TROIS NE FONT QU'UN "

1. Cette analyse rapide, dont le seul mérite serait d'ouvrir un autre espace, appelle quelques compléments indispensables.

En tout premier lieu, il convient de marquer l'étroite connexion, dans la fonction Méta, des diverses

puissances ou flexions qui en modalisent l'expansion. A cet égard, la *Métastase* en représente le facteur fondamental. Elle est la racine des deux autres puissances qui l'intègrent en leur spécificité, un peu comme l'élément neutre s'ajoute, sans les altérer, et pour les rendre possibles, aux éléments d'un ensemble muni d'une loi d'opération. La *Métaphore*, qu'il vaudrait mieux peut-être d'appeler "le Métaphoral", pour n'en point réserver les forces vives au seul domaine de la sémantique, fonde à son tour la *métamorphose* qui inscrit ses variations sur chacun des degrés d'être qui ponctuent un "intervalle d'univers" (5).

On se gardera, en conséquence, de séparer, par morcelage conceptuel, ce que l'analyse, toujours infirme, nous oblige à distinguer. La connexion des trois puissances est telle que l'un d'entre elles implique les deux autres de sorte que chacune peut servir de médiation, dans un quasi-syllogisme, aux extrêmes qu'elle unit. Cette connexion indéclinable est l'unité profonde qui de cette trinité fonctionnelle fait une unité de rapport, de mouvement et de réciproque genèse. Si je devais définir la métaphysique, en l'une au moins de ses tâches majeures, je dirai qu'elle est, en acte exercé, la fonction Méta en l'uni-diversité de ses puissances.

2. Reste, cependant, un dernier scrupule. Pourquoi parler, abusivement semble-t-il, d'une fonction Méta? A cette inquiétude, je voudrais fournir un premier apaisement.

Le terme "fonction" est susceptible d'un double emploi. Ce n'est pas ma faute si le biologiste l'utilise aussi bien que le mathématicien.

La fonction propositionnelle est une expression contenant une ou plusieurs variables et susceptible,

lorsque ces variables sont substituées correctement, de donner lieu à une proposition vraie ou fausse. Ce qui m'intéresse dans la fonction logique c'est sa capacité, de par les "creux" ou "vides" qu'elle comporte, de se donner, si je puis dire, une infinité de visages ou de corps. La fonction Méta, en ses diverses puissances, est précisément cette puissance quasi-infinie de schématisation.

La fonction biologique accentue plus particulièrement l'énergie du vivant qui par elle se fait ce qu'il est en se donnant sa "forme" vu "ses formes", et qui, une fois adulte, en une sorte d'acte second, prolonge cette activité constituante dans une physiologie du second degré. Là encore, la plasticité de la vie permet des substitutions ou des équivalences. La fonction respiratoire par exemple peut se "schématiser" en une multiplicité d'organes différents: les poumons, les bronches, les pores de la peau.

La fonction Méta rassemble ainsi les traits distinctifs de la fonction logique et de la fonction biologique. De celle-ci elle recueille l'énergie transformante et le dynamisme; de celle-là, les possibilités de substitution.

3. Quant à la schématisation, dont on aurait tort de croire qu'elle est une propriété privée de la philosophie kantienne, j'en fais un usage plus large et, finalement, plus traditionnel. Dans ce processus, la puissance de *Métastase* serait en quelque sorte la nécessité immanente de la "figuration", ce que nos anciens ont peut être voulu dire lorsque, en des centres de culture fort divers, ils parlaient de "corps spirituel" ou "transcendental". La *Métaphore*, disons plutôt le *Métaphoral*, représenterait le corps cosmique de la fonction Méta, son pouvoir ondulatoire sur une échelle ontologique qui scande les intensités variables, entre deux extrêmes, d'une même énergie dont le vrai nom est "liberté". Enfin, la *métamorphose*, plus proche des formes concrètes, achève dans

l'empirie des corps individuels le mouvement de schématisation de la fonction Méta.

V. CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

1. Reliant mes dernières considérations aux énoncés de mon axiomatique intuitive, je pourrais dire que la fonction Méta, c'est une manière, plus adaptée peut-être à notre temps, de redonner à la vieille doctrine de l'analogie une base plus étendue et une efficacité moins problématique.

2. En raison de son universalité vraiment transcendente il est possible de la retrouver, comme lien commun et pouvoir de transgression, dans les choses comme dans les mots, dans les pierres comme dans les esprits. D'un mot leibnizien, hérité de Suarez, disons qu'elle serait le *vinculum substantiale*, le *nexus* substantiel d'un univers.

3. Au fond, en revenant sur mon exposé, pour prendre à son égard la distance d'un méta-langage, ce que j'ai tenté de dire pourrait être un commentaire de la définition thomiste de la relation: Relatio in quodam transitu consistit. "La relation consiste dans un certain passage". Et comme la relation est partout dans le monde, elle inscrit en toutes choses la puissance exodique d'un perpétuel ailleurs, dans le réel comme dans le langage. Les poètes savent cela. Et c'est pourquoi c'est à eux que je pensais tout au long de ces itinérantes réflexions. Et s'il fallait à tout prix indiquer, d'un index impuissant, un texte bouleversant qui illustrerait à merveille, dans les imprévus d'une langue toujours bondissante, le dynamisme de la fonction Méta, c'est au biblique "Cantique des Cantiques" que je serais tenté de renvoyer le lecteur bienveillant qui m'aurait suivi jusqu'ici (6).

4. Aurais-je négligé, un peu trop peut-être, au bénéfice du "poétique", les exigences du "savant" et l'ordre du théorique? A vrai dire, si le monde est pour le savant un système de rapports, pourquoi ne consisterait-il pas lui aussi en un "être-vers" continu, je veux dire en un perpétuel "transit"? Au hasard de mes lectures, je "rencontrai" - je dis bien "rencontrer" un texte assez étonnant de A. North Whitehead dans son ouvrage Concept of Nature (Cambridge University Press, 1964, p. 54). Je reproduis l'original:

"It is an exhibition of the process of nature that each duration happens and passes. The process of nature can also be termed the passage of nature. I definitely refrain at this stage from using the word time, since the measurable time of science of civilized life generally exhibits some aspects of the more fundamental fact of the passage of nature."

Je n'ai pas besoin de souligner à quel point le fait fondamental de la nature comme passage, du "passage de la nature", rejoint, par delà les nécessités scientifiques du mesurable et du mathématique, la métaphysique de ce transit par quoi St-Thomas définissait la relation et par là même l'univers. Je ne confonds pas science et poésie. Mais est-ce vraiment un hasard si elles se rejoignent, au point sublime de leur coïncidence, dans un fait fondamental de relation et de passage? Ce fait fondamental d'analogie, j'ai essayé de l'explicitier par la fonction Méta. Elle n'est rien de plus que la formule développée de ce "transit" que chacune à sa manière, la poésie, la foi chrétienne, la philosophie et la science ont tenté de traduire dans leurs langages respectifs.

5. Pourtant, au terme de cet itinéraire, je préfère me retourner vers un autre visage, moins sévère celui-là, et vers un autre langage plus balbutiant que ceux que j'ai nommés. Par un hasard de providence, je rencontrais ces jours-ci deux enfants du même âge, dix ans à peine, l'une Eliane, fervente d'Astrapi, un magazine pour pré-adolescents dont le titre signifie, en grec, l'éclair qui passe, cet éclair à propos duquel Plotin se demandait jadis: Et l'éclair par quoi est-il beau?; le second Souren, familier de Tintin, un autre illustré qui nourrit l'esprit d'aventures, et qui inspire la main du jeune dessinateur (7). Eliane me proposa l'énigme d'une phrase qui la laissait pleine de songes. Il s'agissait, dans ce passage, "de goudronner le chemin de nulle part". "Nous ferons goudronner le chemin de nulle part", dit le maire. Oui, dit Catherine, le chemin de nulle part" (8). Et l'enfant de rêver sur les chemins du monde. Ces chemins qui ne mènent nulle part, parce qu'ils vont partout, je les devinais sur les dessins de Souren, qui s'enchantaient eux aussi de ces "chemins de nulle part", car ils conduisent vers l'infini l'experte virtuosité d'une main ferme et volubile. Le vieillard, à l'écoute de ces enfants et de leurs merveilleux chemins, songeait alors à cette nature paradoxale dont St-Thomas "précisait qu'elle consiste à n'être rien pour pouvoir être tout". Nulle part et partout. Tel est le monde: passage de nature, transit, fête pascale d'un exode. Fonction *Méta*. Mais, à tout prendre, s'il me fallait conclure, c'est vers ces visages d'enfants que je me retournerai. Car leur regard dessine sur le monde ces lignes d'univers où notre joie demeure et qui nous donnent du mouvement pour "aller toujours au-delà".

*

* * *

Stanislas Breton
Professeur titulaire
Institut Catholique de Paris

NOTES

- (1) Dans une étude de prochaine publication intitulée: Réflexions sur l'usage philosophique de quelques particules.
- (2) Je me contente ici de ces indications sommaires, qu'on trouvera développées dans mon ouvrage, en préparation, sous le titre Poétique du sensible. Elles ne figurent ici qu'au titre de complémentaires de ce que j'aurais à dire sur la fonction Méta.
- (3) Je me permets de renvoyer, à ce propos, à mon article "La querelle des appellations", dans le volume collectif Heidegger et Dieu, Paris, Grasset, 1980.
- (4) Sur ce point que je ne puis développer, cf. mon étude "Faut-il parler des Anges aujourd'hui?", Revue des Sciences théologiques et philosophiques, 1980.
- (5) Je prends ici l'expression "intervalle d'univers", en un sens qui n'est pas celui, on s'en doute, de la relativité einsteinienne. Elle a tout au moins l'avantage de résumer, en une formule brève, une conception hiérarchique du monde que chacun est libre d'accepter ou de refuser.
- (6) Ne pouvant m'étendre, je fais confiance au lecteur que j'aurais éventuellement induit en tentation. Il pourra vérifier - ou infirmer - *in vivo* si je puis dire, le bien-fondé de mon invitation. Il observera peut-être que les mots, dans ce texte, sont comme saisis d'un tremble-

ment qui les met en état d'instabilité ou de métastase. De plus, pour dire l'époux, et pour dire l'épouse, il semble que le langage doive épouser la course éperdue, en surplomb de la Mer morte, des amoureux d'Engaddi. C'est pourquoi chaque vocable-invocation, renvoie, dans une Métaphore soutenue qui est un mouvement de métaphorisation, à un "intervalle d'univers". Chaque degré d'être y appelle pour ainsi dire le suivant. L'inerte des pierres précieuses, pour schématiser la bien-aimée, se transgresse vers les essences odorantes du végétal dont la légèreté volatile se poursuit dans l'élégante mobilité de la gazelle et du faon. L'ordre humain intervient à son niveau sous la forme du roi, du gardien, de la mère. Et finalement, au sommet de cet intervalle, l'ombre de Yahveh plane pour le bénir sur cet univers en fête dont le délire réglé exprime merveilleusement, dans le tremblement qui en secoue toutes les parties, le pouvoir de verticalisation et la puissance corrélative de métamorphose sur chacune des lignes transversales qui s'originent aux points respectifs de l'axe de hiérarchie.

- (7) Je tiens à remercier les parents d'Eliane Poulain et les parents de Souren Arto de m'avoir permis l'utilisation, à des fins spéculatives, des dires et gestes de leurs enfants.
- (8) Eliane elle-même m'a donné la référence précise: Astrapi, 1er février 1981, no. 55, p. 15.

keyserling
et dostoïevski

Au Palais du Luxembourg, siège du Sénat de la République française, s'est déroulé le 12 novembre 1980 un colloque à l'occasion du centenaire de la naissance de Keyserling. M. Alexis Klimov, professeur au département de philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, y a pris la parole. Nous sommes heureux de présenter ici, avant qu'il ne soit publié dans les Actes du colloque, le texte de sa communication, intitulée: "Keyserling et Dostoïevski".

Ce n'est certes pas en partant des Notes d'hiver sur des impressions d'été et de l'Analyse spectrale de l'Europe que l'on pourrait facilement établir un rapprochement entre Dostoïevski et Keyserling. Ainsi - et pour nous en tenir à un point capital -, l'auteur des Frères Karamazov attribue exclusivement à la Russie la mission que Keyserling réserve à l'Europe. Ce dernier, en effet, n'écrit-il pas: "c'est à elle et à elle seule, qu'il est donné d'empêcher l'extinction du feu sacré de l'esprit dans cette longue nuit spirituelle devant laquelle se trouve l'humanité (...)". Et lorsque l'on sait que cette citation est précédée de l'affirmation suivante: "la Russie demeurera asiatique", - il y a de quoi entrevoir l'abîme qui aurait pu exister entre les deux hommes. Pourtant, dans sa quête de sagesse, Keyserling est fort proche de Dostoïevski. Que de fois, pour illustrer des développements qu'il juge essentiels, ne cite-t-il pas celui que Nicolas Berdiaeff, sans la moindre hésitation, considérait comme le plus grand métaphysicien de la Russie. Un exemple. Lorsque Keyserling

s'interroge sur le mal, il en arrive presque toujours à reprendre les termes mêmes utilisés par Dostoïevski pour caractériser le démon ou le possédé: un "intellectuel râpé à l'âme de laquais". Et l'on pourrait retrouver souvent chez lui cette dénonciation lancée par Dostoïevski contre ces intellectuels qui, selon lui, sont les principaux artisans d'un monde fait d'indifférence et de superficialité:

"Vous êtes contre la vie. Vous imposez à la vie vos abstractions. Vous êtes des théoriciens, vous n'avez pas de sol sous les pieds. Avant tout, il faut devenir quelqu'un, s'incarner, devenir soi-même, une personne..."

Cela nous amène d'ailleurs à cerner ce qui constitue le point de départ commun des deux écrivains: une méfiance - viscérale, dirais-je - pour toute forme d'intellectualisme. Déjà, vers l'âge de dix-sept ans, dans une lettre adressée à son frère Michel, Dostoïevski souligne que la véritable connaissance - celle qui mène à la découverte des sources mêmes de la vie - ne relève pas de l'intelligence, mais du coeur. "L'intelligence, écrit-il, est une faculté matérielle (...). Elle est instrument, machine". Si l'intelligence permet de résoudre notamment des problèmes de mathématique, en revanche, elle est impuissante à trancher les énigmes de l'existence. En pratique, elle contribue généralement à renforcer l'envie "de sacrifier à l'éternelle et stupide idole de la médiocrité, du gros bon sens terre à terre et du vil amour-propre toujours satisfait". Et, soulignons-le, en parlant de l'intelligence, Dostoïevski ne nuance guère ses affirmations. Ayant mis, pour ainsi dire, dans le même sac intelligence et raison, il soutient péremptoirement que si la réalité avait dû être fondée sur elles, il n'y aurait rien. Tout en étant, en apparence, moins direct, Keyserling finit presque toujours par rejoindre Dostoïevski lorsqu'il développe ce thème. A l'instar du romancier russe, il déclare: l'intel-

ligence est "utilitaire, pratique et, surtout, terre à terre". Elle appartient à la "partie mécanique de la vie". Sa force tient en ce qu'elle détermine implacablement et, par là, elle marque le triomphe du mécanisme. La fonction de l'intelligence est de "construire des machines, au sens le plus large du mot, c'est-à-dire de créer des matérialisations qui, du point de vue de la nature, sont des artificialités". Et ces dernières "peuvent être aussi bien des théories et des hypothèses que des outils et des usines". Mais ces artificialités sont marquées par le "caractère obligatoire des rapports mathématiques et logiques" qui s'imposent à la conscience et la conditionnent, la déterminent. Et c'est là le noeud du drame: l'homme en arrive très rapidement à devenir l'esclave, le jouet de ces artificialités au sein desquelles il s'efforce d'éliminer ce qui reste en lui de peur originelle en se donnant des systèmes. Mais, tous ces beaux systèmes, écrit Keyserling dans un passage saisissant d'un de ses principaux livres, De la pensée aux sources de la vie:

"tous ces beaux systèmes qui veulent s'élever au-dessus de l'individu et tout embrasser (...) n'existent en réalité qu'à partir du moi et font partie du monde des objets. Les objets sont pour l'expérience intérieure toujours des choses: les choses en tant que telles sont mortes et il n'est donc pas étonnant que l'homme chez qui la pensée (l'intelligence) prédomine soit tellement enclin à mépriser la vie au profit des choses. La seule vraie religion, l'église hors de laquelle il n'est pas de salut, la vérité scientifique reconnue, la raison d'état, l'utilité économique, quand ce n'est pas la parfaite tenue du livre de comptes, passent avant le bien et le mal réels de l'âme. Telle

est la raison la plus profonde de cet égoïsme sans bornes que manifeste l'homme partout où la pensée est prédominante ..."

Faut-il rappeler le mot célèbre de Baudelaire: "tout système est une espèce de damnation" ? Et ne retrouvons-nous pas ici ce que Dostofevski essayait de nous faire comprendre en jetant cette affirmation qui scandalise toujours ceux qui ne jurent que par les évidences scientifiques: "deux fois deux: quatre, est un principe de mort et non un principe de vie". Seulement on peut cheminer tranquillement dans l'existence avec des évidences du genre de ce deux fois deux quatre. A quel prix ? Léon Chestov - dont la pensée rejoint elle aussi, souvent, celle de Keyserling - le dit sans ambages:

"Il faut choisir: ou bien renversons ce deux fois deux quatre, ou bien admettons que la mort est la conclusion de la vie, son tribunal suprême."

Et n'oublions jamais ce que toutes les grandes traditions spirituelles soutiennent: on peut être mort bien longtemps avant que d'être mort. C'est tout le drame de l'objectivation, au sens où l'entend notamment Nicolas Berdiaeff. Bien sûr, l'objectivation ne doit pas être confondue avec l'objectivité. Mais le rapport entre elles est plus étroit qu'il n'y paraît de prime abord. Keyserling l'a très bien saisi: un homme parfaitement objectif ne pourrait sentir sa "propre vie originelle". Aussi, "lorsqu'un homme ne peut penser qu'objectivement(...), c'est une preuve d'égoïsme, d'enkystement dans l'organe particulier qui représente le moi, et par là de séparation complète d'avec le grand Tout". Or, l'être humain réalise cette séparation en cherchant refuge dans l'indifférence. C'est par l'indifférence qu'il se

rapproche sinistrement de l'objet, en tant que situation limite qu'il ne pourra jamais atteindre parce qu'il est un homme et non une chose, mais dont il peut, répétons-le, se rapprocher terriblement. C'est par l'indifférence - qu'il ne faudrait pas confondre avec la sérénité, celle du Bouddha, par exemple -, qu'il se soustrait aux contradictions de la vie tout en s'offrant l'illusion du bonheur. Dans l'art du Moyen Age, la damnation est traduite principalement de deux façons: par la pesanteur - quelles admirables variations sur ce thème expriment certains chapiteaux du Vézelay - et par la dépersonnalisation - ainsi, à Reims, le troupeau des damnés figurant sur la cathédrale n'est que la répétition d'un seul modèle, particulièrement impersonnel, d'être humain. Pour Dostoïevski comme pour Keyserling, pesanteur et dépersonnalisation sont les caractères dominants de ce mode de damnation qu'est l'objectivation. "L'esprit de lourdeur - lisons-nous dans Analyse spectrale de l'Europe - est le seul ennemi héréditaire de la sagesse". Et dans Crime et châtiment: "Il ne faut surtout jamais être soi-même; c'est ce qu'ils appellent le comble du progrès". "Froid de par essence", comme le dit Keyserling, l'intelligence favorise une "effroyable standardisation". Pour s'opposer à cette dernière, il faut qu'une protestation jaillisse du coeur de l'homme. Voici les propos que Dostoïevski attribue à l'un des personnages de l'Adolescent:

"Toujours leur logique. Or, la logique comporte toujours l'ennui. Moi, je suis d'une autre civilisation et mon coeur ne peut accepter cela."

Pour se réaliser en tant qu'être humain et participer ainsi à l'édification d'un monde où la "bête du collectivisme" pourra être jugulée, il importe, nous disent d'une même voix Dostoïevski et Keyserling, que l'on soit capable d'allumer en son coeur une flamme qui consumera l'indifférence et purifiera nos esprits des effets de ce faux idéal de l'objecti-

vité. Faut-il le préciser: il ne s'agit, ici, nullement de tendre à l'étouffement de l'intelligence. Mais bien, de s'efforcer de vivre de plus en plus intensément afin de se rapprocher de ce point de l'esprit où la coïncidence de ces opposés que sont la chaleur du coeur et la froideur de l'intelligence, jette, comme le croyait le grand philosophe mystique allemand Jacob Boehme, une pleine lumière sur le secret de l'aventure humaine.

Pour conclure, permettez-moi de m'appuyer sur le témoignage de Soljenitsyne - justement, sur le témoignage d'un homme qui n'hésite pas à proclamer: "Je suis non-objectif et j'en suis fier!". Pendant ses années d'exil, durant lesquelles il a donné des cours de mathématiques et de physique, il a compris que son enseignement "était en partie du mensonge":

"Je suis là à les gaver de théorèmes, de graphiques, de causeries sur le cosmos, mais je ne les prépare nullement à affronter la dureté de coeur, le monde calculeur qui les attend dans la vie."

Or, c'est cette préparation qui devrait, je crois, devenir l'une de nos principales préoccupations. Elargir les cercles de l'enseignement à partir d'interrogations d'ordre existentiel; redécouvrir les chemins d'une gnose (envisagée comme connaissance libératrice parce que salvatrice et salvatrice parce que libératrice), chemins dissimulés, noyés sous les broussailles d'une information pseudo-scientifique où s'empêtrent tant d'esprits; retrouver le goût de l'aventure et le sens du risque; - voilà quelques-unes des tâches urgentes que nous ne pouvons négliger si nous ne voulons pas que la banderole portant l'inscription "monde libre" que l'Occident aime à déployer, soit arrachée par le vent de la démence qui, depuis beaucoup trop longtemps déjà, souf-

fle sur notre planète. Et je sais que dans l'accomplissement de ces tâches, Dostoïevski et Keyserling nous seront d'un bien plus grand secours que la plupart des spécialistes qui, à force de ne voir le monde qu'à travers des grilles d'analyse, ont cessé d'être étonnés ou troublés par les grilles des prisons, par les clôtures des camps de concentration, par les réseaux de barbelés où s'accrochent et se tordent la misère et la souffrance humaines.

*

* *

Alexis Klimov
Professeur
Département de Philosophie
U.Q.T.R.

essai sur la
pensée existentialiste

IL.DEPEND.DE.CELUI.QUI.PASSE
QUE.JE.SOIS.TOMBE.OU.TRESOR
QUE.JE.PARLE.OU.ME.TAISE
CECI.NE.TIENT.QU'A.TOI
AMI.N'ENTRE.PAS.SANS.DESIR.

Paul Valéry
Frontispice du Palais de Chaillot
Paris

Depuis Descartes, tout procès de la connaissance procède nécessairement d'une méthode épistémologique. Depuis Kant, tout procès de la connaissance aboutit nécessairement à une phénoménologie.

Réunies en un seul projet fondamental, l'épistémologie et la phénoménologie se sont conjuguées dans l'oeuvre de Sartre.

Sartre ne pouvait écrire L'Être et le néant(1) sans en asseoir les fondements sur une base éprouvée par l'histoire. L'oeuvre de Sartre est donc, en ce sens, une oeuvre historique, car elle consacre la réunion de deux courants philosophiques que l'on jugeait souvent incompatibles.

En effet, l'épistémologie et la phénoménologie ne peuvent guère référer toutes deux au même concept d'être ou

de vérité que saint Thomas d'Aquin aurait défendu comme suprême essence, pure et *a priori*. Il fallut attendre Hume pour que l'épistémologie se départisse de son aspect par trop thomiste, et que, conçue comme projet ultime de l'analyse empirique, elle pût enfin s'identifier de par l'avènement du positivisme comtien.

Mais on ne peut toutefois penser qu'il existe une opposition entre la phénoménologie et l'épistémologie qu'à la condition de croire que l'ontologie s'oppose nécessairement à la phénoménologie. Cette croyance, qui est en fait la construction transcendantale des catégories kantienne dans leur usage, n'a plus, depuis Hegel, la même assise philosophique. S'il était vital pour Kant de ne pas refuser à l'ontologie métaphysique tout statut d'existence ou d'essence, nous pouvons affirmer qu'un certain type d'interprétation de l'Idée hégélienne permet désormais de considérer, comme Sartre le déclare, que l'être est la somme de ses manifestés et rien de plus.

L'ontologie n'a donc plus le statut d'existence inaccessible que Kant lui accordait gracieusement. L'être en soi n'est plus que phénomène. Il ne cache plus, derrière l'inaccessible limite de ses manifestations, une nature qu'il ne pourrait saisir qu'à la condition franchement paradoxale qu'elle ne se manifestât jamais.

Et il est curieux de constater que la dialectique de l'être en soi et du phénomène puisse se réaliser à partir d'un doute épistémologique. Hegel, Husserl et Sartre ont fait de la phénoménologie un devenir réel et nécessaire du doute épistémologique humien.

Quoique l'empirisme soit sans cesse à la recherche de la certitude, il est évident que sa "cause première" se trouve nécessairement dans une interrogation: *Quid jure?* - à laquelle Hegel et Sartre pourront ajouter: *Et quo vadis?*

Le Bonheur trouve son lieu en l'*ego* transcendantal de l'existentialisme sartrien. Le cercle de la réflexion phénoménologique est un cercle fermé. Il se retourne sur lui-même par un mouvement introspectif d'adéquation à la réalité, qui lui est inhérent. Il contient en lui-même, en soi, son propre procès épistémologique. Il est ainsi l'archétype de la pensée philosophique contemporaine, modèle de la démarche scientifique contemporaine.

C'est pourquoi la phénoménologie et l'épistémologie, devenues les garants devant l'histoire du progrès scientifique, sont désormais indissolublement liées par une dialectique que l'oeuvre de Sartre exprime à la perfection.

*

* * *

Si c'est par l'analyse épistémologique que l'on peut définir les fondements empiriques de la phénoménologie dans une perception sensible des idées et des choses, on peut aussi faire l'hypothèse que les conditions ou modalités d'existence de cette perception, pour n'être que les concepts et les catégories de Kant tels que les réalistes les conçoivent, demeurent, jusqu'à preuve du contraire, les concepts de temps et d'espace qui président à la réduction transcendantale de et par la conscience et qui mènent inévitablement à la structure intentionnelle du *cogito*.

Il est vrai, comme le disait un commentateur de Merleau-Ponty, que l'on a fait à tort de l'intentionnalité la pierre angulaire de toute la phénoménologie husserlienne, au lieu d'octroyer à la réduction phénoménologique toute l'importance qu'elle mérite. Ceci n'enlève cependant rien au bien-fondé de l'intentionnalité prise comme tentative organisationnelle de préhension du réel par le *cogito*, nous voulons dire: comme référent à la construction transcendantale de la réduction phénoménologique.

L'Idée de la phénoménologie de Husserl (2) n'a pour objectif ultime que de montrer le lieu de la préhension du réel phénoménologique par la conscience intentionnelle, dont les schèmes de perception sont construits en fonction d'une intention qui possède ses assises au plus intime de l'être et de la pensée purs, avant que l'être soit façonné par elle.

Il convient cependant de se méfier de toute

interprétation psychanalytique des concepts et de leurs modalités qui n'ont, en définitive, de compte à rendre qu'à la philosophie. Il est proprement illogique de légitimer une opinion philosophique par une assertion psychanalytique. Les concepts de la psychanalyse - conscient, inconscient, préconscient, moi, ça, surmoi, etc. - peuvent tout au plus servir d'exemples, d'illustrations, à ce que la philosophie ne peut encore exprimer en termes clairs et universellement occultés dans une sémantique. Le vrai message de la psychanalyse dans l'explication du concept d'intuition est peut-être seulement une indication de ce qui échappe à l'analyse philosophique et qui devrait pourtant, en toute sagesse, être une des caractéristiques fondamentales de l'intentionnalité: le désir.

Le désir, lieu commun de la libido et de l'intention philosophique, dont Georges Bataille a si bien rendu l'importance dans la dialectique de la continuité et de la discontinuité (3), a désormais la même importance en tant que dialectique de la pensée moderne, que la volonté pouvait en avoir pour les post-hégéliens. La continuité et l'état d'extase auquel elle mène ne sont pas ce que l'on pourrait appeler des états passifs, méditatifs, en "expectation" d'un bienfait transcendant et aliénant. La continuité et la volonté de puissance de Nietzsche sont des concepts proprement dialectiques, donc dynamiques, "structures mais aussi fonctions" dirait Piaget (4).

La "structure-fonction" qu'est la continuité vers laquelle tendent tous les êtres par-delà leurs émotions-cieux qui s'aiment et ceux qui voudraient s'aimer - est peut-être la plus claire exemplification de ce que doit être la volonté de pouvoir dans la praxis des actes quotidiens.

Point n'est besoin d'être un surhomme pour devenir un homme.

Le Bonheur trouve son lieu en l'*ego* transcendantal de l'existentialisme sartrien. Le cercle de la réflexion phénoménologique est un cercle fermé. Il se retourne sur lui-même par un mouvement introspectif d'adéquation à la réalité, qui lui est inhérent. Il contient en lui-même, en soi, son propre procès épistémologique. Il est ainsi l'archétype de la pensée philosophique contemporaine, modèle de la démarche scientifique contemporaine.

C'est pourquoi la phénoménologie et l'épistémologie, devenues les garants devant l'histoire du progrès scientifique, sont désormais indissolublement liées par une dialectique que l'oeuvre de Sartre exprime à la perfection.

*

* *

Si c'est par l'analyse épistémologique que l'on peut définir les fondements empiriques de la phénoménologie dans une perception sensible des idées et des choses, on peut aussi faire l'hypothèse que les conditions ou modalités d'existence de cette perception, pour n'être que les concepts et les catégories de Kant tels que les réalistes les conçoivent, demeurent, jusqu'à preuve du contraire, les concepts de temps et d'espace qui président à la réduction transcendantale de et par la conscience et qui mènent inévitablement à la structure intentionnelle du *cogito*.

Il est vrai, comme le disait un commentateur de Merleau-Ponty, que l'on a fait à tort de l'intentionnalité la pierre angulaire de toute la phénoménologie husserlienne, au lieu d'octroyer à la réduction phénoménologique toute l'importance qu'elle mérite. Ceci n'enlève cependant rien au bien-fondé de l'intentionnalité prise comme tentative organisationnelle de préhension du réel par le *cogito*, nous voulons dire: comme référent à la construction transcendantale de la réduction phénoménologique.

L'Idée de la phénoménologie de Husserl (2) n'a pour objectif ultime que de montrer le lieu de la préhension du réel phénoménologique par la conscience intentionnelle, dont les schèmes de perception sont construits en fonction d'une intention qui possède ses assises au plus intime de l'être et de la pensée purs, avant que l'être soit façonné par elle.

Il convient cependant de se méfier de toute

interprétation psychanalytique des concepts et de leurs modalités qui n'ont, en définitive, de compte à rendre qu'à la philosophie. Il est proprement illogique de légitimer une opinion philosophique par une assertion psychanalytique. Les concepts de la psychanalyse - conscient, inconscient, préconscient, moi, ça, surmoi, etc. - peuvent tout au plus servir d'exemples, d'illustrations, à ce que la philosophie ne peut encore exprimer en termes clairs et universellement occultés dans une sémantique. Le vrai message de la psychanalyse dans l'explication du concept d'intuition est peut-être seulement une indication de ce qui échappe à l'analyse philosophique et qui devrait pourtant, en toute sagesse, être une des caractéristiques fondamentales de l'intentionnalité: le désir.

Le désir, lieu commun de la libido et de l'intention philosophique, dont Georges Bataille a si bien rendu l'importance dans la dialectique de la continuité et de la discontinuité (3), a désormais la même importance en tant que dialectique de la pensée moderne, que la volonté pouvait en avoir pour les post-hégéliens. La continuité et l'état d'extase auquel elle mène ne sont pas ce que l'on pourrait appeler des états passifs, méditatifs, en "expectation" d'un bienfait transcendant et aliénant. La continuité et la volonté de puissance de Nietzsche sont des concepts proprement dialectiques, donc dynamiques, "structures mais aussi fonctions" dirait Piaget (4).

La "structure-fonction" qu'est la continuité vers laquelle tendent tous les êtres par-delà leurs émotions-cieux qui s'aiment et ceux qui voudraient s'aimer - est peut-être la plus claire exemplification de ce que doit être la volonté de pouvoir dans la praxis des actes quotidiens.

Point n'est besoin d'être un surhomme pour devenir un homme.

L'homme n'est qu'une somme de structures-fonctions dont l'interaction est coordonnée par l'intentionnalité dans la totalité de ses manifestés. L'homme qui ne se manifeste pas n'est plus. Il est mort. Il est néant.

L'interaction intentionnelle de toutes les structures-fonctions ne peut donc qu'amener l'homme à s'auto-actualiser.

Mais si, pour Hegel, la reconnaissance de la conscience de soi pour soi ne peut être réalisée que par l'action réciproque de deux consciences de soi face à face dans un mouvement simultané d'identification et de re-con-naissance nous ne croyons pas, ou plutôt: nous ne croyons plus qu'un autre *alter ego* que celui que nous regardons dans notre miroir nous soit encore nécessaire à la reconnaissance de notre moi par nous-mêmes, sans que, pour autant, notre conscience de soi devienne une conscience malheureuse.

Comment être reconnu pour soi par autrui, lorsque celui-ci, à l'instar de nous-mêmes, ne nous perçoit qu'en fonction de lui-même? "Même l'espoir est aliénation", disait Camus (5).

Le propre de l'utopie est de ne pas laisser de choix à la croyance. Seul le néant est digne d'être cru, parce qu'il n'est rien.

*

* * *

Il ne faut pas confondre existentialisme et paranoïa. La sublimation des désirs existentiels forme l'essence de la doctrine existentialiste sartrienne, laquelle,

comme beaucoup d'autres, a un lourd tribut à payer à Hegel. La doctrine existentialiste sartrienne ne mène pas au néant, mais, au plus, à l'utopie.

On peut dire que les existentialistes n'existent qu'à la condition d'être fous, auquel cas ils ne savent pas qu'ils sont existentialistes, car, comme le déclare Michel Foucault:

"Tout n'est que raison dans ce que la folie peut dire d'elle-même, elle est négation de la raison." (6)

Néant et utopie sont les composantes d'un couple dialectique qui préside à la téléologie de la destinée humaine. L'homme, entraîné dans cette dialectique, oscille, bateau ivre, comme "un milieu entre rien et tout". S'il ne veut pas sombrer, il doit flotter. C'est ici, et ici seulement, devant la faute ou le salut, qu'intervient la volonté de pouvoir qui sous-tend l'intentionnalité.

Il n'y a pas de volonté intentionnelle dans la seule préhension empirique du monde, mais aussi et surtout dans la préhension du projet fondamental qui préside à la réalisation de l'être face à la téléologie de ses structures-fonctions intentionnelles. Pour prendre un exemple: l'émulsion photographique n'est qu'une intentionalité physico-chimique: celle de l'insolation.

Que serait l'être sans la société? "L'enfer c'est les autres", répondrait Sartre. "L'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt", dirait Rousseau. Mais Hegel répondrait que:

"La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu. (7)

Où se rejoignent ces assertions contradictoires? Dans la pureté primitive, généalogique, de l'être. Dans l'authenticité de son étonnement face à la nature et à la vie.

Si la philosophie n'est qu'un sincère étonnement de l'esprit devant le monde, l'être ne peut se réaliser en tant qu'être que par l'option philosophique, puisqu'il est le monde autant qu'il le construit.

Quel est l'esprit philosophique du monde?

Beaucoup de penseurs pensent satisfaire à cette question en ne laissant à l'être qu'une option de réalisation socio-culturelle et économique dans une société où le principal bonheur consiste à s'aliéner dans une lutte contre une kyrielle d'idéologies les unes plus contradictoires que les autres. Le retour aux sources, prôné comme remède universel depuis Socrate, ne peut se faire qu'en dehors de toute considération idéologique. Il n'est pas seulement un "Connais-toi toi-même", ou comme le "Que sais-je?" de Montaigne; il n'est pas une abdication dans la prédestination janséniste; il n'est pas non plus une aliénation dans une lutte de classes qui ne profite qu'à ceux qui ne luttent pas. Il est l'introspection du *cogito* avant même qu'il ne pense. Il est le *cogito*-intentionnalité perçu dans l'attente d'une pensée qui lui permette de s'actualiser par la transcendance de l'intention, conçue comme fonction de la structure intentionnelle, sur le perçu de la manifestation phénoménologique, une sorte de *cogito* pur ou d'être en-soi.

L'être est dépouillement face au néant de ses conditions d'existence.

L'être est intentionnel avant même que d'être transcendantal. Deux mouvements le réalisent: deux mouvements contraires, un flux et un reflux, un regard préréflexif et un jugement dans lequel il actualise sa genèse intentionnelle. Cette présentation de l'être n'est peut-être pas très exacte, car l'être lui-même est en dehors du temps; c'est ce temps qui s'actualise dans le phénomène d'être, qui correspond à ce que nous décrivons comme deux mouvements. L'intentionnalité peut ainsi être considérée comme le début et la fin, l'alpha et l'oméga du procès dialectique de la préhension phénoménologique. Instance suprême qui préside à l'actualisation de l'être, elle est aussi le résidu de toute préhension du monde de la réalité, ce qui isole définitivement l'être du phénomène d'être:

"L'être-en-soi n'a point de dedans qui s'opposerait à un dehors et qui serait analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. (...) on peut le désigner comme une synthèse." (8)

Ce qui façonne l'être, c'est le monde, les autres, l'enfer, car toute influence sur l'être est néfaste à sa nature originelle:

"Il est pleine positivité."(9)
 "L'être-en-soi ne saurait fournir de réponses négatives." (10)

Le temps, bien plus que l'espace, préside ici au procès d'auto-actualisation de l'être. Celui qui transcende le temps contrôle son propre procès et connaît la vérité;

Il est le miroir de son intentionnalité avant que de cette pureté originelle ne naisse aucun phénomène.

"L'être est l'être du devenir et de ce fait il est par-delà le devenir." (11)

Il est regrettable que le temps soit ici complètement dissocié de l'espace, et valorise ainsi le procès d'intention que l'on ne manquera pas de faire à ces lignes. Il est pourtant nécessaire, avant même que de dire que le projet fondamental est, d'un point de vue purement humain, le seul choix qui demeure, avec le suicide, une conséquence logique non aliénante devant les conditions d'existence, d'asseoir le projet fondamental sur le roc. Il faut savoir pourquoi on ne choisit pas de se suicider.

"Il faut imaginer Sisyphe heureux." (12)

Cette légitimation du projet fondamental ne peut qu'être qu'épistémologique. Là où l'évidence phénoménologique brille trop par sa clarté, la réflexion épistémologique jette le doute - et le retire aussitôt: l'analyse épistémologique est, par nature, *a posteriori*.

Kant s'est trompé lorsqu'il s'est réveillé de son sommeil dogmatique et qu'il a fait sa révolution du savoir: l'homme est demeuré écrasé par la Raison pure, même s'il y parvient par une construction transcendantale, Mais comment Kant aurait-il pu, à son époque, supposer et accorder autant de grandeur à l'homme? Il est alors évident que Hume était beaucoup plus proche de l'existentialisme que ne l'on été ses successeurs, jusqu'à Husserl.

L'étonnement du philosophe devant l'aberrante évidence du phénomène n'a rien d'épistémologique. Mais nous

estimons que cet étonnement, pour ne pas tomber dans le piège de l'analyse kantienne (dont les recours ultimes sont des *a priori*), ni se mériter des noms tels que "sophisme" ou "illusion", ou encore "aberration métaphysique", doit précisément chercher ses fondements dans une adéquation à la réalité.

Il est vrai que l'épistémologie et la phénoménologie ne relèvent pas de la même méthodologie. Mais il est tout aussi vrai que leurs méthodes se complètent dans un procès de la connaissance qui se veut "exhaustif". La science, à notre époque, n'a rien à voir avec l'étonnement philosophique; mais elle peut, en tout cas, aider à élaborer une légitimation de cet étonnement, ne serait-ce que pour que la philosophie puisse continuer à donner un sens à la culture.

La vérité de l'être est un peu comme les catégories kantiennes, qui n'ont d'existence qu'à la condition d'être exprimées dans une perception. Nous pouvons ici reprendre notre comparaison avec l'image latente que l'on a sur une émulsion photographique après exposition à la lumière, mais cette image ne devient une véritable image que si elle fait l'objet d'un développement dans un bain appelé fort justement "révélateur". La conscience n'a d'essence qu'à la condition que cette essence s'actualise dans un projet fondamental, laquelle n'a de cesse que de s'y réaliser:

"La conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame d'être. L'être est partout. (12)

*

* *

L'analyse de l'être-en-soi ne saurait être épistémologique si l'on considère cet être-en-soi comme un *a priori*. L'analyse qui révèle une partie de la nature de l'être n'est pas celle de ses conditions d'existence, ce qui serait vraiment trop simple, mais une vision du monde de l'être-en-soi en tant que conscience réflexive. Il faut évacuer de la conscience toute conscience de soi. Que voit-on alors ? L'existence, qui, comme l'image latente, n'a de lieu que son devenir: "L'être est l'être du devenir et de ce fait il est par-delà le devenir", c'est pourquoi il échappe à la temporalité: nos précédentes lignes sur le temps ne pouvaient se justifier que par une analyse épistémologique, qui est, à notre avis, le sens de l'interrogation chez Sartre. (13) Seule une introspection phénoménologique de la conscience permet d'en dégager le sens ontologique, mais non l'essence:

"Le phénomène d'être n'est pas l'être"
(14)

La "mise entre parenthèses" du monde permet de constater qu'en dernière analyse demeure un résidu phénoménologique inaccessible, irréductible, et qui n'est pas (et qui est loin d'être) l'ontologie. Procédant d'une analyse rigoureuse qui n'a rien à voir avec le doute sceptique, l'introspection permet de voir dans la conscience le résidu de la réduction eidétique, résidu de désir qui se manifeste dans l'émotion, résidu qui est comme la semence de la réduction phénoménologique, la genèse du phénomène, l'intentionnalité.

L'émotion est bien plus qu'un symptôme. C'est la manifestation de l'être-en-soi dans sa plus inaccessible intimité, celle de ses désirs les plus profonds (les instincts ?), celle de ses désirs.

"Le pour-soi cherche à récupérer l'univers en tant qu'il est ensemble de choses matérielles." (15)

Peut-on mieux exprimer le désir ? Peut-on mieux être en harmonie avec soi que lorsqu'on connaît ses désirs ? Cette connaissance n'est évidemment pas intuitive (16), mais transcendantale. Le résidu de la conscience ne semble accessible que par l'escalade de la pyramide kantienne, au sommet de laquelle on trouve un autre résidu : l'intentionnalité, qui la surplombe et domine même la raison et la construction transcendantale des éléments. N'est-ce pas déjà choisir préréflexivement un certain type d'émotion intentionnalisée que de procéder à une réduction phénoménologique en se servant des catégories kantienne ?

L'intentionnalité, dans sa structure pure, n'est pas un choix qui s'opère par-delà les émotions et, menant au pont noético-noématique, permet à la conscience de devenir conscience de soi en se croyant reconnue par un monde qu'elle avoue par ailleurs méconnaître dans son en-soi. La conscience intentionnelle, devenue conscience de soi pour-soi, se réalise elle-même dans la conscience de ses manifestés émotionnels :

"La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui."(17)

L'être se réalise lui-même presque malgré lui, dans la praxis des lois qu'il impose au monde, dans la science. La science est un des éléments de la figure dialectique science-réalité. Si la science était réellement le reflet objectif de la réalité ontologique, l'épistémologie ne serait

qu'une montagne d'évidences, et n'aurait aucune utilité, ni philosophique, ni scientifique. L'épistémologie est la science du recommencement avant que d'être celle de la vérité.

C'est bel et bien l'homme qui porte en lui la responsabilité des obstacles épistémologiques qu'il rencontre dans ses expériences. L'obstacle épistémologique le plus proche de la condition de l'*homo sapiens* demeure la motivation intentionnelle de son acte d'hypothétisation sur l'avenir. Pourquoi a-t-il agi maintenant en pensant à demain ?

Il est peut-être simpliste de poser, comme fondement ultime du désir, des besoins ou de la volonté, une dialectique dont un des moments nécessaires est précisément le désir, car les phénomènes ne peuvent se départir de leur contingence qu'à la condition d'être perçus transcendentalement; en dehors de la perception du pour-soi par l'*ego*, il n'y a que contingence; celle-ci se trouve alors bien proche du néant. Il est peut-être aussi idéaliste de dire que la volonté est un des moments de la réalisation de l'esprit. On est presque tenté d'y répondre dans les termes du matérialisme dialectique. On est réellement impuissant à y répondre en termes psychanalytiques. Mais on peut y répondre en termes nietzschéens: Le combat de Dionysos et d'Apollon est celui de la vie et de la mort, de l'être et du néant, de la volonté et du suicide; la structure-fonction de l'intention est une dualité de type taoïste: le *Yin* et le *Yang* s'y complètent, s'y identifient dialectiquement et s'y détruisent réciproquement.

Mais à la fin du combat, tous deux sont morts.

Il n'y a plus rien, sinon le néant.

"Même l'espoir est aliénation", disait Camus.

*
* *

Jacques G. Ruelland
Professeur de philosophie
Collège Edouard-Montpetit.

*
* *

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES:

- (1) SARTRE, Jean-Paul, L'Etre et le néant.
Essai d'ontologie phénoménologique.
Paris, Gallimard, 1969 (1943),
coll. Bibliothèque des idées",
722 p.
- (2) HUSSERL, Edmund, L'Idée de la phénoménologie.
Cinq leçons.
Coll. "Epiméthée", Paris, P.U.F.,
1970 (1950), 136 p.
- (3) BATAILLE, Georges, L'Erotisme.
Coll. "10/18", #221-222, Paris,
U.G.E., 1965 (1957), 305 p.

- (4) PIAGET, Jean,
et
INHELDER, Bärbel, La Psychologie de l'enfant.
Coll. "Que sais-je?" #369,
Paris, P.U.F. 1968, 126 p.
- (5) CAMUS, Albert, Le Mythe de Sisyphe. Essai sur
l'absurde.
Coll. "Nrf", Paris, Gallimard,
1967 (1942), 185 p.
- (6) FOUCAULT, Michel, Histoire de la folie à l'âge
classique, suivi de La Folie,
l'absence d'Oeuvre et Mon corps,
ce papier, ce feu.
Coll. "Bibliothèque des histoires"
Paris, Gallimard, 1975 (1972),
p. 261
- (7) HEGEL, G.W.F., La Phénoménologie de l'Esprit.
trad, Jean Hyppolite, Paris,
Aubier-Montaigne, 1975 (1941)
2 tomes; Coll. "Philosophie de
l'esprit", tome 1, p. 155.
- (8) SARTRE, Jean-Paul, Op. cit., page 33.
- (9) IBID., page 33
- (10) IBID., page 40
- (11) IBID., page 33
- (12) IBID., page 28

- (13) SARTRE, Jean-Paul, Op. cit., page 37
- (14) IBID., page 30
- (15) IBID., page 533
- (16) "intuitif" au sens de Bergson.
- (17) SARTRE, Jean-Paul, Op. cit., page 29.

Abonnement annuel	\$ 7,00
Abonnement de soutien	\$10,00
Institutions	\$15,00
Prix de ce numéro	\$ 3,00

phi zéro
revue d'études philosophiques