

# *Michel Nodé-Langlois*

## *Leçons de philosophie*

### *Les contradictions entre les philosophes signifient-elles qu'il n'y a pas de vérité en philosophie ?*

#### **I. Mise en question de la possibilité d'une vérité philosophique.**

- A. Détermination logique des termes du problème.*
- B. Interprétation kantienne de l'échec de la philosophie.*
- C. Que reste-t-il de l'amour de la vérité ?*

#### **II. Discussion des présupposés antiphilosophiques.**

- A. Désaccord et vérité.*
- B. Réalité des problèmes philosophiques.*
- C. La philosophie comme métascience.*

#### **III. La dialectique comme exploitation philosophique des contradictions entre les philosophes.**

- A. Que faire d'une contradiction ?*
- B. La vérification dialectique.*
- C. Philosophie et histoire de la philosophie.*

La philosophie s'est d'abord définie comme recherche du savoir, donc de la vérité, et même du savoir et de la vérité ultimes<sup>1</sup>, affranchis de l'incertitude et du conflit des opinions courantes. La mise en œuvre de cette recherche a pourtant suscité un scandale exprimé par le premier *trope*, dit « du désaccord (*diaphônia*) », d'Agrippa le sceptique : « nous trouvons que sur la chose en question il y a un conflit sans solution, dans la vie autant que chez les philosophes »<sup>2</sup>. Les philosophes « dogmatiques », qui prétendent énoncer des vérités fondamentales indépendantes de l'opinion et de ses conflits, n'ont cessé de se contredire : l'affirmation parménidienne de l'être venait s'opposer au mobilisme héraclitéen ; certains veulent identifier le bien au plaisir quand d'autres le mettent dans la vertu ; les uns affirment, les autres nient l'existence de la divinité, ou encore la réalité de la nature humaine. L'histoire de la philosophie semble vérifier l'impuissance de celle-ci, manifeste dès ses débuts, à faire mieux que l'opinion qu'elle prétend dépasser : s'il y avait une vérité indépendante des opinions, elle apparaîtrait telle, sinon à tout le monde, au moins à ceux qui

---

<sup>1</sup> Voir : Aristote, *Métaphysique*, A, 1-2.

<sup>2</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 15, 165.

réfléchissent. Mais ce qui apparaît vrai à l'un de ceux-là est le contraire de ce qui apparaît vrai à l'autre. Aussi le sceptique s'installe-t-il dans le doute sur l'existence d'une vérité commune ou, comme nous dirions aujourd'hui, *objective*. La dénonciation sceptique de la vanité des disputes philosophiques se présente cependant elle-même comme une position philosophique : il y a de fait une *école sceptique*, et les formulations du scepticisme peuvent avoir une étendue aussi développée que l'œuvre de Montaigne<sup>3</sup>. Ainsi d'une part le scepticisme partage avec le dogmatisme qu'il récuse la prétention à énoncer le dernier mot de la philosophie, et d'autre part il ne peut le faire sans se présenter comme une position philosophique parmi les autres, qui ajoute sa contradiction à toutes celles qu'il constate. Mais comme le sceptique entend seulement signer l'échec de la philosophie, il ne peut que s'englober dans son propre constat, et admettre qu'il n'a pas plus raison que les autres. Le problème est donc de savoir si l'on peut donner des contradictions des philosophes une autre interprétation que celle qui est présentée par le trope sceptique.

\*

La difficulté soulevée par le sceptique tient à l'*incompatibilité* entre des thèses qui se donnent également pour des vérités philosophiques. Cette incompatibilité a depuis Aristote reçu le nom de *contradiction*<sup>4</sup>. Ce terme désigne l'opposition entre des propositions ayant même sujet et même prédicat, l'une affirmative l'autre négative, dont chacune est la pure et simple annulation de l'autre, ne laissant par suite aucune place à une possible position intermédiaire. Ainsi les propositions *particulières* « quelque métal est conducteur » et « quelque métal n'est pas conducteur » ne s'excluent pas, et ne s'opposent donc qu'en apparence, parce que la même expression sujet ne désigne pas en fait les mêmes choses. Il y a en revanche une réelle opposition – qu'Aristote dénomme *contrariété*<sup>5</sup> – entre les propositions *universelles* « tout métal est conducteur » et « aucun métal n'est conducteur », car elles s'excluent, mais de telle sorte qu'il y ait entre elles une tierce possibilité, ou plutôt deux, qui ne vérifient ni l'une ni l'autre des universelles, et s'expriment par les particulières précédentes. Reste alors l'opposition dite de *contradiction* entre l'universelle affirmative et la particulière négative, ou entre l'universelle négative et la particulière affirmative, par exemple entre « tout métal est conducteur » et « quelque métal n'est pas conducteur », ou entre « aucun métal n'est conducteur » et « quelque métal est conducteur ». La même opposition sans intermédiaire se retrouve entre des

---

<sup>3</sup> On sait qu'il avait gravé dans sa « librairie » une formule de Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, Livre II, ch.7), qu'il cite au 2<sup>ème</sup> Livre des *Essais* (ch.14) : « *solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius* », et qu'il traduit, dans l'édition de 1580 : « Il n'y a rien de certain que l'incertitude, et rien de plus misérable et plus fier que l'homme ». Le chapitre suivant commence ainsi : « Il n'y a raison qui n'en ait une contraire, dit le plus sage parti des philosophes ».

<sup>4</sup> Voir : Aristote, *De l'Interprétation*, 7, 17b 16-19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 20-22.

propositions *singulières* comme « Socrate est assis » et « Socrate n'est pas assis », alors qu'il y aurait seulement contrariété entre « Socrate est assis » et « Socrate est debout ».

Ces distinctions ont permis à Aristote de formuler le principe sans lequel le problème posé n'existerait pas, à savoir *l'axiome* dit de *non-contradiction* qui énonce que deux propositions contradictoires ne peuvent être ni vraies ni fausses ensemble, tandis que des contraires ne peuvent être vraies, mais peuvent être fausses ensemble, et que des particulières opposées, ou *subcontraires*, ne peuvent être fausses ensemble, mais peuvent être vraies l'une et l'autre<sup>6</sup>. Tel est le sens strict du célèbre énoncé : « il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas au même en même temps et sous le même rapport »<sup>7</sup>. La vérité est définie depuis Platon<sup>8</sup> comme la qualité d'un discours qui dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas, définition qu'Aristote précise ainsi : « est dans le vrai celui qui pense que ce qui est séparé est séparé et que ce qui est uni est uni » – c'est-à-dire qui sépare logiquement, comme sujet et prédicat d'une proposition négative, des termes désignant des réalités réellement séparées, ou unit logiquement, comme sujet et prédicat d'une proposition affirmative, des termes désignant des réalités ne faisant réellement qu'un – « est dans le faux celui qui va à l'encontre des choses »<sup>9</sup>. L'alternative entre les contradictoires étant sans échappatoire, il en résulte que des penseurs qui se contredisent au sens strict ne peuvent pas être également dans le vrai : si l'un a raison, l'autre doit avoir tort.

La question est toutefois de savoir qui a raison et comment on peut s'en assurer. Lorsque l'on veut savoir laquelle, de deux propositions opposées, est vraie, on peut, puisque la vérité est un rapport, comparer chacune à l'état de choses, *l'état de fait* dont elle prétend parler, si toutefois il s'agit de quelque chose de constatable, c'est-à-dire si elles énoncent de simples *vérités de fait*, par exemple : « Le petit chat est mort »<sup>10</sup>. On peut certes s'interroger sur la soi-disant évidence sensible, et la crédibilité des sensations quant à la réalité de ce qu'elles nous font percevoir, mais c'est un fait que la créance que nous leur accordons commande en permanence notre conduite efficace. Le problème est autre s'il s'agit de ces propositions qui intéressent la spéculation intellectuelle, qui ne sont plus de l'ordre du fait, et qu'une simple constatation ne suffit pas à vérifier. C'est le cas de toute proposition qui dépasse l'ordre du *singulier*, ou même du *particulier*, dans un énoncé prétendant à une validité *universelle*, par exemple : « tout être vivant a des besoins ». Leibniz dénomme ces propositions « vérités de *Raisonnement* »<sup>11</sup>, parce que leur vérification suppose qu'on en donne la preuve, c'est à dire qu'on énonce une raison qui montre pourquoi elle est vraie. L'énonciation d'une preuve constitue la *science* de la vérité prouvée, selon la

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 22-29.

<sup>7</sup> *Id.*, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b 19-20.

<sup>8</sup> Voir la définition inverse du discours faux : *Sophiste*, 240e 10.

<sup>9</sup> Aristote, *Métaphysique*, Θ, 10, 1051b 3-5.

<sup>10</sup> Molière, *L'école des femmes*, acte II, scène 5.

<sup>11</sup> Leibniz, *Monadologie*, § 33.

définition qu'en donne Aristote<sup>12</sup> en référence à sa théorie du *sylogisme démonstratif* : on a la science d'une proposition lorsque l'on peut montrer qu'elle est la conséquence logiquement nécessaire de propositions, ou *prémises*<sup>13</sup>, dont on sait qu'elles sont vraies<sup>14</sup>. Ainsi définie, la science consiste, comme on l'admet en général, en des propositions discriminées par des preuves, et que par suite il faut considérer comme vraies à l'exclusion des opinions opposées. Elle est donc, selon sa définition aristotélicienne, *connaissance du nécessaire*<sup>15</sup>, et, comme telle, *objective*, c'est-à-dire indépendante de la subjectivité des opinions personnelles.

Une contradiction, comme simple opposition logique, ne pose pas de soi un problème : il y a autant de contradictions que de propositions énonçables. De plus, si toute contradiction donne lieu à une *dubitatio* – on se demande si..., ou si... –, celle-ci peut être seulement la manifestation d'une ignorance – on ne sait pas si... L'énonciation d'une contradiction ne constitue une proposition *problématique* que si d'une part il n'y a pas moyen de la trancher par une constatation ou par une preuve (les contradictoires sont dites alors *indécidables*), et que d'autre part il semble y avoir des raisons d'admettre chaque proposition aussi bien que son opposée, c'est-à-dire ni prémisses ni conclusions nécessaires. Bref, un *problème* – du mot grec qui signifie : obstacle – est une sorte d'impasse qui paraît sans issue : par exemple, dans le domaine des choix pratiques, « s'il faut obéir plutôt à ses parents qu'aux lois, s'ils entrent en contradiction »<sup>16</sup>. Aristote remarque que la philosophie s'intéresse particulièrement, sur le plan spéculatif, à ce genre de questions, par exemple celle de savoir si l'être est un ou multiple<sup>17</sup>, « si le monde est éternel ou non »<sup>18</sup>, s'il y a des éléments indivisibles<sup>19</sup>. Il appelle ces questions des « problèmes dialectiques »<sup>20</sup>, en référence à la pratique philosophique mise en scène dans les dialogues platoniciens, et qui correspond à ce qu'on a coutume d'appeler la phase « ascendante », c'est-à-dire interrogative et réfutative, de la démarche de Platon. Pour autant, Aristote ajoute que « la dialectique examine ce que la philosophie connaît »<sup>21</sup>, en entendant par ce dernier terme la capacité de fonder en raison des conclusions vraies, ce qui correspond à la phase dite « descendante », c'est-à-dire déductive, de la méthode platonicienne. Cela revient à assigner à la philosophie la tâche d'échapper à la contradiction, donc aussi à lui en supposer la capacité. Inversement, la dialectique semble se réduire à un art d'examiner des problèmes peut-être sans solution, au moyen d'un raisonnement

---

<sup>12</sup> Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b 9-16.

<sup>13</sup> *Id.*, *Premiers Analytiques*, I, 1, 24a 16-22.

<sup>14</sup> *Id.*, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b 19-33.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, I, 33, 89a 10. Voir aussi : I, 30, et 31, 87b 38-39.

<sup>16</sup> *Id.*, *Topiques*, I, 11, 104b 7.

<sup>17</sup> Voir : *Id.*, *Physique*, I.

<sup>18</sup> *Id.*, *Topiques*, I, 14, 105b 21.

<sup>19</sup> Voir : *Id.*, *De la Génération et de la Corruption*, I, 2.

<sup>20</sup> *Id.*, *Topiques*, I, 11, 104b 1.

<sup>21</sup> *Id.*, *Métaphysique*, Γ, 2, 1004b 25.

qu'Aristote définit comme « syllogisme partant de prémisses probables (*ex endoxôn*) »<sup>22</sup>, par opposition à la preuve scientifique qui conclut le certain.

La distinction précédente revient à présenter la philosophie comme une science et la dialectique comme un exercice préparatoire à la science<sup>23</sup>, un entraînement (*gymnasia*) intellectuel pour apprendre à argumenter rigoureusement, et par suite à pouvoir produire des preuves sur ce qui peut être objet de savoir, et non pas seulement d'opinion probable. Kant reprend à certains égards la distinction aristotélicienne, mais en déplaçant son application, et en péjorant la signification attribuée à la dialectique. Définie comme connaissance des vérités nécessaires, puisque prouvées, la science vérifie sa définition par sa capacité de faire l'accord des esprits. Kant souligne<sup>24</sup> que ce dernier a été obtenu depuis longtemps, dès l'Antiquité, dans le domaine des mathématiques – inspiratrices de la logique aristotélicienne –, et plus récemment dans le domaine des sciences de la nature, depuis que Galilée et Newton ont réformé la physique en mathématisant l'expérience. En revanche, il y a un autre domaine de la philosophie théorique qui demeure de fait dans l'état conflictuel qui a toujours été le sien : la *métaphysique*. Kant l'explique par le fait que celle-ci, justement parce qu'elle prétend dépasser l'explication scientifique de la nature, ne dispose pas des moyens de vérification qui donnent leur certitude aux sciences, soit la démonstration mathématique et la preuve expérimentale. Elle traite en effet, sur le mode d'un pur raisonnement, d'objets qui ne sont ni des quantités abstraites ni des réalités empiriques accessibles à l'observation sensible. Ces objets se ramènent pour Kant à quatre principaux : Dieu, l'âme, le monde, et la liberté. Si donc il n'y a pas d'autre mode de preuve que ceux auxquels recourent les sciences reconnues, la métaphysique est condamnée à n'être qu'une dialectique, c'est-à-dire un discours non pas probant, mais seulement probable, avec le risque de faire prendre une apparence de preuve pour une preuve réelle. La métaphysique apparaît alors comme un discours qui peut être logiquement cohérent et rigoureux, mais ne produit ainsi que l'illusion d'une connaissance. Aussi Kant l'appelle-t-il « dialectique de la raison pure », en définissant celle-ci comme une « logique de l'apparence (*Logik des Scheins*) », à savoir de « l'apparence transcendantale »<sup>25</sup> qu'il y a à croire qu'il suffit de « penser » (raisonner logiquement) pour « connaître »<sup>26</sup>.

Le conflit des métaphysiciens n'est pas pour Kant un accident. Son jugement sur la métaphysique rejoint en fait celui de certains sophistes anciens sur le discours et la pensée en général. Protagoras soutenait dans son *Antilogie* qu'il est possible, sur tout sujet, de produire des arguments qui permettent de conclure dans des sens opposés. Ce qui distingue Kant des sophistes, c'est qu'il ne nie pas en général la possibilité d'une science, c'est-à-dire d'un savoir rationnel

---

<sup>22</sup> *Id.*, *Topiques*, I, 1, 100a 30.

<sup>23</sup> Voir : *Id.*, *Topiques*, I, 2.

<sup>24</sup> Voir : Kant, *Critique de la Raison pure*, Préface B.

<sup>25</sup> *Id.*, *op.cit.*, éd. Meiner 1956, p.334.

<sup>26</sup> *Op.cit.*, 2<sup>me</sup> édition, § 22, Meiner p.159b.

certain. En revanche la thèse sophistique se vérifie pour lui en métaphysique, où le conflit n'est pas seulement de fait, mais inévitable : selon Kant, on conclut tout aussi nécessairement que le monde est infini ou qu'il est fini, qu'il y a des éléments simples ou qu'il n'y en a pas, qu'il n'y a que des causes et des effets nécessaires ou qu'il existe une cause libre, que le monde existe seul ou qu'il dépend d'un être nécessaire comme de sa cause première<sup>27</sup>. Ces contradictions sont pour Kant inévitables à la raison quand elle est livrée à elle-même. Que les métaphysiciens aient pu soutenir également ces thèses atteste qu'il leur manquait la « pierre de touche (*Proberstein*) »<sup>28</sup> qui permettrait de trancher entre elles, et que leurs soi-disant démonstrations restaient formelles, produisant des conclusions hypothétiques dérivant de prémisses problématiques. Cette pierre de touche réside pour Kant dans l'expérience, c'est-à-dire fondamentalement dans l'intuition sensible : c'est en effet en s'en tenant à ce qu'elle peut observer que la science évite l'antinomie stérile, et son objectivité consiste à ne jamais prétendre appliquer ses concepts au-delà de l'expérience possible. La thèse de Kant est donc qu'il n'y a pas de vérité connaissable en philosophie tant qu'elle prétend être une métaphysique à la fois théorique et « dogmatique », c'est-à-dire qu'elle prétend connaître au moyen de purs concepts ce dont on ne peut avoir l'expérience, et que Kant appelle couramment le *suprasensible*. L'erreur du dogmatisme métaphysique est d'ignorer qu'il condamne la raison à l'antinomie. Le moyen pour échapper à celle-ci, et à la condamnation de la raison qui en résulterait, est de renoncer à celui-là.

On pourrait objecter que cette thèse se présente contradictoirement comme une vérité philosophique d'ordre théorique, en l'occurrence une vérité sur les limites de la connaissance possible. Or cette assignation des limites au pouvoir de connaître de la raison est précisément la première entreprise de la philosophie *critique*, ce que Kant reproche à la métaphysique antérieure de ne pas avoir accompli avant de « se présenter comme une science »<sup>29</sup>. Le jugement de Kant sur la métaphysique constitue en effet une réduction du champ de la connaissance en général, et de la connaissance philosophique en particulier. La connaissance en général est limitée aux phénomènes. Quant à la philosophie, elle ne peut plus connaître un objet distinct de celui des autres sciences, seules capables d'objectivité (*Gegenständlichkeit*). La philosophie se distingue de ces sciences seulement en ce qu'elle prend pour objet non pas leurs objets mêmes (grandeurs, nombres, corps, etc.), mais le rôle de la raison dans la connaissance de ces objets. La tâche de la philosophie théorique est dès lors de faire « l'inventaire de tout ce que nous possédons par la raison pure »<sup>30</sup> : recensement de tout ce qu'il y a d'*a priori* dans notre connaissance, c'est-à-dire de tout ce que nous savons

---

<sup>27</sup> Voir : *op.cit.*, L'antinomie de la raison pure, Meiner p.454 ss.

<sup>28</sup> *Op.cit.*, Logique transcendantale, Introduction, III, Meiner p.101.

<sup>29</sup> *Id.*, *Prolegomènes*, Titre.

<sup>30</sup> *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface A, Meiner p.12.

indépendamment de l'expérience, et qui peut du même coup avoir valeur de vérité nécessaire, et non pas de connaissance purement factuelle. En ce sens il y a bien une vérité philosophique théorique, mais sa connaissance se réduit à ce qu'on peut appeler une *épistémologie*, puisqu'elle consiste à définir les conditions de la scientificité des sciences. Kant est à cet égard le père de l'épistémologie contemporaine, qu'on peut appeler un *scientisme* dans la mesure où elle a pour thèse centrale de récuser la possibilité d'une connaissance qui dépasse l'expérience, thèse caractéristique, entre autres, de ce rejeton du criticisme qu'est le positivisme d'Auguste Comte, et tout autant du *néo-positivisme*, ou *empirisme logique*, du Cercle de Vienne.

Si Kant exige de réduire la connaissance théorique, il refuse en revanche de réduire la philosophie à la théorie. Du point de vue théorique, les antinomies de la raison pure attestent pour lui qu'il y a des problèmes qui, en tant que métaphysiques, sont insolubles théoriquement. Mais il existe un autre point de vue qui est celui de la pratique. Or de ce point de vue – *éthique* –, la raison a des principes nécessaires *a priori* – les lois morales – dont la conscience postule, comme sa condition de possibilité, la liberté de la volonté, qui est inconnaissable du point de vue de la science théorique. Ainsi l'affirmation de la liberté, et de la responsabilité morale qui en résulte, que la métaphysique précritique croyait à tort pouvoir poser d'un point de vue théorique, est nécessaire, mais seulement du point de vue pratique. Les contradictions entre philosophes ne signifient donc pas qu'il n'y a pas de vérité philosophique, mais seulement que l'antinomie insoluble du point de vue théorique ne peut être tranchée que du point de vue pratique qui, étant ici décisif, se voit accorder une « primauté »<sup>31</sup> : je ne peux jamais savoir que je suis libre, parce que la science doit toujours supposer que tout est explicable, alors même qu'elle ne peut jamais tout expliquer ; mais je dois affirmer que je suis libre, sans quoi il serait impossible que j'aie la conscience morale de mes devoirs et de ma responsabilité. Or comme cette affirmation n'est possible que du point de vue pratique, je dois la considérer à la fois comme une vérité nécessaire, et comme une vérité dont la connaissance n'augmente en rien mon savoir<sup>32</sup>. On peut en dire autant des affirmations nécessaires, selon Kant, pour que la morale ne tourne pas à l'absurde (s'imposer de faire son devoir pour rien) : l'existence d'un Dieu Souverain Juge, et d'une survie de l'âme *post mortem*, dans laquelle l'union du bonheur et de la vertu pourra enfin se réaliser. Certaines thèses essentielles de l'ancienne métaphysique retrouvent par là un statut de vérités philosophiques, mais non pas comme des connaissances théoriques susceptibles de fonder une éthique, bien plutôt comme des croyances rendues nécessaires par la conscience morale. C'est pourquoi Kant écrit : « J'ai dû abolir le savoir pour faire place à la foi »<sup>33</sup>, en précisant qu'il entend par là une « foi de la raison pure »<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, 1<sup>ère</sup> partie, Livre II, ch.2, III, éd. Meiner 1974, p.138.

<sup>32</sup> Voir : *ibid.*, ch.VII, Meiner p.154.

<sup>33</sup> *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p.28.

<sup>34</sup> *Id.*, *Critique de la Raison pratique*, L'existence de Dieu comme postulat..., Meiner p.145.

La primauté accordée par Kant à la raison pratique peut paraître fragile dans la mesure où elle revient à avouer que la morale repose, en amont et en aval, sur ce qui ne peut être, du point de vue de la science, que des postulats. C'est pourquoi le criticisme, contrairement aux intentions de Kant, a contribué en fait au discrédit de la morale, et de l'idée qu'une connaissance philosophique serait possible et nécessaire au-delà des connaissances scientifiques : si la philosophie ne saurait avoir d'objet propre, cela revient à dire que les sciences se suffisent à elles-mêmes. Le primat de la pratique peut en fait être interprété autrement que chez Kant. Si les propositions des sciences s'expliquent par ce que leur objet leur impose d'être, celles de la philosophie – soit, du point de vue théorique, comme métaphysique, soit, du point de vue pratique, comme morale –, n'ayant pas d'*objet*, doivent s'expliquer bien plutôt par le *projet* qu'elles servent – ce qui est très exactement le cas de la foi kantienne. Cela revient à penser le discours philosophique comme *idéologie*, au sens que Marx a donné à ce terme, c'est-à-dire comme un discours qui n'est pas susceptible de vérification objective, mais qui s'explique par la fonction qu'il remplit au sein de la société, à savoir en général la justification d'une certaine forme de domination. Les contradictions entre les philosophes apparaissent alors comme le reflet, sur le registre de l'abstraction théorique, des « contradictions réelles », c'est-à-dire des conflits sociaux et politiques. C'est ainsi que la revendication de l'individualisme bourgeois contre l'ordre nobiliaire hiérarchique s'est reflétée dans l'opposition, à l'idée d'un ordre social naturel voulu par Dieu, du mythe d'un état de nature d'indépendance. La question de la vérité de pareilles thèses n'a plus pour Marx de signification théorique, mais seulement pratique, et même pragmatique, pour autant que leur solution réside dans la *praxis* révolutionnaire<sup>35</sup>. De ce point de vue, les questions spéculatives sont de faux problèmes.

\*

Le scientisme semble toutefois donner une vision assez peu objective de la science en la caractérisant par l'accord des esprits, quand leur désaccord serait le propre de la philosophie. Car l'accord en question est sans doute le but que la science cherche à obtenir par ses preuves, parce qu'on se dit qu'*en droit* la preuve d'une vérité lui donne une validité objective. Mais dans la mesure où cet accord n'est que de droit, la philosophie peut tout autant le revendiquer, car avant que des esprits soient mis d'accord par des preuves, il faut qu'ils les comprennent. En revanche, on peut remarquer qu'*en fait*, la science considérée dans sa réalité concrète n'est pas moins affectée par le désaccord que la philosophie. « Dans les sciences, écrivait Descartes, (...) il n'y a peut-être pas une question sur laquelle les savants n'aient été souvent en désaccord »<sup>36</sup>. La lumière est-elle l'effet d'une onde, ou de corpuscules, ou des deux à la fois, ou d'aucun des deux mais d'autre

---

<sup>35</sup> Voir : Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, Thèses sur Feuerbach II, VIII et XI.

<sup>36</sup> Descartes, *Règles pour la Direction de l'Esprit*, II, Pléiade p.40.

chose ? L'évolution est-elle une série de hasards ? Il y a là deux débats, dont le second au moins n'est pas clos. On peut certes objecter que la science n'existe comme telle que lorsqu'elle réussit à échapper à la contradiction, et qu'il ne faut donc pas confondre la science et le discours des scientifiques. Mais on ne voit pas ce qui empêche d'en dire autant de la philosophie et du discours des philosophes. Ce que le scientisme oppose à la philosophie, c'est en fait une vision de la science assez oublieuse de la réalité de son histoire, qui est marquée par l'erreur, le doute, et le conflit des explications opposées, tel le phlogistique de Stahl, que Kant prenait pour une découverte qui assurait à la chimie sa scientificité<sup>37</sup>, à l'époque même où Lavoisier le réfutait. Bachelard, pourtant passablement scientifique, soulignait que « la raison scientifique » est « risquée, sans cesse reformée, toujours auto-polémique »<sup>38</sup>. En fait, l'accord des esprits ne peut être qu'un effet de la vérification, lorsqu'elle est comprise, et non pas un critère de la vérité. Tout au plus peut-elle servir d'indice, ou de critère extérieur pour les non-spécialistes d'une discipline, qui ont avec elle un rapport de foi et non pas de science. En soi, rien n'empêche que la « communauté scientifique » soit d'accord sur ce qui se révélera être une erreur, comme Leibniz le souligne à propos de Copernic<sup>39</sup>. De même Pascal dut lutter pour faire admettre ses thèses sur le vide.

Du désaccord des savants, Descartes ne conclut pas à l'impossibilité de la science : « chaque fois que sur un même sujet deux d'entre eux sont d'un avis différent, il est certain que l'un des deux au moins se trompe »<sup>40</sup>. On ne voit pas ce qui empêcherait *a priori* de dire la même chose des philosophes. Le scepticisme se l'interdit, mais c'est alors qu'il tombe dans l'inconséquence. Constater le désaccord est encore, comme il le veut, s'en tenir au « phénomène »<sup>41</sup>, mais cela ne gêne personne et, au contraire, tout le monde est d'accord là-dessus. En revanche, le scepticisme peut difficilement, de cette seule constatation d'un désaccord, inférer l'impossibilité d'un accord, car ce serait dépasser le fait constatable en direction d'une nécessité essentielle. On voit qu'en fait, le scepticisme oppose à la philosophie, telle qu'elle est historiquement, une certaine conception de ce qu'elle devrait être, qui pose qu'elle ne pourrait être vraie qu'à la condition de ne pas être sujette à la contradiction. On peut d'ailleurs remarquer que cette conception est très exactement celle que formula Aristote lorsque, fondant la métaphysique, il énonça le principe de non-contradiction. Or on ne peut récuser l'idée d'une vérité philosophique, si l'on s'estime capable de savoir ce que devrait être la philosophie pour être conforme à son essence. L'inconséquence du scepticisme est de chercher dans la philosophie la preuve qu'il n'y a pas de preuve en philosophie : il fait ainsi lui-même la preuve de ce qu'il nie. Pour éviter le paralogisme sceptique, il faudra admettre que l'existence d'un désaccord ne prouve rien : elle est tout au plus l'indice d'une difficulté, peut-être plus grande,

---

<sup>37</sup> Voir : Kant, *Critique de la Raison pure*, Préface B, Meiner p.17.

<sup>38</sup> Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, p.47.

<sup>39</sup> *Nouveaux Essais*, Livre IV, ch. 2, GF p.327.

<sup>40</sup> Descartes, *loc. cit.*

<sup>41</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 10, 19.

parfois, que celles que l'on rencontre dans les recherches scientifiques, mais sûrement pas la marque d'une impossibilité.

Pour convertir à la philosophie, Aristote usait dans son *Protreptique* d'un étrange argument : « s'il faut philosopher, il faut philosopher, et s'il ne faut pas philosopher, il faut philosopher »<sup>42</sup>. Ce que des commentateurs expliquent ainsi : « si l'on dit qu'il n'y a pas de philosophie, on use de démonstrations pour réfuter la philosophie, car la philosophie est la mère des démonstrations »<sup>43</sup>, et « personne ne peut porter un jugement négatif sur quelque chose sans la connaître préalablement »<sup>44</sup>. L'argument paraît évidemment très formel, et ne pas prouver grand chose. Mais il repose sur le fait que la définition de la philosophie, et la question de sa nécessité, relèvent de la philosophie elle-même, tandis que la question de savoir ce que c'est que de faire des mathématiques, si et pourquoi il faut en faire, n'est pas une question qui relève des mathématiques, mais bien plutôt de la philosophie : « car il appartient au philosophe de disputer de ce qui dans la vie est à faire ou à ne pas faire »<sup>45</sup>. La philosophie est née de la nécessité d'une réflexion sur les savoirs, que ceux-ci n'avaient pas opérée, se consacrant à l'étude de leurs objets respectifs. Mais cette réflexion a fait de la philosophie un savoir qui réfléchit sur lui-même autant que sur les autres, de sorte qu'on ne saurait nier la possibilité d'un savoir qui dépasse les sciences sans postuler la possibilité d'un tel savoir. L'intérêt d'un tel argument est en outre de faire la preuve par le fait que l'existence d'un désaccord ne prouve rien, puisque deux positions opposées peuvent en vérité revenir au même, et qu'un désaccord apparent peut recouvrir un accord latent. Il n'est donc pas évident que, comme le suppose le scientisme, il n'y ait pas de solution philosophique aux problèmes posés par les désaccords entre écoles philosophiques.

On peut alors reconsidérer la thèse de Marx sur la vanité des débats philosophiques détachés de la pratique. Il serait certes contradictoire d'y voir la solution théorique d'un débat théorique sur la possibilité d'une vérité philosophique. Son intérêt est peut-être au contraire qu'elle évite cette contradiction en renvoyant à la *praxis* la vérification de l'inanité de tels débats. D'après la 2<sup>ème</sup> thèse sur Feuerbach, cela semble vouloir dire que la vérification d'une thèse se confond avec la démonstration de son efficacité politique, c'est-à-dire de sa puissance de transformation sociale, de même que les propositions scientifiques se vérifient dans l'efficacité de leurs applications techniques. C'est évidemment à une telle vérification que Marx en appelle, comme à la seule possible, pour ses propres thèses. Il est donc parfaitement conforme à la logique de la pensée de Marx de lui opposer l'échec historique du marxisme à opérer une transformation de la société conforme non seulement aux vœux, mais plus

---

<sup>42</sup> Olympiodore, *in Alc.*, p.144 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p.27).

<sup>43</sup> David, *Proll.* 9 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p.28).

<sup>44</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 6, 18 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p.28).

<sup>45</sup> Lactance, *Institutions*, 3, 16 (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1974, p.28).

essentiellement aux annonces de Marx, car il a présenté sa doctrine comme une science du passé et de l'avenir historiques de l'humanité. On a aujourd'hui de sérieuses raisons de penser, et beaucoup le pensent, que l'histoire a fait la preuve de la vanité d'une doctrine selon laquelle – c'était le *credo* positiviste – la révolution politique doublée du progrès technique suffirait à éliminer comme autant de faux problèmes les questions spéculatives de la philosophie. Tel était le sens du matérialisme de Marx. Là où il a été mis en application, il a conduit à un embrigadement, voire une persécution des consciences qui a provoqué leur révolte, posant au pouvoir des problèmes qu'il était incapable de résoudre, et qui ont provoqué son écroulement. Quant aux sociétés dites libérales, elles ont paradoxalement mieux réussi que les régimes marxistes à mettre en œuvre le matérialisme de Marx, mais elles ont été l'objet d'une contestation qui a abouti à la crise de Mai 68, crise dont on a occulté la signification en n'en retenant qu'une volonté de libéralisation des mœurs, alors qu'il s'agissait aussi, et peut-être plus fondamentalement, de la mise en question du sens même de la société industrielle et productiviste, question à laquelle le progrès technique n'apportait par lui-même aucune réponse. Un tel mode de réfutation, factuel et historique, peut paraître superficiel, mais la limite du marxisme, avec sa définition purement pragmatique de la vérité, est précisément qu'il n'en permet pas d'autre.

Kant paraît avoir été moins naïf et plus lucide que Marx en reconnaissant que certaines questions pouvaient bien être théoriquement insolubles, mais n'en étaient pas pour autant éliminables. C'était pour lui le cas des questions métaphysiques qui, alors même qu'elles ont une allure purement spéculative, portent sur le *sens* de l'existence en général, et de l'existence humaine en particulier, en ce qu'elles poussent le questionnement jusqu'à interroger sur l'origine et la fin de ce qui est. Kant n'a jamais pensé que l'humanité s'accomplirait en devenant indifférente à ces questions, ce en quoi Marx voyait l'accomplissement de l'athéisme. Tout en dénonçant dans la métaphysique une illusion transcendantale, Kant y trouvait l'expression d'un besoin inamissible de la raison humaine, et s'en justifiait en disant que « l'expérience n'est jamais pleinement suffisante pour la raison »<sup>46</sup> : la science fondée sur l'expérience ne donne que des explications partielles et conditionnelles, et se trouve de ce fait incapable de répondre à des questions ultimes. Or Kant voyait que ces dernières étaient cela même qui donne son sens à la science. Aussi les idées de la raison ont-elles pour lui un rôle *régulateur* par rapport aux concepts et aux principes dits *constitutifs* de l'entendement : comment prétendrait-on *savoir* expliquer quoi que ce soit si l'on ne pouvait *penser* la possibilité d'une explication ultime ? Mais cela revient à dire que la science est par elle-même incapable de savoir ce qui fait son propre sens. On admet aujourd'hui la séparation des jugements censément objectifs de la science et des jugements de *valeur*. Mais la rançon de cette séparation est qu'elle rend la science incapable de se prononcer sur ce qui fait sa valeur : on produit de la science sans savoir à quoi elle sert au fond, et Einstein a

---

<sup>46</sup> Kant, *Prolégomènes*, § 57, éd. Meiner 1976, p.117.

déclaré que, s'il avait su, il se serait fait plombier. Mais la vraie question est : à quoi sert la science, si la science ne peut savoir à quoi elle sert ? Il est clair que l'absence de réponse à cette question rend l'entreprise scientifique en elle-même absurde, et éventuellement génératrice de catastrophes.

Kant a contribué à la séparation scientifique des faux problèmes philosophiques et des vraies questions scientifiques. Mais la philosophie critique atteste tout aussi bien leur inséparabilité. Car c'est de l'intérieur même de la science que surgissent les questions qui, si l'on en croit Kant, suscitent les antinomies philosophiques. Par exemple, c'est le principe scientifique de la causalité déterminante qui conduit logiquement à l'idée d'une cause première, sans laquelle l'explication reste toujours en suspens<sup>47</sup>, et donc aussi à la question de savoir quel statut logique il convient d'accorder à la présentation d'une telle idée, ainsi qu'à la question de savoir si la science doit la récuser comme étrangère à ses prises, ou au contraire se limiter elle-même pour laisser place à ce qui la dépasse. Kant paraît moins naïf que Marx, même si de ce fait sa position paraît plus ambiguë, quand il affirme que de telles questions ne sont pas rendues caduques par l'avancement de la science, parce qu'elles se posent toujours aux limites de son investigation. Ce qui est mis en question par là, c'est la séparabilité des questions scientifiques et des questions philosophiques, c'est-à-dire tout aussi bien l'indépendance des sciences à l'égard de la philosophie. Il est d'ailleurs assez remarquable que certaines questions que Kant donnait comme métaphysiques aient cessé de l'être au sens où elles relèveraient d'une spéculation purement rationnelle : la question de la finitude temporelle de l'Univers est un thème majeur de l'astrophysique contemporaine, qui semble avoir désormais des indices décisifs de ce que l'Univers est en expansion continue à partir d'une ponctualité originelle à un instant zéro. C'est dès lors de l'intérieur même de la physique, exactement comme chez Aristote, que se pose la question de la dépendance de l'Univers à l'égard de ce qui le précède dans l'être : selon Edgar Morin, « la théorie du *big bang* (...) nous incite à voir dans l'inconçu inconnu qui précède et déclenche la naissance de notre univers ni un vide, ni un manque de réalité, mais une réalité non mondaine et pré-physique, source de notre monde et de notre *physis* »<sup>48</sup>. Si les questions philosophiques et scientifiques sont inséparables, on ne saurait considérer ces dernières comme réelles, et les premières comme phantasmatiques. Jacques Monod pose par exemple explicitement comme un problème de « philosophie naturelle »<sup>49</sup> la question de savoir si l'évolution est un hasard ou possède une finalité : si ce problème est « central » pour « la biologie »<sup>50</sup>, mais insoluble par ses moyens propres, il s'agit de savoir comment le résoudre autrement que par une décision arbitraire.

---

<sup>47</sup> Voir : *Id.*, *Critique de la Raison pure*, Preuve de la thèse de la 3<sup>ème</sup> antinomie, Meiner pp.463-464.

<sup>48</sup> Edgar Morin, *La Méthode*, t.I, p.43-44.

<sup>49</sup> Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, sous-titre (Seuil 1970).

<sup>50</sup> *Op.cit.*, p.33.

Les membres du Cercle de Vienne, mais aussi Wittgenstein et Popper, ont prétendu opérer une « démarcation » entre les propositions qui peuvent être réputées scientifiques, c'est-à-dire vérifiables, et les autres, parmi lesquelles les propositions de la métaphysique – spécialement celles de Heidegger, la bête noire de Carnap –, mais tout aussi bien de la psychanalyse ou du marxisme, considérés comme des pseudosciences autant que l'astrologie. Le critère de démarcation invoqué est la *testabilité* des propositions, c'est-à-dire la possibilité de produire une observation qui permette de s'assurer si une proposition est vraie ou fausse, en regardant si les conséquences qu'elle implique se produisent effectivement. Ce critère a donné lieu au débat entre le *vérificationnisme* de Carnap et le *falsificationnisme* de Popper, mais ce débat est ici sans importance parce que le critère – c'est-à-dire la proposition selon laquelle n'a de validité scientifique qu'une proposition testable – est une proposition qui n'est pas plus falsifiable que vérifiable. Dès lors de deux choses l'une : ou le critère de démarcation se présente comme un dogme qui n'est pas moins « métaphysique » que ceux qu'il sert à rejeter ; ou il faut le présenter comme une simple « recommandation », comme le fit au bout du compte le Cercle de Vienne. On peut certes trouver très recommandable de fonder les propositions de la physique sur l'expérience plutôt que sur de pures constructions abstraites : c'est ce que réclamait Aristote contre les platoniciens. Mais la raison d'être de cette recommandation ne saurait être qu'il n'y a pas de connaissance vérifiable autrement, car cette dernière proposition ne peut être fondée sur l'expérience et apparaît donc autoréfutante. De même, dire qu'il n'y a de vérité connaissable qu'en mathématiques et en science expérimentale, c'est poser une restriction épistémologique qui ne relève ni de l'une ni de l'autre, et ne devrait donc pas être considérée comme vraie, d'après cela même qu'elle énonce. La thèse néopositiviste sur la prétendue démarcation recèle donc en vérité un paralogisme.

On retrouve ici une difficulté inhérente à la philosophie critique, et qui concerne le statut logique qu'il faut accorder aux propositions maîtresses de la *Critique de la Raison pure*. La tâche de celle-ci était d'établir les limites de la *connaissance* au-delà desquelles il ne pourrait y avoir que de la *pensée*. Toutefois, les énoncés de la critique ne paraissent pas relever de la définition de la connaissance qu'ils énoncent, à savoir celle d'une synthèse de données sensibles et d'*a priori* intellectuels. Si la connaissance s'effectue, dans la science, sous la forme de cette synthèse, les énoncés de la critique ne peuvent relever que de la pensée et non pas de la connaissance, mais il est demandé à cette pensée, contradictoirement, de connaître les limites de la connaissance : le paradoxe du criticisme est que la connaissance des limites de la connaissance ne peut relever que de la pensée, qui est supposée ne pas être une connaissance. C'est pourquoi l'on peut dire, et beaucoup l'ont pensé, que les thèses principales de la critique ne sont pas moins métascientifiques que celles de la métaphysique dite dogmatique, qu'elles prétendent rejeter. Le projet critique était en fait – consciemment – le même que celui qui donna naissance à la métaphysique comme réflexion sur les

principes des sciences constituées, pour autant que, comme Platon le souligne dans la *République*, ces sciences ne font que présupposer leurs principes sans chercher à en rendre compte<sup>51</sup>. Mais dès lors qu'une telle réflexion s'avérait nécessaire pour fonder la scientificité de ces sciences, il devenait contradictoire de penser qu'on ne pouvait connaître autrement qu'elles, comme si les succès de la physique expérimentale pouvait nous instruire sur la possibilité de connaître ce qu'elle ignore. Tout le scientisme est là, et Kant n'y a pas échappé : il revient à croire que la possibilité reconnue d'une science mathématique ou expérimentale équivaut à reconnaître l'impossibilité d'un autre genre de connaissance. C'est pourquoi Hegel jugeait « l'ancienne métaphysique »<sup>52</sup> supérieure sur ce point à la philosophie critique : elle ne croyait nullement qu'il suffit de penser pour connaître, puisque précisément elle opposait les pensées vraies et les pensées fausses ; mais elle ne voyait aucune raison de refuser le titre de connaissance à la conclusion rationnelle d'une vérité non sensible. Et en effet, un tel refus devrait être une vérité de cet ordre : on ne saurait donc y voir un principe rationnel, mais plutôt un préjugé autoréfutant.

Rien n'est pour autant résolu. Dire qu'il est impossible de déclarer impossible une connaissance métascientifique ne suffit pas à dire de quoi elle peut être faite, c'est-à-dire ce qui dans cet ordre peut être énoncé comme vrai. Kant juge que c'est impossible parce qu'à vouloir dépasser les connaissances scientifiques, on tombe selon lui sur l'indécidable : l'expérience lui paraît incapable d'apporter une réponse sur les questions de cosmologie fondamentale. Mais on peut voir là simplement une incapacité de ce qu'on appelle les sciences à résoudre des questions qu'elles rendent pourtant inévitables : l'entendement scientifique ne sauverait sa cohérence et sa capacité probatoire qu'en renonçant à ces interrogations qui dépassent celle-ci et menacent celle-là. On est alors amené à se demander en quoi peut consister ce dépassement que la science n'est pas capable elle-même d'accomplir. Selon une première interprétation, le dépassement pourrait consister à résoudre les contradictions que la science ne résout pas : cela reviendrait à montrer qu'il n'y a pas d'antinomie, puisque la contradiction est évitable, et donc à fonder la métascience sur le même principe que la science, à savoir le principe de non-contradiction. Il est clair toutefois qu'il y a déjà là une conception de ce que peut et doit être, pour être vraie, une philosophie qui va au-delà de la science : une philosophie ne peut être vraie qu'à la condition de ne pas être contradictoire, et, comme le dit Descartes à propos des savants, si des philosophes se contredisent, il faut que l'un se trompe. Une telle interprétation, qui revient à admettre qu'il y a des erreurs philosophiques, peut être considérée comme aristotélicienne, même s'il faut dire qu'en ce sens, Descartes, Leibniz, Hume, Kant et Auguste Comte sont aristotéliens, et que cette conception de la philosophie inspire le scepticisme lui-même. Mais le dépassement prête à une autre interprétation qui consiste elle aussi à situer la

---

<sup>51</sup> Voir : Platon, *République*, VI, 510c.

<sup>52</sup> Hegel, *Encyclopédie*, § 28 (trad. fr. Gallimard 1970, p.100).

vérité accomplie dans ce que la science laisse hors de ses prises, mais se refuse à admettre que la vérité philosophique ne puisse être *a priori* que non-contradictoire. C'est ainsi que Hegel pense que l'antinomie n'est pas l'échec de la raison, mais au contraire la vérité que la raison est seule capable de connaître par-delà les visées limitées de l'entendement scientifique. Hegel reproche à Kant de n'avoir retenu que quatre antinomies, au lieu de voir que la contradiction constitue bien plutôt la vérité universelle essentielle à toutes choses, et qu'« il n'est partout *absolument rien* où il ne soit possible et nécessaire de mettre en lumière la contradiction »<sup>53</sup> : la vérité de la philosophie consisterait alors à penser la nécessité de la contradiction que l'entendement scientifique cherche perpétuellement à éviter ou à réduire. Autrement dit, ou bien des philosophes se trompent parce que la réalité n'est pas contradictoire, ou bien on doit les considérer tous comme également vrais parce que leur contradiction traduit celle de la réalité elle-même. On voit surgir un nouveau sujet de débat, un problème dont la solution excède radicalement la science dite objective, qui pourtant ne cesse d'en présupposer la solution : la question de savoir s'il faut ou non accorder à la non-contradiction la valeur d'un critère absolu de vérité.

\*

La contradiction apparaît comme une impasse et un échec de la pensée dans la mesure où chaque contradictoire est la pure et simple annulation de l'autre, et où par conséquent les deux ne paraissent pas pouvoir être tenues en même temps. C'est pourquoi, même dans la dialectique hégélienne, la contradiction n'est jamais présentée comme ce à quoi l'on pourrait se tenir : elle a plutôt le rôle d'un moteur qui pousse chaque fois au dépassement. La question est alors de savoir en quoi une contradiction permet d'opérer ce dernier puisque, à première vue, l'annulation mutuelle des contradictoires paraît un résultat purement négatif. Il semble toutefois qu'une contradiction puisse aussi entraîner un résultat positif. C'est le cas de l'argument d'Aristote pour attester la nécessité de la philosophie, où l'opposition entre le « il faut » et le « il ne faut pas philosopher » se résout dans le « il faut philosopher ». Ce qui est remarquable ici, c'est qu'une des parties de la contradiction apparaît comme sa solution, dans la mesure où son opposée l'implique. Mais en outre, cette partie n'a pas, au terme de l'argumentation, le même statut qu'au début : elle était d'abord opposée à sa contradictoire ; elle apparaît en définitive impliquée en elle. Au début elle se présentait comme une exigence posée de manière aussi dogmatique que sa négation ; au terme, elle peut se prévaloir de ce qu'elle est impliquée dans sa négation même : il faut faire de la philosophie parce que, à vouloir le nier, ou bien l'on adopterait une position arbitraire, ou alors on aurait déjà fait de la philosophie. Que le refus de la philosophie soit elle-même implicitement une attitude philosophique est la justification de la philosophie.

---

<sup>53</sup> *Op.cit.*, § 89 R.

L'exemple précédent montre en outre qu'une contradiction comporte une solution lorsqu'elle n'est pas seulement entre deux positions qui s'affrontent de l'extérieur, mais qu'elle est tout aussi bien intérieure à l'une de ces positions : la contradiction entre « il faut » et « il ne faut pas philosopher » est intérieure à la deuxième de ces positions. Ce qui rend la contradiction opérante ici, c'est qu'il n'y a pas seulement négation mutuelle des deux thèses, mais aussi autonégation de l'une d'entre elles. Autrement dit, la symétrie, apparente à l'origine, des positions contradictoires se résout dans ce qui apparaît comme leur vérité commune. C'est ce que montre la réfutation de Protagoras que Platon fait conduire à Socrate dans le *Théétète*. Le sophiste soutient que chaque opinion est vraie pour celui qui la pense, et donc que, pour ce qui est de la vérité, toutes les opinions se valent. Il n'est pas difficile de montrer que le sophiste reconnaît par là même la vérité de l'opinion opposée à la sienne – à savoir que toutes les opinions ne se valent pas, qu'il y en a des vraies et des fausses, ce qui est la thèse de Platon – ; mais qu'en outre il la reconnaît comme vraie de son propre point de vue et non pas seulement pour son adversaire. Autrement dit, le relativisme n'est pas gênant : il est sans conséquence puisqu'il implique la vérité de la négation du relativisme. La position de Platon est vraie non seulement pour lui-même, mais aussi pour Protagoras, et elle se trouve justifiée par le fait qu'à vouloir la nier, on l'affirme. Ainsi Platon peut nier sans incohérence la thèse de Protagoras, tandis que Protagoras ne peut sans incohérence prétendre nier la thèse de Platon : ici encore, la symétrie initiale n'est qu'apparente, puisque l'opposition des thèses se résout dans leur vérité commune, qui est la thèse de Platon. Et celle-ci peut bien être appelée un dogmatisme par opposition au relativisme, mais ce dogmatisme n'est pas un dogme posé sans justification puisqu'il peut se prévaloir de ce qu'il est impliqué dans sa propre négation. On vérifie du même coup qu'il n'est pas vrai qu'une vérité soit toujours relative à un certain point de vue, puisque certaines propositions apparaissent vraies quel que soit le point de vue que l'on adopte. Dire comme Nietzsche que tout ce qu'on appelle vérité n'est jamais qu'une *interprétation*, donnée d'un certain point de vue, c'est énoncer une proposition qui se donne comme valide à tout point de vue : la proposition « tout est une question de point de vue » a en effet la forme d'une proposition universelle, et elle n'est pas du tout difficile à soutenir, parce qu'elle permet au contraire de vérifier qu'il n'est pas nécessaire de sortir de son point de vue singulier, pour pouvoir énoncer une vérité de cet ordre.

Réfuter, c'est en général faire la preuve de la fausseté d'une opinion, comme lorsqu'un accusé produit un alibi qui exclut sa culpabilité. Dans l'ordre de la pensée, la notion a plutôt mauvaise presse parce qu'on y voit volontiers une marque de dogmatisme, voire de fanatisme, comme si la volonté de distinguer le vrai du faux équivalait à la volonté de supprimer celui avec qui on n'est pas d'accord. Si pourtant l'on en croit un Bachelard, on se dira que la réfutation joue un rôle essentiel dans le progrès scientifique, lequel consiste beaucoup plus sûrement dans l'élimination réitérée d'un grand nombre d'erreurs que dans la

formulation de vérités positives, qui n'osent plus se présenter comme définitives : c'est qu'en science expérimentale une hypothèse peut être suffisamment réfutée par ses conséquences, si celles-ci sont contraires aux observations effectives, mais jamais suffisamment vérifiée par elles, parce qu'on peut toujours déduire le vrai du faux. Sous sa forme juridique ou expérimentale, la réfutation est dite externe parce qu'elle consiste à opposer à l'opinion fautive un fait qui l'infirmes. C'est encore le cas si l'on démontre la vérité contraire à une opinion donnée, par exemple l'incommensurabilité de la diagonale du carré. Mais la réfutation est interne si elle consiste non pas à opposer à l'erreur une vérité connue par ailleurs, mais à montrer qu'une opinion s'infirmes elle-même par ses propres conséquences, laissant ainsi la place à son opposée. C'était le cas dans les arguments d'Aristote et de Platon sur la philosophie et la vérité, mais c'est aussi le cas dans ce que les mathématiciens appellent *réduction à l'absurde*, comme par exemple dans la preuve aristotélicienne et pascalienne de l'infinie divisibilité de l'étendue<sup>54</sup>. L'intérêt philosophique d'une telle réfutation est qu'elle ne consiste pas essentiellement à *penser contre*, comme dans l'éristique politique ou judiciaire, mais à *penser avec...*, ou, si l'on veut, à *partir de...* : on n'estime en effet avoir obtenu la réfutation cherchée qu'à la condition de s'être d'abord installé dans la pensée à laquelle on s'oppose, et ne l'obtenir que par la vertu propre de cette pensée, ce qui est lui reconnaître d'abord un intérêt, voire une forme de nécessité, non pas au sens où il faudrait la tenir pour vraie, mais au sens où elle apparaît comme un moyen d'accès à une vérité qu'elle ignore.

Ce qui paraît choquant dans la notion précédente, c'est l'idée qu'une réfutation pourrait avoir valeur de preuve, alors qu'elle paraît n'avoir qu'une fonction négative d'élimination, quand on attend d'une preuve une vérification positive. Comment prétendre accéder à une telle vérité quand on se contente d'examiner une opinion pour montrer qu'elle se contredit elle-même ? Autant prétendre que la pensée pourrait se remplir elle-même de son propre vide ! C'est pourquoi la réfutation logique est jugée le plus souvent purement formelle, ou hypothétique : si je suppose que toutes les opinions se valent, j'ai déjà admis la vérité de l'opinion opposée à la mienne, mais en quoi cela prouve-t-elle qu'elle est vraie ? Or il n'est pas évident qu'on puisse se dispenser d'une telle démarche dans la recherche philosophique de la vérité. Ce serait le cas si l'on pouvait se contenter de démontrer comme le font les sciences, c'est-à-dire de déduire rigoureusement les conséquences de certains principes. Mais la question se pose alors inévitablement de savoir comment l'on connaît la vérité des principes, c'est-à-dire des propositions premières, qui servent de fondements aux preuves scientifiques : « il est impossible d'en dire quoi que ce soit à partir des principes de la science considérée, puisque les principes sont premiers par rapport à tout le reste »<sup>55</sup>. C'est une nécessité logique que toute démonstration repose sur de

---

<sup>54</sup> Voir : Aristote, *Physique*, VI, 1, 231a-b, repris par Pascal dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*.

<sup>55</sup> Aristote, *Topiques*, I, 2, 101a 37.

l'indémontrable, et toute explication sur de l'inexplicable, car prétendre tout démontrer, c'est n'en avoir jamais fini de démontrer et n'avoir donc en fait rien démontré, de même que prétendre tout expliquer, c'est renvoyer l'explication à l'infini et n'avoir en fait rien expliqué. Dès lors, si l'on considère les principes de l'explication ou de la démonstration, « c'est à partir d'idées admises sur chacun d'eux qu'il faut en traiter »<sup>56</sup> : s'assurer d'une vérité première, faute de pouvoir la démontrer, ne peut consister qu'à examiner l'opinion qui la nie pour vérifier que celle-ci est insoutenable. Or « cela relève en propre de la seule dialectique, ou du moins d'elle principalement »<sup>57</sup>. Aussi Aristote lui attribue-t-il une fonction philosophique fondamentale : elle consiste en effet à faire de l'examen de certaines contradictions un moyen de vérification, là où les preuves mathématiques ou empiriques sont inopérantes.

Nietzsche semble avoir été sensible au même problème qu'Aristote en arguant que la science la plus positiviste, et la plus hostile à toute conviction, restait fondée sur une conviction dont elle est incapable de rendre compte, la « *foi métaphysique* »<sup>58</sup> en la valeur de la science, c'est-à-dire d'abord en l'existence même d'une vérité qu'il y aurait à découvrir dans son opposition à l'opinion fautive. On peut voir dans l'argumentation nietzschéenne la réfutation dialectique d'une science positiviste qui aurait l'illusion de se croire autosuffisante : il y a encore trop de métaphysique – entendue au sens de ce qui est scientifiquement invérifiable – dans le scientisme des « ennemis de la métaphysique »<sup>59</sup>. Or la contradiction du positivisme pourrait signifier l'annulation du concept même de science, si elle montre que « la science elle-même repose sur une croyance »<sup>60</sup>. Platon déjà reprochait aux géomètres de se contenter de supposer leurs principes, et de parer du nom de sciences des conclusions en fait purement hypothétiques. Si la science repose sur une croyance, cela revient à dire qu'il n'y a pas de science, et que ce dernier titre est usurpé. La réfutation du scientisme apparaît alors comme un aspect très partiel d'une récusation beaucoup plus générale : Nietzsche partage en fait avec les positivistes le rejet de la métaphysique, qu'il identifie comme eux à un ensemble de croyances imaginaires, mais il fait apparaître que cette récusation n'est cohérente qu'à la condition de récuser l'idée même de science.

Le propos de Nietzsche conduit à se demander si le présupposé métascientifique qu'il décèle dans la science ne peut être autre chose qu'une croyance. Ce présupposé est double puisqu'il porte conjointement sur la valeur de la science, et l'existence de la vérité qu'elle présuppose. Ce deuxième aspect apparaît fondamental puisqu'il n'y aurait aucun sens à s'interroger sur la valeur de la science, c'est-à-dire à se demander si elle est bonne et à quoi, s'il n'y avait pas de vérité connaissable, y compris la vérité sur la bonté de la connaissance pour celui qui connaît. Or il serait assurément absurde de vouloir prouver que la vérité

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, 101b 1.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 101b 2.

<sup>58</sup> Nietzsche, *Le gai Savoir*, V, § 344.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

existe, puisqu'on ne prouve qu'à partir d'une vérité déjà possédée : on commettrait alors inévitablement une pétition de principe. Mais il ne s'ensuit pas de là que ce qui ne peut être ainsi *su* ne peut être que *cru*. Car ce qui caractérise essentiellement la croyance, c'est l'incertitude qui résulte du fait qu'elle ne s'impose pas comme une vérité dont on comprendrait la nécessité, autrement dit sa contingence, voire son arbitraire, qui fait qu'on pourrait tout aussi bien croire le contraire. Cette notion s'applique-t-elle à l'existence de la vérité ? Poser cette question revient à envisager qu'on puisse énoncer qu'il n'y a pas de vérité, soit à nier l'existence de celle-ci. Or « celui qui nie que la vérité existe accorde que la vérité existe : si en effet il n'y a pas de vérité, il est vrai qu'il n'y a pas de vérité. Mais s'il y a quelque chose de vrai, nécessairement la vérité existe »<sup>61</sup>. L'argument a pour seule présupposition la définition même de la vérité comme conformité du jugement à ce dont il parle. Ainsi, *qu'il y a du vrai* est une proposition vérifiée même quand on la nie : c'est donc bien une proposition qu'il est impossible de nier, autrement dit une vérité nécessaire, et non pas du tout une croyance. L'argument de Thomas d'Aquin atteste qu'on est toujours déjà dans la vérité, n'en eût-on pas conscience, dès lors que l'on pense sur le mode du jugement. Non pas en ce sens qu'on ne se tromperait jamais, mais au sens où le jugement exprimé par la proposition est toujours conforme ou non conforme à la réalité dont il juge. L'argument est logiquement imparable, même s'il ne fait connaître aucune vérité particulière en dehors de la nécessité qu'une proposition soit vraie ou fausse. Nietzsche a d'ailleurs compris que pour échapper à pareil argument, il faudrait abandonner toute logique, et substituer le désir de l'illusion au désir de la vérité. Aussi ne se range-t-il pas parmi les sceptiques – sa position est plus apparentée à celle de Gorgias – : car rien n'est plus logique que le scepticisme<sup>62</sup>, et en définitive, c'est lui qui fournit à la raison le moyen de s'assurer négativement de ses bases.

On peut toutefois se demander si l'on n'a pas en fait rendu les armes au scientisme. Si en effet l'on donne raison à Thomas d'Aquin contre Nietzsche, on se dira que l'histoire de la philosophie montre tout sauf son progrès continu dans la connaissance, puisque cela revient à dire que Nietzsche est tombé dans une erreur que Thomas évitait. De plus, si l'on admet cela, on aura tout l'air de vouloir opérer un retour à une forme de pensée qui a souvent été jugée depuis longtemps dépassée : on se montre réactionnaire, ce qui depuis un ou deux siècles a très mauvaise presse, mais n'a pas empêché Luc Ferry et Alain Renaut de prêcher un « retour à Kant »<sup>63</sup>, sinon à Thomas d'Aquin, pour sortir du nihilisme.

<sup>61</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.1, 3.

<sup>62</sup> « Comment le scepticisme est-il possible ? Il apparaît comme le point de vue proprement *ascétique* de la pensée. Car il ne croit pas à la foi et détruit de ce fait tout ce que la foi bénit. Mais même le scepticisme contient en soi une foi : la foi en la logique. Le cas extrême est donc un abandon de la logique, (...) doute de la raison et désaveu de celle-ci » (Nietzsche, *Le Livre du Philosophe*, Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral, 177)

<sup>63</sup> Voir : *La Pensée* 68, p.285.

Si d'autre part on envisage la position inverse, on n'en est pas plus avancé : voir dans le nihilisme nietzschéen une sorte d'horizon de la pensée dont il ne serait plus possible de sortir, ce n'est pas reconnaître une avancée de la pensée philosophique, puisque ce nihilisme fait retour à des positions sophistiques antérieures à celles des sceptiques eux-mêmes. C'est bien pourquoi Heidegger, inspiré par les positions irrationalistes de Nietzsche, a cultivé un intérêt consciemment et explicitement réactionnaire pour les présocratiques. Mais à considérer l'histoire, on en vient à se dire qu'il est plus réactionnaire de penser aujourd'hui dans les termes d'un nihilisme déjà formulé par Gorgias, que de vouloir faire retour à une doctrine élaborée au XIII<sup>ème</sup> ou au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Et dans tous les cas, la philosophie semble accrédi-ter le reproche qui lui est fait le plus couramment dans l'opinion, ou chez les scientifiques : celui d'être une pensée incorrigiblement piétinante, quand la science se présente comme une pensée essentiellement progressive. À quoi l'on peut répondre que s'il paraît logique, quand on prétend chercher le vrai, de vouloir progresser dans la connaissance, il ne s'ensuit pas de là qu'un tel progrès doive se manifester à tout moment de l'histoire, ni non plus qu'il soit linéaire au point que ce qui est pensé après soit forcément plus vrai que ce qui était pensé avant. Le progrès scientifique, qu'on oppose à la philosophie, n'est pas non plus exempt de retours. Par exemple, les idées fondamentales de l'atomisme antique, critiqué par Platon et Aristote, ont resurgi avec la mécanique classique : Galilée a peut-être été inquiet et condamné moins pour avoir professé le mouvement de la Terre que pour avoir admis l'existence d'atomes substantiels. Mais la physique contemporaine a sans doute définitivement éliminé l'idée antique d'atome, en ne voyant dans les composants élémentaires que des différenciations d'une même énergie transformable.

En fait, le caractère apparemment piétinant de la philosophie dans son histoire n'est inquiétant qu'au regard d'une conception qui interdirait d'y voir des régressions. Seul Hegel a prétendu résoudre le problème posé par les contradictions entre les philosophes en construisant un système dans lequel la vraie philosophie s'identifierait à la totalité de l'histoire de la philosophie, toutes les philosophies étant vraies non pas en dépit de leurs contradictions, mais grâce à elles : la réfutation mutuelle des philosophies y apparaît comme la modalité essentielle du progrès philosophique, cette réfutation étant rendue possible par le fait que chaque doctrine comporte des contradictions internes, et le progrès consistant en ce qu'une doctrine pense sous la forme d'un nouveau système les contradictions des doctrines antérieures – telle la philosophie critique avec le rationalisme et l'empirisme qui la précèdent. Chaque philosophie est ainsi conservée là même où elle est réfutée, et en ce sens toutes les philosophies sont vraies comme ingrédients de la vérité d'ensemble de la philosophie. Nonobstant la puissance et la complexité du système hégélien, il comporte le paradoxe d'avoir prétendu construire un système total de la philosophie, dont la vérité essentielle est le perpétuel dépassement de la philosophie par elle-même. Il en résulte que le système hégélien, pensée de la philosophie comme dépassement de soi résultant

de ses contradictions internes, est la première philosophie qui se donne elle-même comme nécessairement dépassée, ou qui ne trouve sa vérité qu'à la condition de l'être. Dès lors qu'il est admis que deux doctrines contradictoires ne sont pas mutuellement exclusives quant à la vérité, il s'ensuit logiquement qu'aucune doctrine ne puisse être exclue du système d'ensemble de la vérité, pourvu précisément qu'on réussisse à la mettre en système. Mais le hégélianisme ne peut guère prétendre avoir réalisé ce dernier sans se présenter comme ce que, d'après Hegel, aucune philosophie ne saurait être : la vérité totale et définitive de la philosophie en tant que telle. La systématisation totale du savoir absolu dans le système hégélien ne peut dès lors qu'abolir sa propre signification. La question est en fait de savoir comment le hégélianisme peut intégrer à lui-même, ou, si l'on préfère, s'abstenir d'exclure la conception philosophique de la vérité qui est contradictoire à la sienne, c'est-à-dire celle selon laquelle il y a, en philosophie comme ailleurs, du vrai et du faux qui sont contradictoires entre eux, et qui ne sauraient d'aucun point de vue être considérés comme également vrais. S'il est vrai que le hégélianisme est la philosophie qui proclame la nécessité de son propre dépassement, il faut sans doute en conclure que ladite conception – non-hégélienne – de la vérité philosophique est celle-là même en laquelle le hégélianisme doit se dépasser pour rester fidèle à sa propre conception du progrès dialectique de la philosophie.

Il semble qu'avec Hegel on soit ramené à ce qu'exposait Aristote quand il s'efforçait de vérifier dialectiquement le principe de non-contradiction, dont la vérité est assurément ici le fond du débat. Si l'on se demande ce qui oblige à admettre le plus indémontrable des axiomes, la seule méthode applicable, comme pour n'importe quel principe, est d'examiner sa négation, c'est-à-dire la proposition qui admet l'égale vérité des contradictoires. Aristote n'a pas de peine à montrer que, le principe étant lui-même une proposition, sa vérité est impliquée dans la vérité supposée de sa négation<sup>64</sup>. Il est donc, par excellence, vrai tout aussi bien du point de vue de celui qui le nie que du point de vue de celui qui l'affirme. Et seul ce dernier peut s'en tenir à lui-même, puisque la négation est contrainte par sa logique propre à se dépasser dans l'affirmation : l'affirmation du principe peut sans incohérence exclure sa négation comme fausse, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Si donc dépassement il y a, il va de la pensée qui admet la vérité des contradictoires vers celle qui la récuse. À quoi l'on pourrait objecter qu'une pensée inclusive est plus riche et plus avantageuse qu'une pensée exclusive. Mais ici l'inclusion revient en fait à admettre que « tout est vrai », et donc aussi bien que « tout est faux », ce qui semble ôter par avance tout intérêt à un quelconque effort de penser. La question est alors de savoir si le hégélianisme peut éviter pareille insignifiance, mais on ne voit pas comment c'est possible à moins d'abandonner sa conception de la dialectique comme expression du progrès nécessaire de la philosophie. On revient alors à une conception de la dialectique qui trouve dans la réfutation le moyen de s'assurer de certaines vérités premières

---

<sup>64</sup> Voir : Aristote, *Métaphysique*, K, 5, 1062a 36 ss.

en éliminant les thèses qui s'y opposent. Concrètement cela revient à ne pas supposer qu'une thèse soit vraie du seul fait qu'elle a été soutenue par quelqu'un qui est réputé grand philosophe, ou même par plusieurs : ici, ni le temps ni le nombre ne font rien à l'affaire, le but n'étant pas de savoir qu'untel a cru vraie telle chose, mais de trouver les moyens de la vérifier soi-même : « l'étude de la philosophie n'a pas pour objet de savoir de que des hommes ont pensé, mais ce que les choses sont en vérité »<sup>65</sup>. Les doctrines philosophiques deviennent alors l'objet d'une universelle *dubitatio*, leur intérêt étant que, dans leur contradiction même, elles permettent de poser des problèmes fondamentaux – des questions de principes – et de les examiner en profondeur au lieu d'en rester à la seule présentation formelle des contradictions, de sorte que leurs difficultés mêmes, saisies de l'intérieur, deviennent un moyen d'accès à une vérité qu'elles n'exprimaient pas adéquatement.

\*

Les Cyniques ont fait de la *désinvolture* un trait caractéristique de leur école. Mais indépendamment des formes tapageuses qu'ils lui ont données, on peut dire qu'il y a une désinvolture essentielle à la philosophie en tant que telle, et à l'égard de ses propres œuvres. Elle revient en fait à admettre qu'en philosophie comme ailleurs, il y a des opinions fausses parce que tout ne saurait être vrai à la fois, et que ce qui se voudrait philosophiquement neutre – historique, éclectique – se condamne à être philosophiquement insignifiant. Le dogmatisme n'est pas à craindre dès lors que la dialectique lui donne les moyens de ne pas se poser fanatiquement à l'encontre de ce qu'il rejette, mais de s'expliquer en commençant par le comprendre. La philosophie n'a pas à rougir de ses contradictions, mais plutôt à y reconnaître l'indice de la difficulté qu'il y a à affronter des questions essentielles souvent occultées, ce qui est une forme d'humilité de la pensée. Et aussi à reconnaître que, justement parce qu'elle traite des principes, l'échec d'une doctrine à éviter la contradiction est cela même qui permet à la philosophie d'acquérir le type de connaissances qui lui est propre. C'est en ce sens que « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher »<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Thomas d'Aquin, *Commentaire au Traité du Ciel et du Monde*, leçon 22, n° 228.

<sup>66</sup> Pascal, *Pensées*, B 4, L 513.