

Georg Lukács

*Sur l'ontologie de  
l'être social.*

*Première partie*

*Introduction*

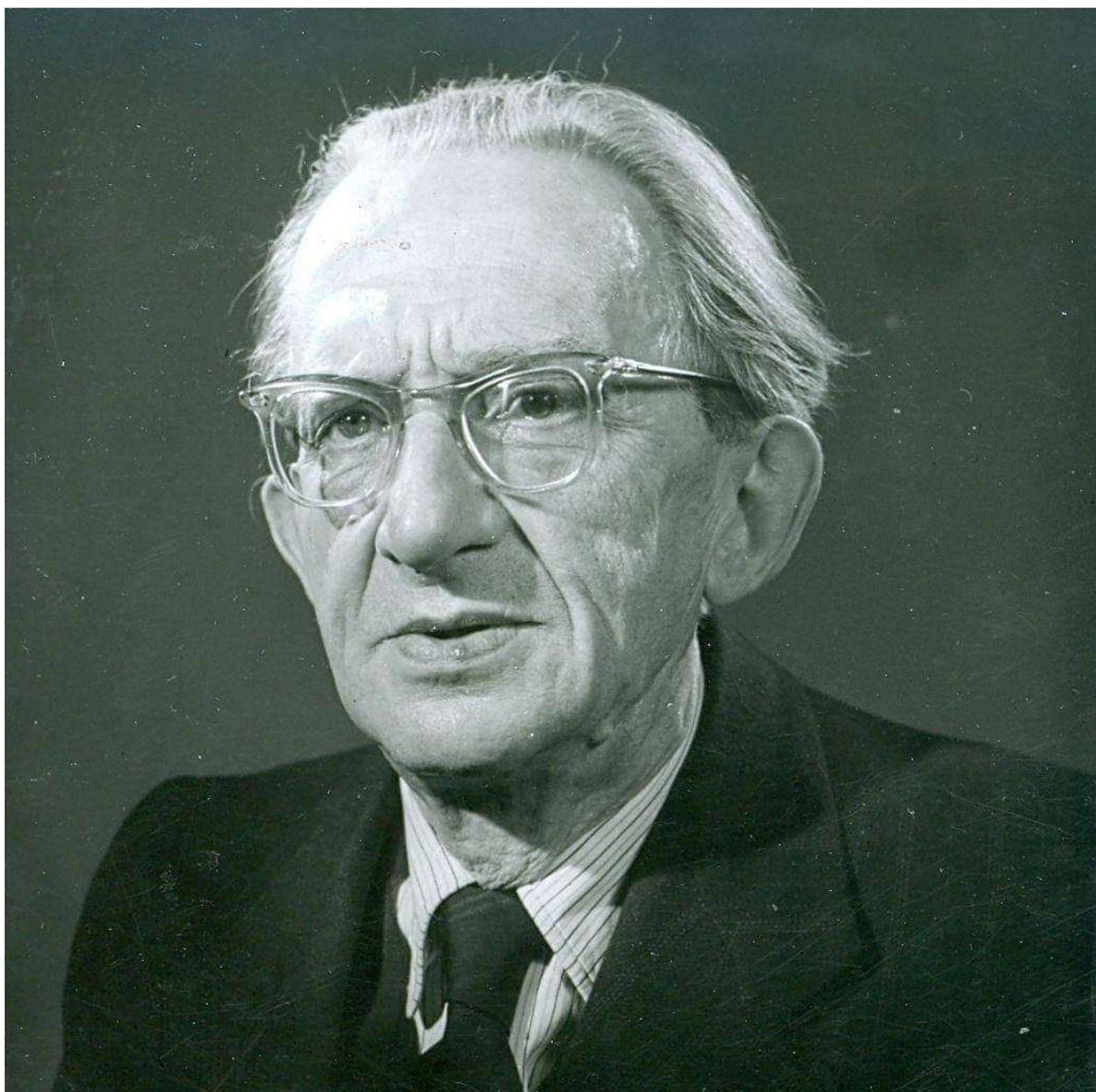
*Chapitre I : Néopositivisme et existentialisme.*

*Chapitre II : Nicolai Hartmann.*

Traduction de Jean-Pierre Morbois

Version mise en ligne le 6 octobre 2021.





Georg Lukács

Ce texte regroupe l'introduction, le 1<sup>er</sup> et le 2<sup>ème</sup> chapitre de la 1<sup>ère</sup> partie de l'ouvrage de Georg Lukács : *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*. Il occupe les pages 325 à 467 du 13<sup>ème</sup> volume des *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwied & Berlin, 1963.

Il était jusqu'à présent inédit en français.

### Note du traducteur :

Les citations sont, autant que possible, données et référencées selon les éditions françaises existantes. À défaut d'édition française, les traductions des textes allemands sont du traducteur. De même, lorsque le texte original des citations est en anglais ou en italien, c'est à celui-ci que l'on s'est référé pour en donner une traduction en français.

Le traducteur s'est permis d'ajouter de nombreuses notes de bas de page, pour expliciter certains termes, ou signaler des problèmes de traduction. Chaque nouveau nom propre rencontré fait l'objet d'une note situant le personnage, ne serait-ce que par ses dates de naissance et de décès. Ces notes pourront paraître superflues à nombre de nos lecteurs, notamment lorsqu'elles concernent des personnes bien connues, mais elles peuvent constituer pour d'autres un rappel utile.

Les expressions en français dans le texte sont *en italique* et suivies d'une \*.

## Première partie : La situation actuelle du problème.

### Introduction.

Personne ne s'est préoccupé aussi globalement que Marx de l'ontologie de l'être social. L'exactitude de cette affirmation d'apparence apodictique<sup>1</sup> ne pourra être démontrée que par les analyses approfondies de notre ouvrage sur la méthode des classiques du marxisme, sur leur position concrète quant aux catégories principales de l'être social. Nous devons pour nous orienter nous limiter ici à un catalogue résumé des questions décisives et de leur état actuel.

Quand les philosophes les plus importants du passé et du présent en viennent à parler de problèmes qui font matériellement partie de l'ontologie de l'être social, on se trouve la plupart du temps devant l'alternative suivante : ou bien l'être social ne se différencie absolument pas de l'être en général, ou bien il s'agit de quelque chose de radicalement différent, qui n'a plus du tout un caractère d'être, comme par exemple au 19<sup>ème</sup> siècle, la valeur, la validité etc., comme le rude contraste entre le monde de l'être matériel comme royaume de la nécessité, et le royaume purement spirituel de la liberté. On ne peut cependant jamais, avec une opposition d'une telle exclusivité radicale, aller de manière conséquente au bout de cette alternative. Partout, il faut rechercher et trouver des solutions de compromis. Ne serait-ce parce que l'opposition entre le royaume de la liberté et celui de la nécessité ne peut – de toute évidence – pas coïncider avec la différence entre l'être en général et l'être social. L'être social comporte de nombreuses parties constitutives qui, de manière évidente pour chacune, paraissent tout autant soumises aux

---

<sup>1</sup> Du grec *αποδεικτικός* (qui prouve, démontre). Un jugement apodictique présente un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Une proposition apodictique est nécessairement vraie, où que vous soyez. NdT.

nécessités, aux lois, que la nature elle-même. Il est loisible aux penseurs de juger négativement de telles lois du monde social, en partant du point de vue d'une morale ou d'une métaphysique, comme cela s'est produit avec les théories historiques et politiques de Machiavel ou avec l'économie de Ricardo.<sup>2</sup> Mais cela n'écarte pas du cercle des préoccupations de la philosophie le fait que la vie sociale a, tout au moins partiellement, un caractère d'être dont la connaissabilité présente maintes analogies avec l'approche de la nature par la pensée. Les dichotomies radicales du monde selon le modèle de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*<sup>3</sup> s'avèrent toujours plus impraticables du fait qu'elles ne peuvent finalement qu'opposer l'une à l'autre une pure connaissance de la nature et une pure morale.

C'est ainsi qu'apparaissent toujours et encore des compromis méthodologiques qui laissent de côté le problème ontologique fondamental de la particularité intrinsèque de l'être social et abordent les difficultés conceptuelles des domaines particuliers d'un point de vue purement gnoséologique ou purement méthodologique, épistémologique. C'est ainsi que Rickert identifie science de la nature et approche généralisante, et c'est par là qu'il peut, dans le cadre du dualisme de sa méthode, assurer une place à la sociologie.<sup>4</sup> Pour un néo-kantien comme Rickert, un tel compromis n'est rien d'autre que logique. Comme sa théorie de la connaissance écarte complètement de la philosophie scientifique l'être – inconnaissable – de la chose en soi, toute mise en ordre

---

<sup>2</sup> Niccolò di Bernardo dei **Machiavelli** (1469-1526), humaniste florentin. David **Ricardo** (1772-1823), économiste et philosophe britannique. NdT.

<sup>3</sup> Œuvres d'Emmanuel Kant (1724-1804). NdT.

<sup>4</sup> Heinrich **Rickert** (1863-1936), philosophe allemand. Il fut la figure dominante de l'école néo-kantienne, dite de Bade. NDT. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Les limites de la conceptualisation en sciences naturelles]. Tübingen, Mohr, 1929, p. 257.

méthodologique, toute manipulation des objets, pour autant qu'elle ne comporte pas de contradiction logique formelle, peuvent être menées à bien lors de l'observation des phénomènes sur l'être desquels on ne se prononce pas au sens ontologique. Le néokantisme du tournant du siècle rejoint là, très étroitement, le positivisme d'autrefois, de Mach et d'Avenarius.<sup>5</sup> Les différences méthodologiques subtiles dont on a beaucoup débattu autrefois sont sans intérêt pour nos problématiques, car elles apparaissent sans consistance par rapport à la convergence centrale, à savoir qu'il n'existe pas du tout de question ontologique en philosophie des sciences. C'est pourquoi il est totalement indifférent, pour une ontologie de l'être social, que l'on traite les sciences sociales comme des sciences naturelles, ce que l'on fait généralement en occident, ou que l'on invente pour elles, comme en Allemagne, la rubrique méthodologique des sciences de l'esprit.

Ce n'est que chez Marx que le problème lui-même est posé correctement. Avant tout, il voit clairement qu'il y a toute une série de déterminations catégorielles sans lesquelles le caractère ontologique d'aucun être ne peut être appréhendé concrètement. C'est pourquoi l'ontologie de l'être social présuppose une ontologie générale. Mais celle-ci ne doit pas être distordue en une théorie de la connaissance. Il ne s'agit pas d'une analogie ontologique avec le rapport entre la théorie générale de la connaissance et les méthodes spécifiques des sciences particulières. Il ne s'agit plutôt, dans ce que l'on entend par une ontologie générale, de rien d'autre que des fondements essentiels généraux de tout être. Comme il y a

---

<sup>5</sup> Richard **Avenarius**, (1843-1896), philosophe allemand, fondateur de l'empiriocriticisme, théorie épistémologique à laquelle se ralliera Ernst **Mach** (1838-1916). Lénine la critique dans *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908) *Œuvres*, t. 14, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1962. NdT.

dans la réalité des formes de l'être plus complexes, plus composites, (la vie, la société), les catégories générales doivent alors être conservées en elles comme des facteurs dépassés ; le dépassement a aussi chez Hegel, et c'est juste, la signification d'une préservation. L'ontologie générale, ou dit plus concrètement, l'ontologie de la nature inorganique comme fondement de tout existant, est donc générale parce que rien ne peut exister qui ne soit, d'une manière ou d'une autre, fondé dans son être sur la nature inorganique. Avec la vie surgissent de nouvelles catégories, mais elles ne peuvent développer une efficacité propre que sur la base des catégories générales et en interaction avec elles. Et c'est de la même manière que se comportent les catégories encore une fois nouvelles de l'être social par rapport à celles de la nature organique et inorganique. La question posée par Marx sur l'essence et les caractéristiques de l'être social ne peut raisonnablement l'être que sur des fondements stratifiés de la sorte. La question de la particularité de l'être social implique que l'on constate l'unité générale de tout être, et qu'en même temps apparaissent au grand jour ses propres déterminités spécifiques.

Mais ceci n'est encore que la première condition préalable indispensable pour envisager correctement notre problème. Le pas suivant accompli par Marx a consisté à mettre, au cœur de son approche de cette question décisive, le reflet dialectique de la réalité objective. Si l'on néglige cela, il se produit obligatoirement une confusion entre la réalité objective et son reflet immédiat, toujours subjectif, d'un point de vue ontologique. (Que celui-ci, pour autant qu'il soit approximativement fidèle, puisse avoir une objectivité du point de vue de la connaissance, ne trouble pas cette question ontologique, pas plus que le fait dont nous parlerons en détail dans la deuxième partie, que ce reflet puisse, dans des

circonstances concrètes définies dont les modalités, les limites, etc. dépendent de l'être social considéré, contribuer activement à l'émergence de nouveaux contenus ontologiques). Nous entrerons en détail dans un chapitre ultérieur de la première partie sur les confusions que la méconnaissance de cette structure devait entraîner chez un penseur aussi digne d'être pris au sérieux que Nicolai Hartmann<sup>6</sup>, et de ce fait aussi instructif d'un point de vue ontologique.

La deuxième condition préalable essentielle pour connaître la spécificité ontologique de l'être social est la compréhension du rôle de la pratique d'un point de vue objectif et subjectif. C'est précisément sur cette question que Marx a rompu de la façon la plus décisive avec ses prédécesseurs philosophiques. La dernière thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* », <sup>7</sup> exprime cela de manière programmatique. Toute l'œuvre de Marx n'est cependant qu'une déclinaison concrète et un étayage universel de l'état de fait ontologique que nous venons d'indiquer. Objectivement, l'être social est en effet la seule sphère de la réalité où échoit à la pratique le rôle d'une condition *sine qua non* du maintien et de la poursuite des objectivités, dans leur reproduction et leur développement. Et en raison de cette fonction unique en son genre dans la structure et la dynamique de l'être social, la pratique est également au plan subjectif, gnoséologique le critère décisif de toute connaissance exacte. (Nous traiterons plus tard le fait que, dans la philosophie moderne, cette conception universelle de la pratique se trouve réduite en pragmatisme et en behaviorisme, rendue purement

---

<sup>6</sup> Nicolai **Hartmann** (1882-1950), philosophe et professeur de philosophie allemand, originaire de Riga. NdT.

<sup>7</sup> Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, dans *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, Paris, 1971, p. 34.

immédiate, et par là même déformée). Nous en arrivons ainsi à établir, brièvement, l'opposition entre l'ontologie de Marx et toutes les ontologies antérieures qui, d'une manière ou d'une autre, avaient élevé la contemplation pure au rang de vecteur de la connaissance de la vérité, et en même temps de critère ultime du comportement juste de l'être humain dans la réalité sociale. Cette opposition relative au point de départ théorique repose sur une connaissance nouvelle de la réalité sociale, sur le rejet de l'antinomie métaphysique entre liberté et nécessité dans l'activité humaine. À la domination théorique unitaire de la nécessité correspond, au plan ontologique, une homogénéisation radicale de l'ensemble de l'être. Une telle homogénéisation apparaît principalement sur la base d'un matérialisme mécaniste, mais pas nécessairement sur cette seule base. (Il suffit de se remémorer la doctrine de la prédestination). Avec la mise en avant, tout aussi unilatérale, du principe de liberté, apparaît obligatoirement d'un côté un dualisme tout à fait insurmontable d'un point de vue ontologique, qui détruit de façon métaphysique l'unité de l'être social, et qui, l'ayant fondée moralement, la sépare de toute autre de façon mécaniste, par exemple dans le monde phénoménal et nouménal chez Kant, et en même temps dans la pratique sociale. Sur cette question, Marx marque ainsi l'apogée atteint jusque-là de toutes ces tendances qui ne peuvent se satisfaire d'aucune des unilatéralités métaphysiques mentionnées – il suffit de penser à Aristote ou à Hegel – et s'orientent vers une conception dialectique unitaire de l'être social.

De telles orientations et d'autres similaires, malgré tous leurs acquis, grands et persistants étaient finalement condamnées à l'échec. D'un côté, elles n'ont en effet, pas ou insuffisamment, dans la globalité et dans la méthode d'appréhension du monde, délimité l'approche logique et

gnoséologique de l'approche ontologique, elles n'ont pas ou insuffisamment clairement discerné ou admis la priorité de cette dernière sur celle-là. D'un autre côté, elles ont fondé leurs conceptions ontologiques sur des images du monde conditionnées par leur époque, mais scientifiquement fausses ou religieuses. Ces deux raisons de l'échec de penseurs géniaux, nous devons les analyser en détail dans les développements ultérieurs. Nous nous contenterons ici de quelques remarques liminaires sur cet ensemble de problèmes qui présente à la fois un caractère sociohistorique et systématique, et qui de ce fait, comme nous allons le démontrer tout de suite, empiète aussi sur les problèmes de l'ontologie contemporaine qu'il détermine dans son essence.

Il n'existe jusqu'à présent aucune histoire de l'ontologie. Cette absence n'est cependant pas une lacune fortuite de l'histoire de la philosophie, mais elle est étroitement liée à l'obscurité et à la confusion de l'ontologie pré-marxiste. Les fondements sociaux de la pensée d'une période donnée, y compris les problèmes des formes d'objectivité préférentielles, des méthodes dominantes, etc. n'ont été qu'exceptionnellement examinées d'un point de vue critique, principalement dans les périodes de grandes crises dans lesquelles apparaît – comme tâche principale – la réfutation complète de l'adversaire, essentiellement de la puissance de la pensée périmée, rebelle à la nouvelle réalité, mais pas la découverte du fondement social de son existence telle qu'elle est. (Descartes et Bacon <sup>8</sup> dans leur rapport à la scolastique). L'extension de la philosophie et des recherches scientifiques a favorisé la mise au jour d'une quantité énorme et insoupçonnée de savoirs, la plupart du temps sans même effleurer les questions latentes que nous évoquons ici. Nous savons par exemple de l'hypothèse héliocentrique

---

<sup>8</sup> Francis **Bacon** (1561-1626), René **Descartes** (1596-1650). NdT.

d'Aristarchos <sup>9</sup> qu'elle n'a pas eu la moindre influence sur la science et la philosophie, les bases sociales de cette situation restant en effet en dehors de tout questionnement. Il est impossible ici de tenter de rattraper, en quelques mots, ce qui a été négligé jusqu'à présent, et nous nous astreindrons plutôt à indiquer brièvement, de manière tout à fait générale, quelques questions de principe concernant cette sphère de problèmes, en nous cantonnant à ce qui relève purement des principes.

En premier lieu, la vie quotidienne, la science et la religion, (y compris la théologie) d'une époque, forment un ensemble cohérent complexe, souvent contradictoire, dont l'unité reste inconsciente à maints égards. L'étude de la pensée du quotidien fait partie jusqu'à présent de domaines de recherche les moins explorés. Il existe de très nombreux travaux sur l'histoire des sciences, de la philosophie, de la religion et de la théologie, mais il est très rare qu'ils abordent leurs relations réciproques. Il est alors clair que l'ontologie s'élève du sol de la vie quotidienne et qu'elle ne peut jamais devenir efficiente si elle n'est pas à même d'atterrir, même sous une forme par trop simplifiée, vulgarisée même, distordue. Nous essaierons de montrer dans le chapitre du travail comment la science progresse à partir de la pensée et des pratiques de la vie quotidienne, et en premier lieu de celles du travail, et qu'elle y retourne toujours et encore, en la fécondant. Situer dans la vie quotidienne l'origine de nos représentations ontologiques ne signifie pas que nous puissions et devons l'accepter sans critique. Bien au contraire. Ces représentations sont pleines, non seulement de préjugés naïfs, mais aussi très souvent d'intuitions explicitement fausses, qui intègrent des points de

---

<sup>9</sup> Près de 275 avant Jésus-Christ, **Aristarchos** de Samos (- 310 AC – 250 AC) émettait l'hypothèse que le soleil était le centre de notre système planétaire. NdT.

vue parfois scientifiques, mais le plus souvent religieux, etc. etc. La critique nécessaire ici n'implique cependant aucun droit à négliger le fondement de la vie quotidienne. L'entendement prosaïque du quotidien, terre à terre, nourri de la pratique quotidienne, peut parfois constituer un sain contrepoids face à des approches conceptuelles éloignées de la réalité, issues de sphères « supérieures ». Mais du point de vue d'une ontologie de l'être social, le plus important est sans doute cette interaction qui se produit constamment entre les théories ontologiques et la pratique quotidienne. La commande sociale qui, à partir de là, monte dans les sphères « supérieures », la plupart du temps de manière inexprimée, rarement susceptible d'être formulée, mais pourtant souvent très directive par son *oui* ou par son *non*, modifie très souvent les conceptions sur l'ontologie proclamées par la philosophie ou la religion et pas seulement celles qui portent sur l'être social, mais aussi celles sur l'image générale du monde. Nicolai Hartmann qui, sans doute le premier, a découvert le chemin du quotidien à l'ontologie en passant par la science et, en premier lieu, a admis que les problématiques gnoséologiques ont une tout autre dimension, dérivée, qu'elles se mettent en travers de ces conceptions, néglige la dialectique extrêmement complexe qui surgit ici, et conçoit le chemin vers l'ontologie de manière acritique, comme général et linéaire.<sup>10</sup> Nous reviendrons encore à plusieurs reprises sur cette question.

Le problème qui surgit ici sous une forme originelle naïve, souvent totalement inconsciente, est celui de la manière dont les besoins vitaux de la pratique humaine, pris au sens le plus large, se trouvent en interaction avec les intuitions théoriques des hommes, et d'abord avec les intuitions ontologiques.

---

<sup>10</sup> Nicolai Hartmann : *Zur Grundlegung der Ontologie*, [Les fondements de l'ontologie], Meisenheim/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1948, pp. 49 ss.

Naturellement, cette pratique sera – objectivement, en dernière instance – déterminée par l'être, par l'être social et, par son intermédiaire, par la nature. Mais cette pratique postule en elle-même, nécessairement, une image du monde avec laquelle elle puisse se trouver en harmonie, et à partir de laquelle la globalité des activités de la vie produit un ensemble cohérent et sensé. Il est clair que la science et la philosophie qui lui est liée a, en premier lieu, vocation à donner une réponse objectivement exacte : comme éléments, – c'est à dire comme éléments actifs, et inefficaces sans activité, – de la réalité sociale globale, il leur est impossible d'ignorer les exigences qui s'élèvent de la vie quotidienne. Même une réponse négative, une réponse de refus représente, du point de vue du problème qui nous occupe ici, une réaction de la sorte à l'exigence sociale. Dès la structure de classes antagoniste qui dissout le communisme primitif, celle-ci rend inévitable une telle alternative du *oui* ou du *non*, du fait que les classes qui s'opposent les unes aux autres dans la lutte donnent obligatoirement des orientations opposées à la commande sociale et à sa consolidation par une image du monde.

Tout ceci devait être dit en préliminaire, afin de pouvoir bien comprendre la base sociale de l'influence énorme des religions sur les hypothèses ontologiques qui sous-tendent les images du monde de chaque époque. Les philosophies les plus nouvelles et les histoires de la philosophie comportent d'habitude une rubrique spéciale pour la philosophie de la religion, à côté de la théorie de la connaissance, de la logique, et il existe des monographies sur certaines relations historiques entre la religion et la philosophie. Mais ceci ne permet encore pas du tout d'aborder notre sujet, même si l'on admet que, dans les interactions réelles qu'occasionne l'évolution sociale, la philosophie met souvent à disposition de la religion son appareil conceptuel théorique, et dans

d'autres cas se préoccupe de donner une expression théorique appropriée à un contenu postulé par la commande sociale. Mais ce ne sont pourtant que des éléments secondaires, accessoires parmi tout ce qui, au cours de l'histoire, influence l'image que les hommes ont du monde. Il s'agit bien davantage de problèmes de la vie quotidienne qui surgissent à chaque fois dans une situation historique donnée, dans des rapports de classe donnés, et dans des attitudes de l'humanité face à la réalité sociale immédiate donnée, y compris la nature par la médiation de cette dernière, problèmes auxquels les hommes ne sont pas à même, à partir de leur propre force, et surtout dans le cadre de leur vie telle qu'elle est vécue ici-bas, de faire face de manière satisfaisante. C'est des besoins religieux apparus de la sorte que découle le pouvoir des religions vivantes de jeter les bases d'une ontologie qui construise un cadre approprié pour que de tels vœux soient exaucés : une image du monde dans laquelle ces vœux insatisfaits dans la vie quotidienne, qui transcendent l'existence quotidienne des hommes, conservent la perspective d'être exaucés dans un au-delà que conforte une prétention ontologique. L'ontologie religieuse suit donc une voie opposée à celle de l'ontologie scientifique et philosophique : cette dernière recherche la réalité objective, afin de définir le champ d'action réel de la pratique réelle (du travail jusqu'à l'éthique) ; la première part des besoins d'une attitude par rapport à la vie, des tentatives des individus de donner un sens à leur propre vie à partir du quotidien, et elle construit une image du monde qui, si elle était réelle, serait une garantie de voir exaucés ces vœux qui s'expriment haut et fort dans les besoins religieux.

La philosophie et la religion suivent donc, dans la structuration de l'ontologie, des voies – dans leurs principes – complètement opposées. Néanmoins, elles en appellent aux

besoins théoriques et pratiques des mêmes hommes, à leur raison, à leur entendement, à leur vie émotionnelle. Il doit donc naître entre eux, selon la structure et la dynamique sociale dans le *hic et nunc* historique, un rapport d'union ou de concurrence (pouvant aller jusqu'à l'hostilité déclarée). La forme que prennent ces interactions dépend en premier lieu des problèmes sociohistoriques de l'époque. Il est alors évident que le niveau de connaissance scientifique déterminé – en dernière instance – par le développement du travail et l'approche de la réalité par la philosophie jouent un rôle moteur relativement autonome, dans le cadre d'un champ d'action donné. Mais il ne faut cependant pas oublier que, par exemple dans des cultures comme la culture indienne, un niveau de développement relativement élevé des mathématiques était possible, sans que cela puisse avoir la moindre influence sur les limites de la conception du monde que seule la théologie fixait.<sup>11</sup>

L'antiquité grecque, dans laquelle il n'y avait ni pouvoir clérical, ni théologie dogmatique contraignante, a pu de ce fait devenir le pays classique de l'émergence de l'ontologie. La nouvelle philosophie, apparue rapidement, des présocratiques en a découvert l'une après l'autre, l'une près de l'autre, les catégories les plus importantes. Qu'il n'ait pu s'agir là que de premières approximations d'états de fait justes, parfois exprimées de manière à demi mythique, ne retire rien au génie de cette première avancée. C'est pourquoi elle a pu s'orienter aussi massivement, directement, sur les objets les plus essentiels, dans la mesure où toute confrontation avec la théologie était exclue. (Même les accusations

---

<sup>11</sup> Walter Ruben : *Einführung in die Indienkunde*, [Introduction à la connaissance de l'Inde] Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954, pp. 263 & 276.

d'« *Asebeia* », <sup>12</sup> toujours renouvelées, et la plupart du temps déterminées par la politique, n'ont pu arrêter ce processus.) Seuls les mythes, qui se modifient constamment, dont les interprétations évoluent constamment, apparaissent comme opposés à l'ontologie fondée sur la pure philosophie. Du fait que, dans cette mutation des mythes, la poésie a joué un rôle moteur il résulte, mais ce cas ne s'est jamais reproduit, que les poètes ont été combattus sans cesse dans ces philosophies comme les ennemis principaux d'une image du monde conforme à la raison.

Jusqu'à Socrate, cet objectivisme grandiose, ce monisme cosmique, est resté dominant dans la culture grecque. C'est seulement la crise de la *polis*, <sup>13</sup> et avec elle la focalisation sur les problèmes moraux, qui place l'humain et le problème de la pratique juste au cœur de la philosophie. Platon est le premier philosophe qui, pour répondre à la question « que faire ? » dans la cité en décadence, a imaginé, comme base de ses tentatives de solutions, une ontologie dont la conception de la réalité, l'image du monde, devaient constituer une garantie de la manière dont les postulats moraux qui paraissaient indispensables au salut de la *polis* pourraient être établis comme possibles et nécessaires. C'est ainsi que le dualisme ontologique qui caractérise la plupart des religions, et en premier lieu le christianisme, a fait son entrée dans la vie européenne : d'un côté le monde des hommes, dont montent les besoins religieux, les aspirations à ce qu'ils soient satisfaits, et de l'autre côté, un monde transcendant, dont la caractéristique ontologique est appelée à fournir des perspectives et des garanties de cette satisfaction. Nous n'avons pas ici vocation à décrire l'évolution de la

---

<sup>12</sup> *Ασεβεία* : impiété. C'est une faute contre les dieux, ainsi qu'un délit envers la cité et une atteinte au groupe social. NdT.

<sup>13</sup> *Πόλις* : Cité-état. NdT.

philosophie grecque, même sous forme d'une simple esquisse. L'important ici, c'est que – malgré toutes les différences et les oppositions de grande portée dans les principes – cette structure duale, et cette fonction de l'ontologie en elle, se soit maintenue jusqu'à la fin. Il en fut ainsi chez les stoïciens, chez les néoplatoniciens, beaucoup plus résolus dans une religiosité transfigurée par une formulation philosophique, chez Plotin, et encore plus chez Proclus.<sup>14</sup>

Aristote prend naturellement, sur la plupart des questions fondamentales de la philosophie, le contre-pied de Platon. Néanmoins, malgré le caractère largement immanent de son éthique et de son esthétique, de sa doctrine de l'État et de la société, et de larges segments de sa philosophie de la nature, sa conception du cosmos, avec le moteur immobile comme question clef, évolue dans la ligne d'une ontologie des deux mondes. (Werner Jaeger décrit de façon très vivante la confrontation douloureuse du grand penseur avec cette question qui était pour lui, socialement et historiquement, insoluble).<sup>15</sup> Cette tendance à l'autodissolution de l'immanence se renforce encore chez Aristote en raison du caractère principalement téléologique de son ontologie. Le modèle de la nature téléologique du travail, qui influence de manière déterminante la pensée des tout premiers débuts, (Aristote est le premier penseur qui, dans son approche philosophique, a correctement compris ces rapports dans le travail), l'observation et la mise en œuvre du « finalisme » dans le domaine de la vie, conduit « de soi-même » à considérer même la nature inorganique d'un point de vue téléologique, c'est à dire à rechercher derrière les nécessités

---

<sup>14</sup> Plotin [Πλωτῖνος] (205-270), Proclus (Πρόκλος) (412-485), philosophes néoplatoniciens. NdT.

<sup>15</sup> Werner Jaeger (1888-1961), historien de la philosophie et helléniste allemand, puis américain. *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, L'éclat, 1997.

des phénomènes singuliers que régissent des lois naturelles, une substance et une force téléologique originelle ; de là aussi le problème du moteur immobile. Tandis que, sur de telles bases apparaît à la fois dans la vie humaine, dans l'être et le développement de la société, une exagération des points de vue directement téléologiques, l'interprétation téléologique des rapports ontologiques devient l'instrument conceptuel, aussi bien de l'unité ultime du monde, après quoi tout doit être soumis à la décision téléologique de Dieu, que de la particularité de l'existence de l'homme sur terre, qui constitue à l'intérieur de ce royaume, et soumis à lui, un domaine séparé, spécial, subordonné, mais pourtant d'une importance primordiale.

Seule la philosophie d'Épicure <sup>16</sup> interrompt cette orientation. Avec elle, un matérialisme critique impitoyable détruit toute ontologie des deux mondes. Épicure lui-aussi place le sens de la vie humaine, les problèmes de la morale, au cœur de sa philosophie. Celle-ci se distingue pourtant de toutes celles qui l'ont précédée par le fait que la nature cosmique fait face à ces aspirations humaines avec ses propres lois parfaitement indifférentes et non téléologiques, par le fait que l'homme peut et doit résoudre ses questions existentielles exclusivement dans l'immanence de son existence physique. La mort, le *comment* du trépas, se réduisent ainsi à une question purement morale, exclusivement humaine. « C'est une chose impossible », dit Épicure, « que celui qui tremble à la vue des prodiges de la nature, et qui s'alarme de tous les événements de la vie, puisse être jamais exempt de peur ; il faut qu'il pénètre la vaste étendue des choses et qu'il guérisse son esprit des impressions ridicules des fables: on ne peut, sans les découvertes de la physique, goûter de véritables

---

<sup>16</sup> Épicure (-342 -270), philosophe matérialiste grec. NdT.

plaisirs. »<sup>17</sup>. Et tout à fait dans le même esprit, il dit à propos de la vie et de la mort : « Le plus effrayant des maux, la mort, ne nous est rien, disais-je : quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes pas ! »<sup>18</sup> Au nom d'une telle conception du monde, Lucrèce célèbre Épicure comme celui qui a libéré les hommes de la peur, laquelle est une conséquence nécessaire de la croyance aux dieux. Évidemment, la philosophie épicurienne ne pouvait pas susciter d'effet général et durable. L'idéal des sages, sur lequel s'aligne aussi cette éthique, limite déjà son effet à une élite spirituelle et morale, mais la morale stoïcienne, qui lui est apparentée à maints égards, se fonde sur une ontologie qui s'harmonise beaucoup plus au « besoin de rédemption » de l'antiquité tardive, que l'ontologie radicale immanente d'Épicure. C'est ainsi que l'image du monde de cette période, y compris l'époque où domine la mystique du néoplatonisme, est toujours et encore prête à intégrer aussi des éléments des philosophies d'Aristote et des stoïciens, certes la plupart du temps après une réinterprétation fondamentale, cependant que l'épicurisme reste complètement isolé et qu'on continue de le calomnier comme un vulgaire hédonisme. Tel est, aux temps de la domination du besoin religieux passionné, le destin d'une ontologie radicale immanente.

La naissance du christianisme se déroule dans cette ambiance de dissolution de la culture antique dans laquelle, même pour la philosophie, la satisfaction magique et mystique des besoins de rédemption constitue le thème principal et où apparaissent de nombreuses sectes qui visent une satisfaction immédiate de ces désirs d'un salut personnel de l'âme. Ce

---

<sup>17</sup> Diogène Laërce : *Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité*. Livre X, Épicure. Trad. Jacques Georges Chauffepié, Paris, Lefèvre, 1840, p. 497.

<sup>18</sup> Épicure, *Lettre sur le bonheur, lettre à Ménécée*. Trad. Xavier Bordes. Paris, Mille et une Nuits, 1993, p. 19.

n'est pas ici le lieu d'examiner la question de savoir pourquoi, dans cette compétition de sectes religieuses, le christianisme a pu se développer victorieusement en une religion mondiale, ni d'étudier les changements internes qui, pas à pas, l'ont accompagné sur cette voie, ni encore d'en éclaircir les causes. Dans cet exposé extrêmement abrégé, il faut seulement insister sur un élément ontologique décisif : l'attente du retour du christ ressuscité, et la conception, qui lui est étroitement liée, de la fin du monde que l'on pensait proche et que l'on allait vivre personnellement. C'est ainsi que du besoin religieux de l'époque naît une ontologie religieuse explicite qui récusé avec une audacieuse radicalité l'image du monde répandue alors, même si elle était encore bien problématique au regard de la science, et installe l'objectivation de l'aspiration religieuse, née de la désespérance d'un sens immanent pour la vie personnelle, comme seule réalité, non seulement chez les juifs opprimés, mais aussi dans tout l'Empire, et en premier lieu chez les pauvres. C'est ainsi qu'un défi est lancé à toutes les conceptions existantes sur le monde et sur la place de l'homme dans le monde. Jésus lui-même n'a encore combattu que les érudits juifs. Paul, qui fait sortir le christianisme des limites étroites d'une secte juive, considère néanmoins la révélation annoncée comme une « folie pour les païens » Mais c'est précisément parce qu'elle est folie, avec la révélation du rédempteur, de sa réapparition, de sa crucifixion, de sa résurrection, qu'elle constitue la garantie d'être la seule réalité authentique, c'est précisément parce qu'elle est une telle folie qu'elle a vocation à être le fondement d'une véritable ontologie religieuse.<sup>19</sup> Son apothéose doit être la prochaine réapparition du Christ : le jugement dernier, et la fin de tout ce qui existait réellement jusqu'alors.

---

<sup>19</sup> 1<sup>ère</sup> épître aux Corinthiens. 1-23. NdT.

La parousie<sup>20</sup> ne s'est pas produite. Il est cependant très intéressant pour la structure interne de l'ontologie religieuse que cette débâcle sur le point le plus important, le plus central de la révélation, n'ait pas été en mesure d'anéantir la foi chrétienne. (Même dans la théologie récente, Franz Overbeck<sup>21</sup> est l'un des rares qui y aient vu la fin du christianisme). En dépit des flammes persistantes de la persécution, il se produisit une adaptation croissante à l'Empire, à sa culture intellectuelle. Tertullien<sup>22</sup> est un des rares chez lesquels la provocation courageuse de Paul s'exprime encore, d'une certaine manière, haut et fort ; les tentatives les plus importantes de retour aux sources ont toujours et encore échoué comme hérésies (même chez Tertullien), avec Origène, Clément d'Alexandrie,<sup>23</sup> le néoplatonisme et le stoïcisme s'intègrent toujours davantage dans l'image chrétienne du monde, jusqu'à ce que, sous Constantin, le christianisme devienne un élément organique, un support idéologique de l'Empire romain.

Il ne faut cependant pas perdre de vue qu'en dépit de toutes les modifications de l'image du monde originelle du christianisme, la structure des deux mondes a été préservée : une conception, fondée sur la téléologie, avec le monde des hommes, dans lequel leur destin s'accomplit, où leur comportement décide de leur rédemption ou leur damnation, et le monde de Dieu, totalisant, d'un niveau téléologique

---

<sup>20</sup> Du grec *παρουσία* signifiant « présence ». Ce terme désigne le retour glorieux de Jésus Christ à la fin des temps bibliques dans le but d'établir définitivement le Royaume de Dieu sur la terre. NdT.

<sup>21</sup> Franz Camille **Overbeck** (1837-1905), professeur de théologie protestante et historien de l'Église. Il fut l'ami de Nietzsche. Il affirmait que le christianisme tel qu'il s'était développé dans l'histoire n'avait rien à voir avec le contenu originel de la prédication de Jésus-Christ. NdT.

<sup>22</sup> **Tertullien**, (vers 160 – vers 240), père de l'Église. NdT

<sup>23</sup> **Origène** [Ὠριγένης], (v. 185 v. 253), **Clément d'Alexandrie**, (v. 150-v. 215), théologiens. NdT.

encore plus élevé, un monde de l’au-delà cosmique dont l’existence constitue la garantie ultime de la puissance indubitable de Dieu sur le monde terrestre. Le cosmos est donc le fondement ontologique et l’objet visible de la puissance de Dieu. De quelque manière que la théologie et la philosophie qui lui était alors inféodée aient pu interpréter les grandes lignes et les détails d’une telle image du monde, et de Saint Augustin à Saint Thomas d’Aquin,<sup>24</sup> il y a eu de nombreuses théories déviantes, la religion et l’Église ont pu se garder intacte cette base ontologique, tout au long des siècles ; que de difficultés ontologiques et dogmatiques nombreuses ont également été occasionnées par la disparition de la parousie comme perspective réelle, et par l’adaptation qui lui est étroitement corrélée de la morale chrétienne aux faits sociaux et politiques existants de l’époque, en opposition au radicalisme éthique de Jésus lui-même. Comme pour la vie des hommes, les exigences du jour, c’est à dire de la société dans laquelle ils ont à agir, sont avant tout déterminantes si l’on écarte des exigences celle que leur fixe une perspective du futur donnée comme inévitable (ce qu’était au début la parousie), il était obligatoire que les problèmes essentiels du Bas-Empire romain, ceux de la société féodale à ses différentes étapes, abandonnent le contenu concret de ce but final sur lequel était nécessairement orientée l’architecture de l’ontologie objective des sphères supérieures. Tout ce qui dans la révélation originelle contredisait ces exigences et la « superstructure » ontologique qui lui était adaptée devait, s’il était exprimé avec une prétention religieuse, conduire à l’hérésie, et devait être extirpé comme tel, si l’on ne parvenait pas à l’adapter, par des atténuations correspondantes, aux

---

<sup>24</sup> Saint Augustin d’Hippone (354-430), Saint Thomas d’Aquin (1225-1274), docteurs de l’Église. NdT.

besoins dominants, comme cela s'est produit avec le mouvement de réforme de Saint-François d'Assise.

Cette évolution a pour conséquence nécessaire que l'ontologie originelle qui rejette radicalement l'image du monde normale, quotidienne, et la scientifique, perd toujours davantage sa pertinence réelle, même si elle ne nie jamais expressément, et qu'on la conserve toujours solennellement comme un arrière-plan décoratif. C'est pourquoi des parousies de remplacement réapparaissent toujours à nouveau dans l'Église, ainsi dans le « Troisième Reich » de Joachim di Fiore ou chez Dante,<sup>25</sup> – chez qui tout cela est principalement immanent et politique. Mais malgré tous ces changements, les principes les plus importants de l'ontologie religieuse sont restés inébranlables : le caractère téléologique du cosmos et de l'évolution historique, la structure anthropomorphique (et de ce fait nécessairement géocentrique) du cosmos, celui que régit la toute-puissance de Dieu – exercée téléologiquement –, tout cela fait de la vie humaine sur terre un centre de l'univers, propre à l'homme, protégé par la transcendance. Peu importe comment cette ontologie peut se modifier, par suite du changement de l'environnement social qui concrétise les besoins religieux. Aussi longtemps qu'il reste possible à l'Église d'imposer cette adaptation réciproque de l'ontologie et de la morale, socialement évidente, religieusement garantie, il n'y a rien qui puisse ébranler sa puissance spirituelle. Les découvertes scientifiques apparues à l'époque de la prospérité et au commencement de la crise, ainsi que les conceptions philosophiques qui les accompagnaient ont été intégrées, avec des difficultés plus ou moins grandes, au système ontologique

---

<sup>25</sup> Joachim di Fiore : Mystique cistercien du 12<sup>ème</sup> siècle qui avait annoncé l'avènement d'un “troisième Reich”, et dont la pensée fut instrumentalisée par le régime nazi. Dante Alighieri (1265-1321), poète, écrivain, penseur et homme politique florentin. NdT.

dominant. Dans le cas le plus extrême, la théorie de la double vérité a construit une sorte d’asile intellectuel pour la science. Ce n’est qu’avec les découvertes de Copernic, Kepler, et Galilée,<sup>26</sup> qu’est apparue pour l’ontologie une situation fondamentalement nouvelle. L’effondrement scientifique du système géocentrique de l’univers a certes pu, provisoirement, avec toutes sortes de conséquences, être condamné comme hérétique, sa validité scientifique, son effet sur la pratique sociale, ne pouvaient plus être bloqués par de tels moyens. Ce n’est sûrement pas un hasard si une caractéristique ontologiquement centrale comme celle-là d’une découverte scientifique coïncide dans le temps et l’histoire avec l’impossibilité sociale de réprimer ses conséquences par des moyens quels qu’ils soient. En tout cas, le conflit qui éclate ici – dans le cas de Galilée – signifie un tournant dans la destinée de l’ontologie religieuse. Alors qu’aux étapes précédentes, la double vérité avait été inventée pour protéger le développement de la science à l’ombre de l’ontologie religieuse, inébranlable en apparence, l’Église, l’idéologie religieuse officielle, ont maintenant recours à la double vérité pour sauver, au moins provisoirement, ce qu’elle ne peut pas abandonner de son ontologie. Ce tournant a été généralement associé au nom du cardinal Bellarmin. (Sans doute d’autres ont-ils défendu un point de vue analogue). La question a sans cesse été discutée dans l’histoire de la science. Brecht, dans sa pièce *Galilée*, fait exprimer ainsi, clairement et cyniquement, par le cardinal Bellarmin, la nouvelle conception de la double vérité : « Marchons avec notre temps, Barberini. Si des cartes célestes qui s’appuient sur une hypothèse nouvelle facilitent la navigation de nos marins, qu’ils les utilisent. Ne nous

---

<sup>26</sup> Nicolas Copernic (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1642)

déplaisent que les théories qui démentent l'Écriture. »<sup>27</sup> Du point de vue de l'honnêteté dans la recherche de la connaissance de la réalité, la double vérité a toujours en elle-même quelque chose d'une attitude cynique. Cette caractéristique s'aggrave encore s'il ne s'agit pas d'aménager un peu d'espace pour une connaissance qui, autrement serait réprimée ou condamnée à l'éradication, mais de maintenir avec son aide, au plan de l'organisation, la validité officiellement intacte d'une ontologie. Ce cynisme exprime cependant, à sa façon, que du côté de l'Église, on reconnaît instinctivement la justesse de la nouvelle situation. Pour la classe dominante nouvellement émergente, pour la bourgeoisie, le développement illimité des sciences, et en premier lieu des sciences de la nature, était une question vitale. Elle ne se serait donc jamais accommodée d'une décision de l'Église n'autorisant pas l'utilisation des nouvelles connaissances acquises pour une meilleure maîtrise des forces naturelles. L'attitude par rapport à l'objectivité réelle, à la question de savoir si les vérités établies par les sciences de la nature décrivent dans les faits la réalité objective, ou ne permettent que sa manipulation pratique domine de ce fait la philosophie bourgeoise depuis l'époque de Bellarmin jusqu'à aujourd'hui, et détermine sa position sur l'ensemble des problèmes ontologiques.

Naturellement, le compromis de Bellarmin ne pouvait pas complètement stopper l'effet, sur la conception du monde, de la rupture avec le positionnement privilégié cosmique, ontologique, de la terre. Qu'à l'époque d'une Église encore présente dans toute sa puissance, maints scientifiques et philosophes se soient vu contraints d'adopter une langue

---

<sup>27</sup> Bertolt Brecht (1898-1956) : *la vie de Galilée*, trad. Armand Jacob et Édouard Pfrimmer, in *Théâtre Complet*, t. 4, Paris L'Arche, 1990, p. 90.

d'Ésope<sup>28</sup> sur de tels problèmes, ne change rien à la ligne directrice de l'histoire mondiale. Celle-ci consiste en une percée ininterrompue de la nouvelle ontologie fondée sur les sciences de la nature. C'est dans la philosophie de Pascal qu'on voit le plus clairement l'impact qu'elle a eu sur des chrétiens croyants. Son sentiment profond de l'abandon de l'homme dans le cosmos, la nécessité d'obtenir toutes les catégories de la vie intérieure chrétienne de l'homme, non plus d'une image du monde de sécurité cosmique, mais seulement d'une nouvelle logique où l'homme ne repose que sur lui-même, une logique du cœur, comme dit Pascal, montre la profondeur de la percée de la nouvelle ontologie. Il se déroule dans la philosophie bourgeoise, dans une proportion croissante, une polarisation. D'un côté, il y a des tendances, de Hobbes à Helvétius, de Spinoza à Diderot,<sup>29</sup> qui s'efforcent de recueillir et de développer l'ensemble de l'héritage de la renaissance, de tirer jusqu'au bout les conséquences de la nouvelle ontologie, toujours renforcée par les nouvelles découvertes de la science. D'un autre côté, se présentent des penseurs importants et influents qui, également sous la pression des grands événements du monde, veulent donner des fondements gnoséologiques au cynisme politique ecclésiastique de Bellarmin. Il suffit, en dépit de leur diversité sur des questions de principe, de citer Berkeley<sup>30</sup> et Kant. Ce qu'il y a de commun dans l'essence de ces deux tentatives, c'est de prouver, par la gnoséologie, qu'on ne peut accorder aucune importance ontologique à nos connaissances sur le

---

<sup>28</sup> Un langage ambivalent. NdT.

<sup>29</sup> Thomas **Hobbes** (1588-1679), philosophe anglais  
 Claude-Adrien **Helvétius** (1715-1771) philosophe français des Lumières.  
 Baruch **Spinoza** (1632-1677) philosophe rationaliste néerlandais.  
 Denis **Diderot** (1713-1784), philosophe français des Lumières. NdT.

<sup>30</sup> George **Berkeley** (1685-1753), philosophe et évêque anglican irlandais, selon lequel l'homme ne peut connaître que ce qu'il perçoit. NdT.

monde matériel. Alors, quant à la question de savoir si ces tendances gnoséologiques conduisent à restituer à la religion, telle qu'elle est ses anciens droits sur la définition de l'ontologie (Berkeley sous l'influence du compromis de classe dans la « révolution glorieuse »<sup>31</sup>) ou simplement, sous l'influence de la Révolution française, de tendre à une « religion dans les limites de la raison pure », cela revient finalement au même pour nos problèmes. Dans les deux cas, on ne touche pas, au plan gnoséologique, au fonctionnement, comme science particulière, de la connaissance de la nature dans son objectivité immanente, mais on rejette, également au plan gnoséologique, toute « *ontologisation* » de ses résultats, toute reconnaissance de l'existence d'objets en soi, indépendamment de la conscience connaissante. Et c'est là où il est de nouveau indifférent, pour notre problème, qu'il s'agisse d'une conscience humaine réelle ou d'une « conscience en général ».

La philosophie du 19<sup>ème</sup> siècle est dominée par ces conceptions. La courte tentative de rénover le matérialisme philosophique dans le monde bourgeois, avant tout sous l'influence des découvertes novatrices de Darwin,<sup>32</sup> qui ouvrait la voie à une nouvelle ontologie en rapport avec l'apparition de l'homme, comme cela avait été le cas en son temps avec la mise en cause de l'héliocentrisme, reste un épisode, avant tout parce que la philosophie bourgeoise ne peut plus faire preuve de l'universalité et de l'élan d'un Hobbes ou d'un Diderot. (Nous traiterons du marxisme dans un chapitre à part). Les orientations dominantes de la philosophie bourgeoise restent fidèles au compromis de Bellarmin, elles l'ont même approfondi dans le sens d'une

---

<sup>31</sup> On appelle *glorious revolution*, la révolution pacifique anglaise (1688-1689) qui renversa le roi Jacques II, et instaura, avec Marie II et Guillaume III, une monarchie constitutionnelle et parlementaire. NdT.

<sup>32</sup> Charles **Darwin** (1809-1882), naturaliste et paléontologue anglais. NdT.

pure théorie de la connaissance, sur des positions résolument anti-ontologiques. Il suffit de penser à la façon dont la chose en soi de Kant a été toujours plus énergiquement éliminée de la théorie de la connaissance par les néo-kantiens, dans la mesure où l'on ne pouvait admettre aucune réalité ontologique inconnaissable par principe.

De la même façon, le contenu ontologique s'est défraîchi dans la réalité religieuse qu'il fallait sauver. C'est chez Schleiermacher que cette tendance a pris sa forme la plus décisive et la plus influente pour un siècle. Peu importe que plus tard, il ait versé beaucoup d'eau théologique dans le vin thermidorien généreux des *Discours sur la religion*.<sup>33</sup> Car il ne faut jamais oublier que leur auteur fut aussi celui des *Lettres intimes sur la Lucinde de Friedrich Schlegel*. Dans ce premier manifeste théologique de la nouvelle orientation, la religion se métamorphose en un sentiment purement subjectif, en celui que l'homme dépend absolument de puissances cosmiques devenues anonymes, que l'on peut subjectivement concevoir et former à son gré. Schleiermacher nie passionnément que les enseignements d'une véritable religion puissent contredire une quelconque physique ou psychologie. Le miracle n'est rien d'autre que l'objectivation de l'émerveillement face à un phénomène de la vie. Plus on sera religieux, plus on verra des miracles partout. Même la révélation prend une forme purement subjective qui peut intégrer toute conception originelle ou nouvelle de l'univers. Ainsi, on peut comprendre, du point de vue précisément de cette nouvelle religiosité épurée, la pluralité des religions comme quelque chose de nécessaire et d'inévitable, car rien de peut empêcher un homme de se constituer une religion

---

<sup>33</sup> Friedrich Daniel Ernst **Schleiermacher** (1768-1834), théologien protestant allemand et philosophe. *Discours sur la Religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799). Aubier, Paris, 1944.

selon sa propre nature, et selon son âme.<sup>34</sup> Cette destruction radicale de toute ontologie dogmatique contraignante dans le domaine de la religion est, d'un point de vue historique objectif, non seulement le dépassement de principe de toute contradiction possible entre la religion et la science ou la philosophie, mais en même temps une abolition de la religion comme formation objectivement obligatoire.

Cela, Hegel, qui par ailleurs rejetait ironiquement les *Discours sur la religion*, l'a déjà clairement admis dès les débuts de sa période d'Iéna, sans doute avant même d'en prendre connaissance. Il voyait déjà une tendance de ce genre dans le rapprochement réciproque des religions qui est devenue de nos jours, avec les mouvements œcuméniques, une question centrale du monde religieux. « *Un parti existe* lorsqu'il se divise. Ainsi le protestantisme, dont les différences doivent maintenant converger dans des tentatives d'union ; – une preuve qu'il n'existe plus. C'est en effet dans la division que la différence interne se constitue en une réalité. Lors de l'apparition du protestantisme, tous les schismes du catholicisme ont cessé. »<sup>35</sup> Nous n'avons pas à examiner ici comment cette évolution s'est déroulée au 19<sup>ème</sup> siècle. Il est certain que l'influence du Schleiermacher ultérieur, plus modéré, beaucoup plus théologien, s'est étendue jusqu'à Harnack et Troeltsch.<sup>36</sup> Par contre, son radicalisme originel a été accueilli avec enthousiasme par la philosophie, à l'époque du tournant du siècle, en corrélation avec un renouveau général de la pensée romantique. Lorsque par exemple Simmel écrit : « Le rapport plein de piété de l'enfant à ses

---

<sup>34</sup> Schleiermacher : *Über die Religion* [Sur la religion], in Leipzig, *Ausgewählte Werke IV*, 1911, pp. 280-281, 355, 360.

<sup>35</sup> K. Rosenkranz : *Hegels Leben*, Berlin 1844, p. 537-538

<sup>36</sup> Adolf von **Harnack** (1851-1930) théologien allemand.  
Ernst **Troeltsch** (1865-1923), philosophe, théologien protestant et sociologue allemand. NdT

parents ; celui du patriote enthousiaste à sa patrie ou celui du cosmopolite, tout aussi enthousiaste, à l'humanité ; le rapport du travailleur à sa classe qui se redresse de haute lutte, ou celui de l'aristocrate fier de son statut à son rang ; le rapport du soumis à celui qui le domine et sous la sujétion duquel il se tient, ou du soldat fidèle à son armée – tous ces rapports au contenu aussi infiniment multiple peuvent néanmoins montrer une tonalité commune pour ce qui est de la forme de leur aspect psychique, une tonalité qu'il faut présenter comme religieuse », <sup>37</sup> il est tout à fait évident qu'il y a là, en droite ligne, la prolongation des *Discours*. Nous ne pourrions ici qu'évoquer la répercussion la plus importante pour l'avenir de la conception de la religion détachée des traditions ontologiques, celle de Kierkegaard ; son impact international direct est plutôt restreint sur ses contemporains, mais c'est donc seulement pour notre siècle que l'apprécier de plus près est devenu un problème important.

Pour ce qui est de la philosophie « profane », nous avons déjà mis en relief sa tendance décisive : la domination exclusive de la théorie de la connaissance, la mise à l'écart toujours plus résolue et plus raffinée de tous les problèmes ontologiques hors du domaine de la philosophie. La position déjà mentionnée des néo-kantiens sur la question de la chose en soi a correspondu, au tournant du siècle, le surgissement fort d'un positivisme d'un nouveau genre. Il s'agit là d'un mouvement international. Pour autant que l'impact du néo-kantisme ait été visible dans la philosophie hors d'Allemagne, son ubiquité a été largement dépassée par le positivisme. Ce qui est avant tout important pour notre problème, c'est que les différentes orientations de cette tendance (empiriocriticisme, pragmatisme, etc.) ont toujours écarté plus résolument la

---

<sup>37</sup> Georg Simmel (1858-1918), philosophe et sociologue allemand. *La religion*, in *Philosophie de la r.* Trad. Frédéric Joly, Paris, Payot, 2016, p. 98.

valeur objective de la vérité, qui a encore et toujours été prédominante dans le néo-kantisme, même si chez lui, elle ne se rapportait assurément pas à la réalité existante en soi, et qu'elles ont tenté de remplacer la vérité par des fixations d'objectifs pratiques et directs. Le remplacement de la connaissance de la réalité par une manipulation des objets indispensables dans la pratique immédiate va bien au-delà du néokantisme, bien que la pensée de quelques néo-kantiens – il suffit ici de mentionner Vaihinger –<sup>38</sup> aille spontanément dans cette direction. Tout aussi évidentes sont les convergences gnoséologiques entre Bergson, qui aspire à une nouvelle métaphysique, et le pragmatisme, entre la théorie de la connaissance de Nietzsche<sup>39</sup> et le positivisme contemporain. On peut donc en toute tranquillité, sans prendre en compte les différentes nuances qui ont souvent soulevé de violentes controverses, parler d'une tendance générale de l'époque qui tend en dernière instance à l'élimination ultime de tous les critères objectifs de vérité, et cherche à les remplacer par des procédés qui permettent, avec les faits d'importance pratique, une manipulation sans entraves, fonctionnant bien. Il y a naturellement aussi, en permanence, des tendances opposées, nous venons à l'instant de nous référer à Nietzsche et à Bergson, qui se sont présentés avec la prétention de fonder une métaphysique. C'est précisément dans ces cas-là qu'il devient clair que des rapports intimes relient les extrêmes apparents de la philosophie contemporaine. Nietzsche et Bergson voulaient et pensaient pouvoir fonder une nouvelle métaphysique, mettre en évidence les « faits ultimes » de la réalité parmi le relativisme moderne, et ainsi, parvenir – le terme leur est étranger, mais

---

<sup>38</sup> Hans Vaihinger (1852-1933), philosophe allemand. Spécialiste de Kant, il est principalement connu pour son ouvrage *Philosophie des Als Ob* (La philosophie du *Comme si*), publié en 1911. NdT.

<sup>39</sup> Henri Bergson (1859- 1941), Friedrich Nietzsche (1844-1900). NdT.

la signification subjective est la même – à une nouvelle ontologie. Celle-ci, cependant, reste objectivement enfermée dans le cadre du positivisme gnoséologique et n'est, objectivement, rien de plus qu'une expression pathétique du pôle opposé extrême, mais interne, du positivisme : le problème de cette subjectivité que la manipulation positiviste a rendu abstraite, orpheline, qui n'est pas en mesure de trouver dans la réalité un lieu où elle puisse elle-même s'exprimer, bien qu'elle soit indissociablement – dans ses contradictions mêmes – liée au monde manipulé.

On découvre ainsi, en même temps, la corrélation entre le positivisme et le monde religieux contemporain : dans le positivisme, la religiosité moderne trouve la philosophie qui peut relier sa conception de Dieu et du monde à la pensée la plus moderne, la plus scientifique. Cette parenté ne se fait pas seulement jour là où Duhem<sup>40</sup> trouve le point de vue de Bellarmin scientifiquement plus correct que celui de Galilée, pas seulement dans le conventionnalisme<sup>41</sup> radical de Poincaré,<sup>42</sup> pas seulement dans le fait que le pragmatisme de James<sup>43</sup> fasse éclore une théorie de la religion moderne, anti-ontologique, ne comportant aucune obligation, mais aussi dans le fait qu'une partie des marxistes russes se tournent vers le positivisme de Mach et d'Avenarius, et qu'un penseur aussi intelligent que Lounatcharski devienne sur le champ « constructeur de Dieu ». <sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Pierre Maurice Marie **Duhem** (1861-1916), physicien, chimiste, historien et épistémologue français, proche de l'*Action Française*. NdT.

<sup>41</sup> Conventionnalisme : doctrine stipulant une séparation fondamentale entre les données de l'intuition et des sens, et les constructions intellectuelles permettant de fonder les théories scientifiques. NdT.

<sup>42</sup> Henri **Poincaré** (1854-1912), mathématicien, physicien et épistémologue français. NdT.

<sup>43</sup> William **James** (1842-1910), psychologue et philosophe américain. NdT.

<sup>44</sup> Anatoli Vassilievitch Lounatcharski (1875-1933) [Анатолий Васильевич Луначарский] homme politique bolchévique russe, commissaire du peuple

Avec la crise mondiale qu'a précipité l'éclatement de la guerre de 1914, tous ces problèmes apparaissent sur un plan plus élevé. Ce ne sont plus des manifestations de contradictions idéologiques souvent restées latentes, mais des manifestations ouvertes d'un état du monde devenu généralement et durablement marqué par la crise.

---

à l'instruction publique de 1917 à 1929. Il fit partie vers 1907-1908, avec Maxime Gorki et Alexandre Bogdanov, du courant *Construction de Dieu* [Богостроительство] qui prônait l'organisation d'une religion de l'humanité socialiste. NdT.

## I. Néopositivisme et existentialisme

« Mais de même qu'il y a une largeur vide  
de même y a-t-il aussi une profondeur vide »  
Hegel : *La phénoménologie de l'esprit* <sup>45</sup>

### 1 Le néopositivisme

Il ne saurait naturellement pas être question ici d'essayer de décrire, même sommairement, cette crise aux aspects et formes si variées. Ses causes sociales apparaissent déjà comme extraordinairement divergentes, et même si des sources uniques peuvent être découvertes sous l'hétérogénéité de surface, la spécificité et l'autonomie des différentes sphères – assurément relatives, mais extrêmement importantes dans cette relativité – ne sont pas pour autant abolies. C'est pourquoi, dans ce contexte, nous ne pouvons énumérer que les composants les plus essentiels, tant internes qu'externes, de la crise qui, finalement, dans son essence philosophique, est d'une unité pleine de contradictions, sans pouvoir, dans les développements particuliers, aborder dans le détail la question de savoir quel composant semble habilité à prétendre pour lui-même, à un moment donné, au rôle de facteur dominant. Naturellement, il y a en arrière-plan les deux guerres mondiales, la révolution russe de 1917, le fascisme, l'évolution stalinienne du socialisme en Union Soviétique, la guerre froide et la période de la peur de la guerre atomique. Mais ce serait une partialité inadmissible que de négliger le fait que, pendant cette période, l'économie du capitalisme a traversé des changements importants, pour une part en raison d'un progrès qualitativement significatif dans la maîtrise de la nature, et en étroite relation à cela, d'une élévation inimaginable de la productivité du travail, pour une

---

<sup>45</sup> Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Préface, Trad. Bernard Bourgeois. Vrin, 2006, p. 63. NdT.

part en conséquence de nouvelles formes d'organisation, qui non seulement sont appelées à perfectionner la production, mais aussi à réguler, d'une manière capitaliste, la consommation. On ne doit en effet pas oublier que la soumission aux lois capitalistes de l'industrie des biens de consommation (et de ce qu'on appelle les services) est le résultat des derniers trois quarts de siècle. C'est ainsi qu'est apparue la nécessité économique d'une manipulation toujours plus raffinée du marché que l'on n'avait connue, ni à l'époque du libre-échange, ni à celle des débuts du capitalisme de monopole. Parallèlement à cela – avec le fascisme et la lutte contre lui – sont apparues de nouvelles méthodes de manipulation de la vie politique et sociale, qui ont un profond impact, jusque dans la vie personnelle, et qui – en interaction féconde avec la manipulation économique que nous venons de mentionner – assujettissent des secteurs toujours plus larges de la vie. (L'aliénation elle-même comme phénomène social est certes beaucoup plus ancienne, mais au travers de la situation que nous décrivons maintenant, elle est devenue, un problème populaire à l'ordre du jour dans de larges cercles). La sociologie occidentale moderne se développe toujours plus énergiquement en direction d'une théorie générale de la manipulation sociale consciente des masses. Il y a trente ans déjà, Karl Mannheim a tenté d'élaborer une méthode scientifique dans ce but. Il est caractéristique qu'il considère le pragmatisme, le behaviorisme, et la psychologie de la profondeur comme des éléments de la construction de cette nouvelle science. Il est remarquable que Mannheim<sup>46</sup>, qui cherche là un contrepoids du monde démocratique face à l'influence du fascisme sur les masses, attire l'attention sur

---

<sup>46</sup> Karl Mannheim (1893-1947), sociologue allemand d'origine juive hongroise. NdT. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* [L'homme et la société à l'ère des transformations], Leiden, A.W. Sijthoff, 1935. p. 182.

des traits méthodologiques apparentés entre les théories behavioristes et la pratique fasciste. Il se garde, à bon droit, de les identifier de manière simpliste, mais il aborde avec cette indication la continuité économique et sociale de certains problèmes fondamentaux de la vie sociale, et en premier lieu l'universalité de la manipulation comme « *télos* » de la méthodologie scientifique. Celle-ci a depuis longtemps dépassé le stade de l'expérimentation et des postulats, elle domine toute la vie d'aujourd'hui, de la pratique économique et politique jusqu'à la science.

Comme on le voit dès lors, la science d'aujourd'hui n'est plus simplement l'objet d'une évolution sociale irrésistible vers la manipulation générale, elle prend également une part active pour la structurer, pour l'imposer. Il serait faux de limiter ce rôle actif à la sociologie et à l'économie. C'est sans doute dans la théorie et la pratique politique que ce tournant est le plus visible. Tandis que, vers le milieu du siècle,<sup>47</sup> avec le libéralisme en particulier, un scepticisme grandissant, et même un profond pessimisme se répandait, (Tocqueville, J. Stuart Mill etc.) par suite de la massification de la vie politique et sociale, il est apparu dans les dernières décennies une confiance dans la manipulabilité sans limites des masses. Les indications de Mannheim montrent déjà que dans ce processus, même des tendances philosophiques influentes (le pragmatisme, le behaviorisme) jouent un rôle important, voire déterminant. Du point de vue philosophique, il n'y a là rien de surprenant. Dans la conception du cardinal Bellarmin qui, comme nous l'avons vu, domine depuis longtemps les tendances les plus influentes de la philosophie bourgeoise, le principe de la manipulation est exprimé implicitement. Si justement la science n'est pas orientée sur la connaissance la

---

<sup>47</sup> Les auteurs cités (Tocqueville, 1805-1859 & John Stuart Mill, 1806-1873) laissent à penser qu'on parle ici du 19<sup>e</sup> siècle. NdT.

plus adéquate possible de la réalité en soi, si elle ne s'efforce pas, avec ses méthodes toujours plus perfectionnées, de découvrir ces vérités nouvelles qui, nécessairement, sont aussi fondées ontologiquement, et d'approfondir et de multiplier les connaissances ontologiques, alors sa fonction se réduit finalement à soutenir la pratique, au sens propre. Si elle ne peut pas ou ne veut pas dépasser tout à fait consciemment ce niveau, sa fonction se transforme en une manipulation des faits qui intéressent pratiquement les hommes. Et c'est justement cela que le cardinal Bellarmin exigeait d'elle pour sauver l'ontologie théologique.

Déjà, le positivisme du tournant du siècle est allé dans ce sens bien plus loin que les tendances antérieures. La théorie de la connaissance d'Avenarius, par exemple, se déconnectait déjà complètement de la réalité en soi, et les grands bouleversements qui commençaient dans les sciences de la nature semblaient fournir une raison pour déconnecter les catégories ontologiques décisives de la nature, comme en premier lieu la matière, d'une théorie de la connaissance et d'une méthodologie positiviste scientifique des sciences naturelles. La polémique bien connue de Lénine contre ces conceptions est à vrai dire dans son essence fondée sur la théorie de la connaissance, mais comme toute théorie marxiste de la connaissance, par suite de la théorie du reflet, a un fondement ontologique, il devait insister sur la différence qui existe philosophiquement entre le concept ontologique de la matière et le traitement scientifique concret de ses phénomènes perceptibles,<sup>48</sup> et en même temps sur l'irrecevabilité qu'il y a à tirer à leur sujet et dans ce domaine des conséquences directes de nouvelles découvertes aussi fondamentales. Cette évolution n'est en aucune manière un hasard. Si l'on conteste par principe l'ontologie, ou si au

---

<sup>48</sup> Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit., p. 272.

moins on ne la considère pas comme pertinente pour les sciences exactes, alors cette position a obligatoirement pour conséquence que la réalité existante en soi, la forme dominante que prend son reflet dans la science, les hypothèses qui résultent de celle-ci – et qui pratiquement s’appliquent au moins à certains groupes de phénomènes – se trouvent homogénéisés en une seule et même objectivité. (Les chercheurs qui se protègent instinctivement d’une telle uniformisation sont stigmatisés comme « réalistes naïfs »).

Cette conception domine déjà la première période du positivisme. Les nouvelles découvertes révolutionnaires de la physique (Planck, Lorentz, Einstein, etc.)<sup>49</sup> renforcent encore ces tendances. La mathématisation toujours plus développée de la physique représente un pas supplémentaire dans cette direction. Cela constitue bien évidemment, en soi et pour soi, un énorme progrès dans la méthodologie scientifique, mais contribue aussi, dans le cadre de l’attitude positiviste, à distendre davantage la relation de la physique à la réalité existante en soi. Cela aussi, Lénine l’a vu clairement dès le début de cette évolution. Il se réfère aux explications du demi positiviste français Abel Rey<sup>50</sup> qui, à ce sujet, écrivait la chose suivante : « ...Les fictions abstraites de la mathématique semblent avoir interposé un écran entre la réalité physique et la façon dont ces mathématiciens comprennent la science de cette réalité... [La crise de la physique] est la conquête du domaine de la physique par l’esprit mathématique... La physique théorique devint la physique mathématique... Alors commença la période formelle, c’est à dire la physique mathématique, purement mathématique, la physique mathématique, non plus branche

---

<sup>49</sup> Max **Planck** (1858-1947), physicien allemand. Hendrik **Lorentz** (1853-1928), physicien néerlandais, Albert **Einstein** (1879-1955). NdT.

<sup>50</sup> Abel **Rey** (1873-1940), philosophe français et historien de la science. NdT.

de la physique, si on peut ainsi parler, mais branche de la mathématique. »<sup>51</sup> Nous verrons bientôt comment cette méthode s'installe toujours plus fortement au cœur du positivisme totalement développé, du néopositivisme contemporain, et satisfait ainsi dans une mesure jamais atteinte jusqu'alors l'exigence de Bellarmin à l'égard de la science.

Nicolai Hartmann qui, parmi les philosophes de notre époque, est celui qui a eu le sens le plus vivant des problèmes ontologiques et qui, en même temps, justifiait de compétences réelles dans différents domaines des sciences de la nature, (nous nous préoccupons en détail de ses théories ontologiques dans le prochain chapitre) soulève ce problème, dans les considérations introductives de son ontologie, dans une forme beaucoup plus précisément différenciée que ne le faisait Rey de son temps. Hartmann écrit : « L'exactitude de la science positive s'enracine dans la mathématique. Celle-ci, en tant que telle, ne constitue cependant pas les rapports cosmiques. Tout ce qui est déterminé quantitativement est la quantité de "quelque chose". Dans toute détermination mathématique, on suppose donc les substrats de la quantité. Ceux-ci, en tant que tels, peu importe qu'il s'agisse de densité, pression, travail, poids, durée, ou dimension, restent identiques dans la multiplicité quantitative, et il faut déjà les connaître autrement, même si l'on ne veut comprendre que ce que prouvent les formules mathématiques, par lesquelles la science appréhende leurs rapports particuliers. Mais il y a derrière eux toute une série d'éléments catégoriels fondamentaux, qui ont eux-mêmes notoirement un caractère de substrat, et se dérobent à toute approche quantitative parce qu'elles sont les présuppositions des rapports réels de

---

<sup>51</sup> Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit., pp. 319-320.

quantité. »<sup>52</sup> Il est évident que les états de fait si clairement expliqués par Hartmann, ne peuvent rester cachés à aucun physicien intelligent. Ce qui est important là-dedans, c'est la position théorique qu'il prend par rapport à cet ensemble de faits. Il peut par exemple examiner de manière critique quelles propriétés quantitatives peuvent être exprimées mathématiquement et à quoi elles se rapportent concrètement. Il sera alors à même, au sein de l'homogénéité méthodologiquement nécessaire de l'expression mathématique, de voir et d'expliquer ces différences quant à l'objectivité qualitative. Ce n'est qu'ainsi que l'expression mathématique pourra être le vecteur véritablement adéquat d'une reproduction dans la pensée de la réalité elle-même la plus approximativement exacte possible : elle permet une compréhension, qui serait sans cela hors de portée, de la nature et de la relation quantitatives statiques et dynamiques des objets et des processus, et par là même, les modes d'objectivité et les relations non quantitatifs peuvent apparaître, dans une juste représentation, par cet intermédiaire des mathématiques maniées de manière critique. Cela veut dire que les phénomènes physiques ne sont pas purement mathématiques, mais sont interprétés physiquement avec l'aide des mathématiques. Planck, qui fait encore partie de l'ancienne espèce de grands physiciens, de celle des « réalistes naïfs », donne un bel exemple de cette méthode. Il dit de l'apparition du quantum élémentaire d'action<sup>53</sup> : « Voilà ce qu'est cette constante, un message mystérieux de l'univers réel qui, dans les opérations de mesure les plus variées, revendiquait pour lui sa propre place,

---

<sup>52</sup> Nicolai Hartmann : *Zur Grundlegung der Ontologie*, op. cit. p. 7.

<sup>53</sup> *Wirkungsquantum* : Quantum élémentaire d'action qui relie la plus petite quantité d'énergie  $E$  emportée par un rayonnement électromagnétique à sa fréquence  $f$  par la formule  $E = hf$ . Notion de mécanique quantique. NdT.

de manière toujours plus pressante et toujours plus opiniâtre ». <sup>54</sup>

L'autre possibilité intellectuelle est d'absolutiser d'une manière ou d'une autre le milieu homogène des mathématiques et de voir en lui la seule et ultime clef de déchiffrement des phénomènes. C'est ce qui s'est produit avec le néopositivisme. À l'aide de cette méthode, il est parvenu à réaliser, le degré plus élevé atteint jusqu'alors de l'exécution du programme de Bellarmin : le « langage » des mathématiques n'est plus seulement l'auxiliaire le plus précis, le moyen le plus important d'une interprétation physique de la réalité physique, (c'est à dire de l'existant physique, de l'existant en soi), mais l'expression ultime, purement intellectuelle, « sémantique », d'un phénomène significatif pour les hommes et par l'intermédiaire duquel il peut à présent être manié pratiquement sans limite. Les problématiques qui, au-delà de ça, s'orientent vers la réalité existante en soi n'ont, selon cette théorie, aucune importance d'un point de vue scientifique. La science se comporte de façon totalement neutre par rapport à ces problèmes, et aux problèmes ontologiques. Elle utilise sémantiquement l'expression correcte du phénomène expérimentalement appréhendé sans la moindre prise en compte de la conception « traditionnelle » de son caractère ontologique. La formulation la plus « vraisemblable » comme hypothèse, mathématiquement la plus simple, la plus « élégante », exprime tout ce dont la science a besoin pour maîtriser (manipuler) les faits à son degré d'évolution considéré. Une généralisation de ces concepts pour une « image du monde » est complètement en dehors du domaine de la science.

---

<sup>54</sup> Max Planck : *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, [Les voies de la connaissance en physique] Leipzig, Verlag S. Hirzel, 1944, p. 186.

Des explications données jusqu'ici, il est déjà ressorti avec évidence que l'on a ainsi accordé à la religion le champ d'action le plus large, depuis la crise de la renaissance, pour une libre interprétation du monde. Si l'on n'a pourtant pas, même aujourd'hui, procédé à une totale restauration de l'image du monde religieuse d'avant Copernic, les raisons ne sont pas dans la nouvelle méthode et dans les nouveaux résultats gnoséologiques du néopositivisme qu'elle a permis d'obtenir, mais plutôt dans le développement des besoins religieux eux-mêmes qui, par suite de la logique interne de la chose, ne recherchent absolument plus une telle *restitutio in integrum*<sup>55</sup>. L'effondrement de la vieille image du monde géocentrique est irréversible ; même le besoin religieux ne peut plus élever de prétention directe à ce sujet. Il se contente là-dessus d'un arrangement spirituel scientifique selon lequel il n'y aurait plus de véritable opposition exclusive entre la science de la nature moderne la plus avancée (en opposition à celle des 17<sup>ème</sup>-19<sup>ème</sup> siècle) et la position religieuse à l'égard du monde. Tout ce qu'on avait pu prétendre à ce sujet, de Démocrite et Épicure jusqu'à Darwin, apparaît comme scientifiquement dépassé et inadéquat à la lumière du néopositivisme. Comme nous le verrons bientôt, avec l'examen de la méthodologie positiviste d'aujourd'hui et des orientations que prend l'évolution des besoins religieux, il existe dans les orientations générales des convergences du fait que les deux sont conduits à surmonter les contradictions héritées du passé, de manière différente en fonction des différences de leurs domaines respectifs, mais au fond unanime. C'est ainsi qu'il peut y avoir très facilement, pour les deux, une même commande sociale et sa satisfaction correspondante.

---

<sup>55</sup> *Restitutio in integrum* : remise en l'état d'origine. NDT.

Cette corrélation tout à fait essentielle apparaît immédiatement, avec toutes les falsifications qu'elle implique, lorsqu'on la conçoit comme directe, ou même comme intentionnelle. Mais c'est précisément le contraire qui est vrai. Le néopositivisme ne tient absolument pas compte, de manière directe, des besoins religieux. On peut en fait considérer que sa tendance la plus profonde, c'est d'ignorer tout ce qui ne peut pas trouver d'expression adéquate dans le « langage » de la science qu'il a sémantiquement épuré. Mais d'une telle réglementation sémantique du langage, il peut tout au plus résulter qu'une série de problèmes, dont la philosophie s'est occupée jusqu'à présent, se trouve en dehors du domaine de cette réglementation du langage, et n'appartienne plus, considéré du point de vue néopositiviste, à la série des problèmes scientifiques. On n'exprime pourtant ainsi, au premier degré, absolument rien *pour* ou *contre* les besoins religieux. Mais lorsque leurs représentants intellectuels se réfèrent à certains résultats de la philosophie néopositiviste, ceci ne signifie pas obligatoirement une adhésion à leurs intentions, mais simplement une utilisation de leurs résultats.

Il y a là, en premier lieu, par principe, la négation de ce qu'une représentation cohérente de la réalité existante en soi, une image du monde, pourrait naître de l'ensemble des sciences, de leurs relations réciproques, du perfectionnement mutuel de leurs résultats, de la généralisation philosophique des méthodes et des acquis scientifiques. Cela, le cardinal Bellarmin l'a déjà opposé comme exigence aux sciences naturelles de son époque. La renonciation des sciences à rassembler ne serait-ce que des briques pour construire une image du monde devait de toutes façons servir au caractère inébranlable, incontestable, de l'image du monde biblique chrétienne. Certes, le néopositivisme renonce lui aussi à une image du monde, mais pas dans le sens de laisser la place à

une autre : au contraire, il nie strictement toute relation des sciences à la réalité existante en soi. Comme cela arrive souvent dans l'histoire de la philosophie, cette prise de position n'est absolument pas nouvelle. Déjà, le nominalisme<sup>56</sup> du Moyen-âge, avec la théorie de la double vérité, tendait à la séparation précise de l'ontologie biblique religieuse du développement pratique des sciences. Pourtant, malgré la similitude – relative – des deux positions, on ne doit cependant pas négliger leur différence qualitative fondamentale. À l'époque du nominalisme, la domination de l'ontologie ecclésiastique n'était pas seulement assurée, sans limite, par le pouvoir politique. La double vérité avait, dans ce cadre social, la fonction sociale d'assurer un certain champ d'action à la recherche scientifique impartiale – qui n'en était alors qu'à ses tout premiers débuts, avec une méthodologie embryonnaire ! Les choses se présentent aujourd'hui de manière tout à fait opposée. Il n'y a plus de force qui puisse sérieusement limiter le progrès de la science. Dans l'abstrait, la mesure selon laquelle la science et la philosophie veulent donner une orientation ontologique à leurs conquêtes intellectuelles ou nier la scientificité de l'ontologie dépend exclusivement d'elles. Si donc aujourd'hui, la tendance anti-ontologique se renforce de plus en plus dans les philosophies bourgeoises les plus influentes, cela est directement et strictement opposé au nominalisme médiéval. Cette fois-ci, la science la plus moderne et la philosophie délimitent de leur propre initiative un champ d'action, limité à maints égards, pour l'ontologie religieuse. En éliminant toute problématique ontologique du domaine de la science et de la philosophie scientifique, elles entraînent une renaissance de la double vérité, scientifique et métaphysique (c'est ainsi que tout

---

<sup>56</sup> Le nominalisme est une doctrine philosophique qui considère que les concepts sont des constructions humaines et que les noms qui s'y rapportent ne sont que conventions de langage. NdT.

problème ontologique est défini par le néopositivisme), il est loisible à la religion de meubler ce champ d'action comme elle le veut et comme elle le peut. La logique interne de la conceptualisation scientifique et philosophique conduit alors, spontanément, à une théorie nominaliste de la connaissance, qui ne partage certes que les principes fondamentaux ultimes de celle du Moyen-Âge, mais qui, dans son application concrète, en est qualitativement différente.

Ce contraste aigu ne persiste cependant que de façon tout à fait superficielle. En réalité, ni la religion, ni la science et la philosophie ne sont des formations totalement autonomes dont la sphère de compétence, la méthodologie, et les contenus seraient à chaque époque exclusivement déterminés par leur développement propre. Toutes les trois présentent également un caractère social, les objectifs qu'elles poursuivent, leurs modes d'action, ne peuvent absolument pas être complètement indépendants de cette commande sociale qui est portée, à chaque période, par les aspirations de la classe dirigeante ; l'influence d'importants mouvements d'opposition sur la commande sociale est sous-jacente dans des forces et lois sociales analogues. Mais cela n'est qu'une simple touche qui apparaît dans les interactions multiples du complexe des forces que sont les relations sociales humaines (l'être social). En particulier, la spécificité qualitative de la conscience de soi de l'homme est déterminée de façon décisive, à chaque époque, par les activités que la structure économique de la société exige ou empêche, autorise ou interdit, etc. Ces conditions d'existence extrêmement complexes déterminent pour chaque homme (au sein de sa classe sociale, de sa nation, etc.), la marge de manœuvre concrète de ses possibilités de réaction et d'action. La dynamique interne de la religion, de la science, et de la philosophie n'est pourtant pas, dans cette interaction, un

milieu obéissant passivement ; le passé, les méthodes et les besoins liés à la tradition, les problèmes d'actualité brûlante qu'il faut satisfaire etc. modifient à maints égards la manière simple, directe, par laquelle prévaut la commande sociale. Celle-ci n'est pourtant pas, pour parler comme Marx, le facteur prédominant. La double nécessité pour le développement de la bourgeoisie, d'une part de valoriser et l'exploiter sans limite de tous les résultats de la science dans l'économie, dans la vie sociale, etc. et d'un autre côté de préserver, dans les masses, l'efficacité du besoin religieux, même s'il s'est sensiblement fané, construisent ce champ de forces social humain où éclot cette commande sociale que nous décrivons et que nous devons encore analyser de plus près. Une analyse complète de ces interactions ne peut pas être donnée ici, alors que notre attention est exclusivement tournée vers le problème de l'ontologie en général. Car pour toute image religieuse du monde, pour toute ontologie religieuse concrète, ce n'est pas seulement la chose ontologique elle-même qui est importante, mais bien davantage ces conséquences morales pratiques qui y trouvent leur base et leur accomplissement ultime. C'est pourquoi cette relation réciproque décisive ne peut s'analyser adéquatement que dans le cadre d'une éthique scientifique ; Ce n'est qu'alors que l'on pourra aborder la question des conséquences pratiques qu'une ontologie religieuse définie peut avoir et a sur la vie quotidienne, sur la quotidienneté de l'homme. La simple croyance ou incroyance à certains faits qui se présentent avec des prétentions concernant l'être ontologique, produit nécessairement une image incomplète à maints égards ; mais nous devons ici nous en contenter.

Le positivisme, et en premier lieu le néopositivisme, ne prennent, dans cette évolution de la philosophie, une place particulière que dans la mesure où ils se présentent avec la

prétention d'adopter une position totalement neutre sur toutes les questions de conception du monde, de laisser tout simplement de côté tout ce qui est ontologique, et de mettre au point une philosophie qui écarte de son domaine toute la problématique de l'existant en soi, comme une question à laquelle on ne peut par principe pas répondre. Le positivisme et le néopositivisme recueillent donc ici l'héritage de l'idéalisme subjectif. Celui-ci avait combattu le matérialisme philosophique sur la base d'une position gnoséologique, en raison de sa tentative de déduire tout être de la matière. (Combien l'ontologie du matérialisme avant<sup>57</sup> Marx était intrinsèquement problématique, voilà qui nous occupera encore souvent, mais cela n'est pas sans importance dans ce contexte). L'idéalisme subjectif avait en revanche construit dans la pensée un monde spécifique – différent chez chaque représentant important – dans lequel l'objectivité de la réalité qui se présentait comme donnée est essentiellement conçue comme produit de la subjectivité qui en prend connaissance, tandis que l'être-en-soi doit, pour toute connaissance, rester soit un fantôme inatteignable, soit un au-delà maintenu dans l'abstrait. En tout cas, l'en-soi existe, même s'il apparaît comme inconnaissable par principe, même s'il ne peut être appréhendé que par la croyance. Kant parlait encore comme d'un « scandale de la philosophie »<sup>58</sup> le fait que chez Berkeley, on n'accepte que comme simple croyance l'existence de la chose en dehors de nous. Il y a donc toujours une image du monde chez l'idéaliste, souvent différente, voire opposée, qui rejette simplement la « prétention matérialiste » à expliquer le monde à partir de lui-même.

---

<sup>57</sup> Le texte de l'édition allemande dit « *von Marx* », **de Marx**. Il faut plutôt lire « *vor Marx* », c'est à dire **avant Marx**. NdT.

<sup>58</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la deuxième édition, Note. Garnier Flammarion, Paris 1976, p. 53. NdT.

L'idéalisme kantien s'est tellement défraîchi au cours du 19<sup>ème</sup> siècle qu'est apparu, dans le positivisme, un courant idéaliste, un courant qui n'est pas seulement dirigé contre le matérialisme, avec la prétention de construire un milieu philosophique qui exclut toute image du monde, toute ontologie, du domaine de la connaissance, et qui en même temps construit un terrain – prétendument – gnoséologique, qui ne doit être ni idéaliste subjectif, ni matérialiste objectif, et peut, précisément par cette neutralité, offrir la garantie d'une connaissance purement scientifique. Les débuts de cette tendance remontent à Mach, Avenarius, Poincaré, etc. De prétendus « éléments du monde » (par exemple l'unité de la sensation et de la chose) sont déclarés comme un terrain qui serait en tant que tel ni objectif, ni subjectif, à partir duquel cette tendance voulait construire une philosophie nouvelle, scientifique, excluant toute ontologie. Bien qu'elle soit à maints égards apparentée au néokantisme sur le plan de la théorie de la connaissance, on insistera énergiquement ici, bien évidemment, sur la démarcation par rapport à Kant, ne serait-ce que pour mettre en lumière l'opposition de la nouvelle philosophie à toute conception du monde, y compris l'idéaliste. Entre-temps, comme nous l'avons déjà souligné, la mathématisation générale des sciences s'est développée impétueusement, il est né une nouvelle logique mathématique, une science de la sémantique. Le néopositivisme mobilise tout particulièrement la logique mathématique, avec son « langage » et élargit dans des proportions considérables le terrain neutre de Mach et Avenarius, il lui donne une apparence plus forte d'objectivité, sans rompre pour autant avec le point de départ idéaliste subjectif du positivisme plus ancien, celui des sensations, des « éléments du monde ». Aussi la polémique contre la « métaphysique » revêt-elle alors

une tonalité nouvelle. Carnap <sup>59</sup> assure expressément que sa philosophie, la théorie de la construction, n'est pas en contradiction avec le réalisme, (i.e. le matérialisme), avec l'idéalisme (et le solipsisme), ni avec le phénoménalisme, il règne une unanimité sur tous les points pouvant faire l'objet de propositions scientifiques en général. Les divergences n'apparaissent que si l'on passe des philosophies à la « métaphysique ». C'est ainsi que l'on écarte de la philosophie scientifique tout le domaine de l'ontologie, et pas seulement de l'ontologie religieuse, et qu'on le déclare affaire privée.

La question se pose alors des conséquences philosophiques d'une neutralisation aussi radicale. Le néopositivisme est avant tout une réglementation du langage de la philosophie scientifique. L'adoption des résultats de la logique mathématique, de la mathématisation générale de toutes les sciences, n'est qu'un aspect, certes un aspect extrêmement important, de ces efforts. Mais déjà là surgit immédiatement un problème qui montre clairement que la question de la réalité existante en soi ne peut pas être éliminée des sciences exactes, même par cette méthode d'apparence aussi exacte. Carnap dit lui-même : « Pour tout calcul donné, il y a en général plusieurs possibilités différentes d'une interprétation juste ». Ceci a pour conséquence que tout phénomène dont les déterminations quantitatives sont exprimées de manière mathématique, aussi exacte et juste soit-elle, n'est en aucune façon appréhendé adéquatement dans sa réalité totale (dans son être-en-soi). Et cela, non pas simplement au sens philosophique, mais aussi au sens de la science appliquée concernée, comme par exemple la physique. Les nouveaux

---

<sup>59</sup> Rudolf Carnap (1891-1970), philosophe allemand, puis américain, auteur notamment de *La construction logique du monde*, Paris, J. Vrin, 2002, et de *Logische Syntax der Sprache* [La syntaxe logique de la langue], Vienne, Julius Springer, 1934. NdT.

problèmes physiques, ceux que par exemple Lorentz et après lui Einstein ont interprétés physiquement de manière radicalement différente, peuvent avoir trouvé une expression dans les mêmes formules mathématiques. La différence décisive entre ces interprétations est de caractère physique, et ne nécessite pas de changer quoi que ce soit aux formules mathématiques. Mais elle se rapporte à une autre conception de l'être en soi de la réalité. Carnap n'aborde absolument pas cet aspect du problème, qui est décisif, non seulement pour la philosophie, mais aussi pour cette science particulière qu'est la physique. Il poursuit ainsi la phrase que nous venons de citer : « La situation pratique est pourtant telle que pour presque chaque calcul... une interprétation déterminée, un mode déterminé d'interprétation sera utilisé dans la grande majorité des cas d'application pratique ». <sup>60</sup>

Dans des conditions nouvelles, dans une nouvelle terminologie, ceci n'est rien d'autre que ce qu'était le conventionnalisme chez Poincaré, à son époque, pour la pratique scientifique : la question de la vérité objective (ici physique) restait en suspens, comme inintéressante ; une telle appréciation de toutes les théories a été élevée au rang de doctrine et méthode philosophique par le pragmatisme, et plus tard perfectionnée par le behaviorisme. Ce qui pour nous est essentiel ici, ce n'est pas la liaison intime entre la théorie et la pratique, qui est pour tout marxiste une évidence connue depuis longtemps, mais le rétrécissement du concept de pratique, qui s'accomplit partout ici. Ce problème lui-même qui, pour toute la philosophie, est d'une importance fondamentale, ne pourra être traité à fond que dans le chapitre

---

<sup>60</sup> R. Carnap : *Foundations of logic and mathematics*, [Fondements de la logique et des mathématiques] in *International Encyclopedia of Unified Science*. [Encyclopédie internationale de la science unifiée] vol. I, partie I, Chicago, University of Chicago Press 1955, p. 171. Trad. de l'anglais par nos soins.

sur le travail. Afin pourtant de pouvoir éclairer de manière critique la position du néopositivisme, il est indispensable d'énoncer quelques indications sur les différents aspects de la pratique, en anticipant sur la véritable discussion. Toute pratique est directement orientée sur l'atteinte d'un but concret défini. Pour cela, les véritables propriétés de ces objets qui servent à cette poursuite d'objectif doivent être précisément connues, et de ces propriétés font partie également les relations, les conséquences possibles, etc. C'est pourquoi la pratique est indissociablement liée à la connaissance ; c'est pourquoi, comme nous essayerons de le montrer dans le chapitre mentionné plus haut, le travail est aussi la source originelle, le modèle général, de l'activité théorique de l'homme. Les confusions ne commencent que là où surgit la catégorie de l'immédiateté, là où elle est précisément examinée, ou négligée. Tout travail est en effet concret et s'applique de ce fait à un ensemble objectif concret, délimité. Toute connaissance qui lui est indispensable pour cela en tant que condition préliminaire peut dans de nombreux cas se concrétiser complètement, même si elle ne s'appuie exclusivement que sur des observations, des rapports immédiats etc., ce qui peut avoir pour conséquence qu'elle se révèle – à un niveau plus élevé de généralisation – comme incomplète, voire fausse, comme ne correspondant pas à la réalité, sans pour cela empêcher la réussite dans la concrétisation du but fixé, ou au moins sans le perturber dans un cadre déterminé. L'histoire nous fournit d'énormes quantités d'exemples où des résultats justes et importants ont été obtenus, dans la pratique immédiate, en corrélation très étroite avec une théorie fausse. Nous ne mentionnerons que marginalement la corrélation idéologique entre le travail primitif et les « théories » magiques, bien qu'elles aient continué à exercer une profonde influence dans la pratique médiévale, pour insister sur le système de Ptolémée, dont la

fausseté scientifique ne s'est révélée que très tard, mais qui a fonctionné presque sans encombre pour des besoins pratiques (la navigation, le calendrier, etc.).

Au cours de l'évolution humaine, la connaissance tirée de la pratique a en effet suivi deux voies, souvent entremêlées, il est vrai : d'un côté, les résultats de la pratique, généralisés de manière juste, se sont trouvés en harmonie avec l'ensemble du savoir accumulé de l'époque, ce qui a constitué un moteur décisif pour le progrès technique, pour une rectification et pour une construction de l'image du monde des hommes conforme à la vérité, d'un autre côté, on en est essentiellement resté à l'utilité directe pour la pratique immédiate de ce qui avait été acquis pratiquement, ce qui veut dire que l'on s'est contenté – pour employer une expression moderne – de pouvoir manipuler grâce à cela des ensembles d'objets déterminés. Ces deux tendances se sont présentées simultanément dans le passé, très souvent mêlées l'une à l'autre, et moins la science était développée, et plus souvent il fallait, même sans volonté de manipulation, rapporter à des théories généralement fausses les représentations qui, dans l'immédiat, fonctionnaient bien.

Ce n'est qu'avec le positivisme, avec le principe de l'économie de pensée, etc. que la manipulation apparaît comme la ligne de conduite principale de la connaissance scientifique en général, et le pragmatisme qui lui est contemporain et apparenté a précisément construit là-dessus sa théorie de la vérité. James<sup>61</sup> disait par exemple : « "Le vrai", consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée, de même que "le juste" consiste simplement

---

<sup>61</sup> William James (1842-1910), psychologue et philosophe américain, frère aîné du romancier Henry James. NdT.

dans ce qui est avantageux pour notre conduite. »<sup>62</sup> La mathématisation de la science, mentionnée à maintes reprises, avec la multiplicité, que nous avons aussi mentionnée, des interprétations mathématiques formelles des formules mathématiques se rapportant à la réalité, la diffusion croissante de la sémantique que d'importants représentants du néopositivisme se sont appropriés, ont œuvré dans le sens d'élever dans les faits de manière toujours plus résolue la manipulation au rang de méthode toute puissante de la philosophie scientifique. Leur rejet de toute ontologie signifie en même temps la proclamation de la supériorité de principe de la manipulation sur toute tentative de comprendre la réalité comme réalité. Pour ce qui concerne les fondements méthodologiques, il y a là une tendance générale de notre époque, qui, comme nous l'avons montré, s'exprime aussi dans la vie politique, sociale, et économique, mais elle revêt avec le néopositivisme sa forme la plus développée, sa perfection intellectuelle la plus grande. Ce qui n'était, aux étapes moins évoluées de la science, qu'une tendance accessoire inévitable de la connaissance, à savoir rester sous l'emprise d'un complexe de réalité directement concret, pratique, indépendamment du fait que la généralisation des représentations issues de la pratique débouchaient sur des théories générales fausses, est maintenant élevé au rang de fondement de l'épistémologie générale. Ainsi apparaît quelque chose de qualitativement nouveau. Il ne s'agit plus seulement de savoir si chaque facteur singulier de la réglementation néopositiviste du langage scientifique amène des résultats pratiques directs, mais d'élever tout le système de la pensée au rang d'instrument d'une manipulation générale de tous les faits pertinents. Ce n'est que de ce point

---

<sup>62</sup> W. James, *Le Pragmatisme*. Trad. Le Brun, Paris, Flammarion, 1968, p. 157.

de vue qu'il est possible d'écarter la vocation du système des connaissances à être une synthèse de notre savoir sur la réalité existante en soi. Il est évident que le fer de lance de cette conception est avant tout dirigé contre la théorie et la pratique de la philosophie de la nature, de la renaissance au 19<sup>ème</sup> siècle.

Il s'agit de la forme la plus pure jusqu'à présent de gnoséologie fondée sur elle-même. Celle-ci avait été pendant très longtemps un complément, un ajout à l'ontologie. La connaissance de la réalité existante en soi était son but et de ce fait, l'accord avec l'objet était le critère de toute expression correcte. Ce n'est que depuis que l'en-soi a été déclaré comme théoriquement inconnaissable que la théorie de la connaissance est devenue autonome, qu'elle doit classer les expressions comme exactes ou fausses indépendamment d'un tel accord avec l'objet ; elle va se concentrer unilatéralement sur la forme de l'expression, sur le rôle productif du sujet dans l'expression, afin de découvrir des critères du vrai et du faux autonomes, immanents à la conscience. Cette tendance culmine avec le néopositivisme. Toute la gnoséologie se change en une technique de réglementation du langage, de la transformation des signes sémantiques et mathématiques, de la traduction d'un langage dans un autre. En cela, l'élément mathématique pousse de plus en plus à mettre l'accent, de manière de plus en plus exclusive, sur l'absence de contradiction formelle dans les objets et les méthodes de la transformation, et d'utiliser les objets eux-mêmes comme simples matières premières pour des transformations possibles.

Une telle ligne n'est certes jamais soutenable de manière totalement conséquente. Les faits ont aussi leur propre logique – pas toujours formelle. C'est ainsi que Carnap dit une fois, de manière soudaine et inattendue, que la chose physique

subsiste indépendamment de la perception, et ne peut être connue que par la perception dont elle est l'objet intentionnel. Certes, il ajoute aussitôt après : « À vrai dire, la théorie de la constitution ne s'exprime pas dans ce langage réaliste, et reste neutre vis à vis des dimensions métaphysiques des énoncés réalistes. »<sup>63</sup> De telles concessions sont certes extrêmement rares. Mais si on lit attentivement les ouvrages néopositivistes, ce qui n'est pas une tâche agréable, on trouve parfois des passages qui, dans leur apparence externe, sont des déductions, organisées dans une expression précise au plan de la construction, de la sémantique, de la logique, etc., quelle que puisse être la sonorité des jolis mots employés, mais où la justesse, l'inexactitude, l'absence de signification des formulations avancées sont pourtant exclusivement déterminées par la réalité existante en soi, où celles-ci sont selon le cas justes, fausses, ou vides de sens selon qu'elles concordent avec l'objet – pour moi : intentionnel – cependant réel. Carnap aborde par exemple dans le paragraphe sur les fonctions propositionnelles le cas du « signe insaturé » *ville d'Allemagne*. Il explique que si on y ajoute Hambourg, on obtient une proposition vraie, et si c'est Paris, une proposition fausse, et si c'est « la lune », une série de mots vide de sens.<sup>64</sup> Tout cela est bel et bon, mais le fondement de la détermination de cette fonction de l'expression n'est-il pas le fait brut – existant en soi – que Hambourg est dans les faits en Allemagne, etc. même si Carnap évite ici soigneusement toute formulation métaphysique ?

La réponse néopositiviste habituelle à une telle objection sera assurément : le fait que Hambourg soit en Allemagne, Paris en France, est un fait empirique qui n'a rien à voir avec la « métaphysique » (avec l'ontologie). De ce fait, il peut être

---

<sup>63</sup> Rudolf Carnap : *La construction logique du monde*, op. cit., § 152, p. 250.

<sup>64</sup> Ibidem, § 28, p. 93.

manipulé mathématiquement, sémantiquement à loisir, traduit dans le « langage » que l'on veut, sans pour autant perturber le moins du monde l'ensemble des problèmes de la « métaphysique » (de l'ontologie). L'auto-illusion à laquelle succombent le néopositivisme et avec lui maintes autres tendances qui visent une attitude exclusivement gnoséologique repose sur le fait qu'ils négligent complètement la neutralité ontologique de l'être-en-soi par rapport aux catégories autrement dimensionnées de l'universel, du particulier, et du singulier. Les objets, les rapports, etc. existent en soi ou se trouvent reflétés indépendamment de leur individualité, particularité, ou universalité. Le néopositivisme est victime de cette erreur, non seulement parce que, comme de nombreuses autres orientations plus récentes, il ignore complètement la richesse des catégories que l'ancienne philosophie nous a léguées, souvent certes à un niveau qui mérite des révisions, non seulement parce qu'il enrichit le « langage » de la manipulation de modes d'emploi techniques philosophiquement superflus, et qu'il ravale la construction catégorielle de la réalité elle-même au rang de problème métaphysique d'apparence, mais surtout parce qu'il surestime pour une part, et déforme pour une autre le rôle actif du sujet connaissant dans l'élaboration du juste reflet. Il est indubitable que la participation du sujet connaissant au reflet mental de la chose en général est considérable ; mais celle-ci n'apparaît dans la réalité existante en soi que de manière immédiate ou isolée, indépendamment d'objets ou de relations singuliers, et c'est pourquoi il faut l'obtenir en s'aidant de l'analyse de tels objets, relations, etc. Cela n'abolit bien sûr en aucune façon son être-en-soi ontologique, cela lui donne simplement des caractéristiques spécifiques. Mais de cette situation naît l'illusion que la chose en général serait simplement le produit de la conscience connaissante, et pas

une catégorie objective de la réalité existante en soi. C'est cette illusion qui induit le néopositivisme à classer la chose en général comme un « élément » de la manipulation subjectiviste et à ignorer comme « métaphysique » son objectivité existante en soi.

L'illusion inverse apparaît au sujet de la chose singulière : celle du donné immédiat qui est le sien. Là aussi, les néopositivistes sont abusés par leur ignorance de l'histoire de la philosophie, par leur dédain altier de tous les acquis du passé en matière de théorie des catégories. Ils laissent de côté la dialectique de l'immédiateté et de la médiation et de ce fait ne comprennent pas que le singulier, bien qu'il existe en soi au même titre que l'universel, n'en fait pas moins que celui-ci l'objet d'une médiation, et c'est pourquoi une activité mentale du sujet est tout aussi nécessaire pour la connaissance du singulier que pour celle de l'universel. Cela se voit dès les perceptions les plus simples. Il suffit de penser à l'anecdote célèbre sur la manière dont Leibniz<sup>65</sup> exigeait de ses interlocuteurs une observation précise, une pensée précise, pour les amener à savoir que chaque feuille d'une plante était singulière. C'était déjà le cas lorsqu'il s'agissait d'objets singuliers aussi complexes que Hambourg ou Paris. Nous n'avons, dans ce processus de connaissance aux multiples aspects, mis en avant ici que quelques catégories négligées ; mais ce que nous avons fait là de manière très abrégée nous montre déjà clairement que c'est une illusion néopositiviste que de croire que le donné empirique d'objets singuliers ne soulève aucune question ontologique. Du point de vue de « l'économie de pensée », il est sûrement plus commode de limiter le combat contre l'ontologie à quelques questions très complexes, souvent irrésolues à ce jour, tout particulièrement quand l'exigence d'une explication ontologique entre en

---

<sup>65</sup> Gottfried Wilhelm **Leibniz** (1646-1716), philosophe, allemand. NdT.

contradiction ouverte avec la connaissance scientifique, comme par exemple le vitalisme<sup>66</sup> en biologie. Mais même lorsque, par la manipulation, on remplace la causalité ontologique par une dépendance fonctionnelle, lorsqu'on fait du parallélisme psychophysique le fondement de la manipulation d'un grand complexe objectif, on voit comment le néopositivisme passe négligemment à côté de toutes les vraies questions de la connaissance, pour rendre plausible une manipulation pratique directe des problèmes.

Abstraction faite de ces petits défauts inévitables, il faut reconnaître au néopositivisme qu'il a soutenu l'unilatéralité de son point de vue exclusivement gnoséologique et logique sur la réalité de manière plus conséquente que toutes les tendances qui l'avaient précédé. Ceci a toutefois pour conséquence extraordinairement importante que le néopositivisme est conduit, de manière plus énergique que cela ne s'était produit avant lui, à faire disparaître des différentes formes du reflet toute différence entre la réalité elle-même et sa reproduction. La gnoséologie toute puissante, appliquée conséquemment, efface précisément par principe ces différences ; les catégories de la matérialité, de l'objectivité qu'elle construit paraissent pouvoir être appliquées de la même façon, sans faire de différence, aux deux domaines. Il est clair, tout particulièrement lorsque les deux trouvent une expression mathématique, que pour la manipulation simple, ces différences paraissent disparaître complètement ; elles ne surgissent que lorsqu'un problème physique ou biologique doit être interprété, non plus seulement mathématiquement, mais aussi physiquement ou biologiquement. Le caractère réactionnaire, même au sens

---

<sup>66</sup> *Vitalisme* : tradition philosophique pour laquelle le vivant n'est pas réductible aux lois physico-chimiques. Le vivant serait de la matière animée d'une force vitale qui s'ajouterait aux lois de la matière. NdT.

purement scientifique, du néopositivisme se manifeste de la manière la plus nette dans le fait qu'il prête main forte, pour une manipulation formelle, à des tendances qui, de toutes façons, existent aujourd'hui, qu'il leur fournit un fondement prétendument philosophique. La confusion que cela entraîne est d'autant plus dangereuse que des chercheurs importants relativement nombreux seront contaminés par ces conceptions, et induits à des positions dont les contradictions, voire parfois le vide de sens, sont recouverts par l'autorité scientifique de l'auteur, célèbre à juste titre, de sorte que personne n'a le courage de crier, comme le gamin des rues d'Andersen, que le roi est nu.<sup>67</sup>

Permettez-moi de citer une expérience mentale très connue d'Einstein, qui présente l'avantage, pour notre exposé, d'être tiré de la vie quotidienne, et pas de la pratique scientifique, ôtant par là même à ses partisans la tentation d'objecter au critique le fait qu'il ne comprend rien à la physique. Einstein cherche à vulgariser, à rendre compréhensible au commun des mortels le lien entre la géométrie et la théorie de la relativité. Son expérience mentale explicative commence ainsi : « Commençons par la description d'un monde où vivent seulement des êtres à deux dimensions – et non pas à trois comme dans le nôtre. Les films nous ont habitués à voir des êtres à deux dimensions agir sur un écran à deux dimensions. Imaginons maintenant que ces fantômes, c'est à dire les acteurs sur l'écran, existent réellement, qu'ils aient la faculté de penser, et qu'ils puissent créer leur propre science, et que pour eux l'écran à deux dimensions représente l'espace géométrique. Ces êtres sont incapables d'imaginer, de façon concrète, un espace à trois dimensions, exactement comme nous sommes incapables d'imaginer un espace à quatre

---

<sup>67</sup> H.C. Andersen, *Les habits neufs de l'empereur*, dans *Contes*, LGF, Paris, 1987, p. 46. NDT.

dimensions. Ils peuvent dévier une ligne droite, ils savent ce qu'est un cercle, mais ils sont incapables de construire une sphère, car pour pouvoir le faire, ils devraient quitter leur écran à deux dimensions. »<sup>68</sup> Comme nous l'avons vu, Einstein cherche à utiliser cette expérience mentale pour illustrer le rapport entre la géométrie et la physique, et pour faire comprendre le fait que l'espace de la physique n'est pas euclidien. C'est pourquoi il poursuit son développement ainsi : « Nous nous trouvons dans une situation semblable. Nous sommes capables de dévier et de courber des lignes et des surfaces, mais nous pouvons à peine nous représenter un espace à trois dimensions dévié et courbé. »<sup>69</sup>

Soulignons tout de suite avec force que la théorie d'Einstein n'est pas en cause ici. L'auteur de ces lignes ne se sent absolument pas compétent pour exprimer une opinion sur cette question. L'expérience mentale elle-même ne traite cependant pas du tout un problème de physique concret. Elle cherche seulement à faire comprendre à propos d'« êtres bidimensionnels » pourquoi il nous est si difficile, à nous, êtres tridimensionnels, de nous représenter un monde non euclidien. Dans le cas où il aurait conservé quelque chose de son entendement humain normal, et ne se soumettrait pas aveuglément aux conceptions à la mode d'une autorité scientifique à juste titre reconnue, tout lecteur de l'expérience mentale d'Einstein doit immédiatement être frappé par le fait que les êtres bidimensionnels d'Einstein ne sont, ni des êtres, ni bidimensionnels, et qu'ils ne se meuvent donc pas dans un monde bidimensionnel, qu'ils n'agissent pas dans un tel monde, mais que leur action, leur environnement, leur monde objectif etc. n'est rien d'autre qu'un reflet en deux dimensions

---

<sup>68</sup> A. Einstein et L. Infeld. *L'évolution des idées en physique*. Flammarion, , Paris, 1969, pp. 162-163.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 163.

d'un morceau de notre réalité normale tridimensionnelle. Que cette réalité puisse être reflétée en deux dimensions et que les hommes perçoivent cela comme un reflet de notre réalité tridimensionnelle, voilà qui est bien connu depuis l'invention du dessin et de la peinture. Ce qui est nouveau avec le film, c'est que le mouvement puisse également faire l'objet d'un reflet analogue, mais cela ne change rien à la question fondamentale des deux ou trois dimensions de la réalité et des formes du reflet. Les êtres bidimensionnels d'Einstein ne vivent donc pas dans un monde bidimensionnel et ne méditent pas à son sujet. Les pensées et les sentiments, etc. peuvent certes être représentés dans un film, mais ce sont les pensées et les sentiments d'êtres humains en trois dimensions dans une réalité à trois dimensions. (Le film à deux dimensions n'est qu'une pure manipulation technique, par exemple, l'écran bidimensionnel remplace la scène tridimensionnelle, les bandes de film, sont en deux dimensions, et sont emballées en conséquence, etc.) Son essence, ce qui en fait un film, réside en ceci qu'à l'aide d'une projection en deux dimensions, on peut provoquer la sensation d'un monde à trois dimensions, évoquer le destin d'êtres humains à trois dimensions. Des reflets ne peuvent en conséquence en aucune manière avoir leurs propres représentations, elles ne reflètent que celles qu'ont eues leurs modèles dans la réalité. Sinon, on pourrait dire, dans la logique de cette expérience mentale, que Mona Lisa ne pouvait pas se représenter un monde à trois dimensions, alors que la Vénus de Milo le pouvait. Approuver ou nier serait l'un et l'autre vide de sens ; le roi de cette expérience mentale n'avait vraiment aucun habit sur le corps. On pourrait dire : même si tout ce que nous avons avancé contre l'expérience mentale d'Einstein est exact, cela ne perturbe en rien l'essence de son raisonnement, à avoir que la géométrie est une partie de la physique. La géométrie n'est

donc pas un reflet de la réalité, brillant dans son abstraction et de ce fait infiniment fécond pour la science, dont l'application critique à la physique en a favorisé et favorise encore extraordinairement les progrès, au contraire, les objets de la géométrie sont tout aussi matériels que ceux de la physique elle-même. Il est notoire que cette proposition est un élément de la théorie générale de la relativité. Si nous sommes conduits maintenant à considérer d'un peu plus près les conceptions d'Einstein à ce sujet d'un point de vue philosophique, nous voulons encore souligner que nos remarques n'ont en aucune façon l'intention d'aborder l'exactitude ou l'inexactitude physique de la théorie générale de la relativité, ne serait-ce qu'en raison de l'incompétence de l'auteur dans ce domaine. Il s'agit ici exclusivement – en s'appuyant sur quelques remarques d'Einstein – d'une question purement philosophique : est-ce que la géométrie est un reflet de la réalité, ou est-ce que ses objets et leurs relations sont des éléments constitutifs réels de la réalité physique, au même titre que la dureté, le poids, etc. Peu après les considérations que nous venons de citer, Einstein parle ainsi de cette question : « Que signifie l'affirmation que notre espace à trois dimensions a un caractère euclidien ? Elle signifie que toutes les propositions logiquement prouvées de la géométrie euclidienne peuvent aussi être confirmées par l'expérience réelle. Nous pouvons, au moyen de corps rigides, ou de rayons lumineux, construire des objets qui correspondent aux objets idéalisés de la géométrie euclidienne. L'arête d'une règle ou un rayon lumineux correspondent à la ligne ; la somme des angles d'un triangle construit avec de baguettes rigides minces est égale à deux angles droits ; le rapport des rayons de deux cercles concentriques, construits avec des fils minces inflexibles, est égal au rapport de leurs circonférences. Interprétée de cette façon, la géométrie euclidienne devient un chapitre de la

physique, très simple à vrai dire. Mais nous pouvons imaginer que des désaccords aient été constatés, par exemple que la somme des angles d'un grand triangle construit avec des baguettes, qu'on avait beaucoup de raisons de regarder comme rigides, n'est pas égale à deux angles droits. °»<sup>70</sup>

Si des expressions claires ont un sens, Einstein considère donc la géométrie euclidienne comme une hypothèse, comme un modèle pour la connaissance des phénomènes physiques. Si ses propositions sont prouvées logiquement, sans objection, elles doivent être corroborées par l'expérimentation pratique. Premièrement, les propositions de la géométrie ne sont en aucune manière prouvées logiquement. Aucune logique au monde ne peut démontrer que la circonférence d'un cercle est égale à  $\pi 2r$ . D'un autre côté, de telles propositions n'ont pas besoin d'être confirmées dans la réalité physique. La géométrie reflète au contraire une réalité réduite, et homogénéisée en tant que telle à un pur espace, et c'est dans ce milieu homogène qu'elle recherche des lois de corrélation entre des configurations purement spatiales. Cette homogénéisation provient de ce que les dimensions de l'espace sont considérées comme un pur être-pour-soi que la chose ne peut par principe pas avoir dans la réalité physique. Une ligne n'a par exemple qu'une dimension, une surface que deux, etc. Une chose semblable ne peut absolument pas exister dans la réalité physique matérielle ; Dans le reflet, la raison effectue une abstraction, et sa rationalité est précisément démontrée par l'oubli complet des propriétés et relations objectives réelles des choses réelles. Même si le cercle d'Einstein est fait d'un fil aussi fin que possible, ce fil le plus fin n'en aura pas moins trois dimensions, et pas une comme la ligne géométrique.

---

<sup>70</sup> A. Einstein et L. Infeld. *L'évolution des idées en physique*. Flammarion, Champs, Paris, 1993, p. 164.

Cette homogénéisation par la raison permet alors, dans le reflet géométrique, une mathématisation de haut niveau des rapports spatiaux ainsi découverts, une rationalisation mathématiquement exprimée des corrélations purement spatiales, qui n'auraient jamais pu être atteintes par une simple observation des choses. Et quand nous parlons ici de mathématisation, nous devons immédiatement ajouter que les mathématiques reposent évidemment, elles aussi, sur le reflet exact des propriétés quantitatives des choses et des rapports dans la réalité. Pour nous limiter à ce qui est le plus élémentaire, lorsque nous parlons de 40 individus, ou de 50 arbres, nos pensées reflètent ce qu'il y a de purement quantitatif dans les objets, le nombre d'éléments présents à ce moment dans un tel ensemble, abstraction faite de toutes les propriétés en dehors de ce qui est quantitatif. Celles-ci sont pourtant encore présentes dans notre exemple, comme reliquat abstrait, lorsque nous parlons d'individus ou d'arbres. Si à partir de là, nous voulons progresser vers l'opération mathématique la plus simple, vers l'addition, nous devons aussi nous exonérer de ce reliquat qualitatif, ou le remplacer par une abstraction qui supprime encore plus de qualitatif. Nous pouvons alors dire que 40 êtres organiques plus 50 êtres organiques font 90 êtres organiques. Le développement des mathématiques a confirmé de manière éblouissante la justesse et la fécondité de cette abstraction homogénéisante, et a aidé à découvrir des corrélations quantitatives extrêmement complexes dans la réalité, ce qui aurait été tout à fait impossible par des voies directes. C'est ainsi, répétons-le, que sur la base d'un reflet par l'abstraction et l'homogénéisation, a été possible une mathématisation de purs rapports spatiaux reflétés géométriquement.

Tous ces triomphes de l'abstraction par la raison ne changent cependant rien au fait ontologique fondamental, à savoir que

tant la géométrie que les mathématiques sont des reflets et pas des parties ou des « éléments » etc. de la réalité physique. Parce qu'elles reflètent leurs facteurs fondamentaux importants, leurs rapports purement spatiaux ou leurs pures relations quantitatives, elles sont par excellence les instruments de la connaissance de toute réalité, pour autant que son essence soit constituée de rapports spatiaux ou de relations quantitatives. Mais tous ces résultats brillants ne doivent pas faire oublier la vérité toute simple, à savoir que ces modes de reflet ne peuvent jamais refléter que des éléments définis de la réalité, mais que la réalité existante en soi comporte encore une infinité d'autres éléments.

Carnap lui-même, comme nous l'avons vu, doit concéder que les formules mathématiques permettent de multiples possibilités d'interprétations physiques pour un segment de réalité physique. Ce qui donc est réel dans un phénomène réel, seul le reflet et l'analyse de la totalité des éléments peut le découvrir. Et dans une telle analyse – pour autant qu'il soit question des propriétés de la réalité, et pas de sa simple manipulation – la philosophie peut attendre à bon droit de la science qu'elle fasse la différence entre la réalité elle-même et ses reflets utilisés aux fins de la connaître. Ces considérations n'ouvrent cependant aucun droit à exprimer quoi que ce soit sur les théories physiques d'Einstein. Elles établissent seulement que son expérience mentale n'apporte aucune preuve philosophique de ce que la géométrie serait un « domaine de la physique ». Il nous semble plutôt qu'en la matière, le grand physicien a fait une concession philosophique à la théorie de la manipulation du néopositivisme, et qu'il a favorisé de son autorité sa tendance principale, faire disparaître la réalité de la science. Et de ce point de vue, les explications sur les hommes bidimensionnels du film n'apparaissent pas seulement comme un

bredouillement contingent et faux, mais comme le symptôme du degré de confusion par laquelle la méthode générale de la manipulation du néopositivisme a influencé toute la pensée contemporaine.

On peut observer, dans presque toutes les prises de position du néopositivisme, de semblables confusions sur des sujets philosophiques importants, des obscurcissements de questions philosophiques de fond. Cela fait partie des traits de la manipulation comme méthode universelle du néopositivisme d'éliminer complètement de la science de telles questions – sous l'intitulé *métaphysique* –, afin qu'aucune pensée relative aux problèmes réels de la réalité ne vienne perturber ou même empêcher le fonctionnement sans limite de l'appareil de manipulation. Il suffit de renvoyer à nouveau au traitement, déjà souligné, du prétendu parallélisme psychophysique. Ici, on écarte comme non scientifique la réponse réelle à l'une des questions les plus importantes de la vie organisée la plus évoluée, toute recherche de priorité réelle, d'interaction réelle, etc. est diffamée comme « métaphysique », afin d'élever la manipulation facile et commode de données singulières isolées à la dignité d'unité scientifiquement seule admissible. Et ce qui se produit pour les détails régit les principes du tout.

Il est intéressant et caractéristique que le problème d'une science unitaire soit soulevé aujourd'hui, de la façon la plus énergique, par le néopositivisme. Il n'y a aucun doute qu'il y a dans cette exigence quelque chose de justifié. La différenciation entre les recherches individuelles s'accroît de manière démesurée et va si loin que parfois, même des érudits de valeur ne comprennent plus le « langage » du domaine voisin du leur. Cette situation apparaît d'autant plus grotesque et insupportable que la recherche scientifique contemporaine sur la réalité, en même temps qu'elle se spécialise, fait

précisément de plus en plus sauter les limites académiques entre les disciplines et met au jour entre elles des liaisons croisées, des relations réciproques toujours plus riches. De ce fait, l'exigence véritable du jour semble donc être de se rapporter toujours à la réalité existante en soi, sans se préoccuper du *pourquoi* et du *comment* de leur classement académique en groupes de phénomènes particuliers. Il pourrait et devrait ainsi apparaître en science un nouveau type d'universalité : celle de la compréhension multilatérale intensive et concrète des faits singuliers concrets. On voit déjà, aujourd'hui, vers cela maintes avancées dont la condition préalable est néanmoins : partir de la réalité, du véritable être-en-soi du fait concret correspondant. Si cette réalité est appréhendée correctement, alors les barrières édifiées artificiellement par la division du travail pour la refléter ne pourront pas opposer une résistance faisant obstacle au progrès de la connaissance. De telles tendances existent déjà aujourd'hui ; mais elles naissent le plus souvent spontanément, sans que l'on prenne conscience qu'une clairvoyance ontologique concernant le complexe considéré serait la boussole la plus sûre pour s'orienter, pour déterminer quelles interactions, quelles relations croisées sont vraiment les plus décisives dans un ensemble de problèmes concrets.

Sur cette question aussi, les néopositivistes se présentent avec un programme – et plus il a de l'influence, et plus c'est le cas – susceptible d'amener et de perpétuer des confusions difficiles à débrouiller. Dans les articles programmatiques d'une encyclopédie publiée aux USA, ils avancent l'exigence d'une science unitaire.<sup>71</sup> Ils se réfèrent en cela à Leibniz, à l'encyclopédie française du 18<sup>ème</sup> siècle, mais sans prendre sérieusement conscience de ce que les principes de base de ces tentatives, antérieures et donc prématurées, d'unifier la

---

<sup>71</sup> *International Encyclopedia of Unified Science*. op. cit. NdT.

recherche scientifique et de synthétiser ses résultats sont diamétralement opposés à leur programme : précisément, la conviction que le monde existant en soi est uni, que ses lois présentent un caractère unitaire, que cette unité peut et doit trouver son reflet conscient dans une science unitaire. La préconisation d'une science unitaire et – d'une certaine manière en tant que paiements échelonnés pour cela – d'une encyclopédie unitaire part chez les néopositivistes de présupposés directement opposés. Carnap dit : « La question de l'unité de la science s'entend ici comme un problème de logique de la science, et pas d'ontologie. Nous ne nous demandons pas : " Est ce que le monde forme une unité ? Est-ce que tous les événements constituent les parties d'un tout ? "... Dans des questions philosophiques de la sorte qui peuvent faire l'objet de discussions, comme le monisme, le dualisme, et le pluralisme, il semble douteux que nous puissions trouver un quelconque contenu théorique. En tout cas, quand nous nous demandons s'il existe une unité en science, nous concevons cela comme une question de logique, concernant les relations logiques entre la terminologie et les lois des différentes branches de la science». <sup>72</sup> L'exigence de l'unité de la science signifie donc une manipulabilité de tout le contenu du savoir, indépendamment des caractéristiques de la réalité elle-même, comme s'il n'existait pas en son sein des domaines de l'être ayant leur propre structure et dynamique, et par conséquent leurs propres lois.

Le rejet de cet unitarisme – prétendu purement neutre –, ennemi de la réalité, de la manipulabilité des propositions dans lesquelles notre savoir est emmagasiné et concentré ne signifie naturellement pas une quelconque prise de position

---

<sup>72</sup> R. Carnap : *Logical Foundations of the Unity of science*, [Fondements logiques de l'unité de la science] in *International Encyclopedia of Unified Science*, op. cit. p. 49. Trad. de l'anglais par nos soins.

contre toute construction unitaire de la connaissance scientifique. Au contraire. Toute philosophie véritable a au moins cherché à comprendre, en général, les principes d'une telle unité. Mais depuis Hegel, on ne peut plus parler d'une unité absolue, excluant les différenciations ultimes, ni d'oppositions absolues, d'hétérogénéités sans conditions ni transitions. L'unité au sens philosophique est en vérité une unité de l'unité et de la diversité. Cette unité dialectique ne peut pourtant être trouvée que dans la réalité elle-même. Ce n'est que lorsque nous parvenons, dans la réalité même, à découvrir la structure et la dynamique d'une telle unité de l'unité et de la diversité et à en prendre conscience que peut apparaître une unité de la connaissance scientifique du monde ; l'unité continue d'exister, sans jamais faire violence à la diversité de structure et de dynamique. Ce n'est en effet – pour rendre nos idées un peu plus concrètes – que lorsqu'il est devenu possible d'établir que l'être inorganique est à la base de tout être, sans pour cela perturber dans la pensée la caractéristique spécifique de l'être en vie et en société, lorsque ont été comprises en même temps la diversité des modalités de l'être dans leur liaison indissociable et leurs différences qualitatives, que peut apparaître une science intrinsèquement unitaire. La tentative des anciens matérialistes, avec leur mécanisme moniste, devait échouer, mais plus encore ces théories qui, comme le vitalisme, la science de l'esprit, absolutisaient les différentes modalités de l'être dans leur diversité.

Comme nous l'avons vu, le néopositivisme veut résoudre cette question par l'élimination de toute ontologie, par la simple unité du « langage » scientifique, par son mode de manipulation logiciste. Ainsi, toutes les formes spécifiques de l'être perdent obligatoirement leur spécificité interne, et sont traités suivant le modèle de la physique moderne, interprétée

selon le néopositivisme. Au tout premier abord, on peut avoir l'impression qu'il s'agit d'un renouveau, d'une actualisation de la vieille pensée matérialiste mécaniste qui consiste à ramener, de manière unitaire, tous les phénomènes de l'univers appréhendable par la science aux lois de la mécanique du monde de la physique. L'évidence du premier regard est encore accrue du fait qu'entre-temps, la méthode mathématique pour appréhender les lois dans le monde a fait des progrès extraordinaires. Il suffit de se remémorer les résultats de la biophysique et de la biochimie, de l'application souvent fructueuse des méthodes mathématiques dans le domaine de l'économie, etc. Alors qu'elle avait échoué, dans le matérialisme mécaniste, sur les différences qualitatives existantes en soi entre les diverses modalités de l'être, la méthode unificatrice, avec la mathématisation générale, avec le « langage » scientifique sémantiquement unifié, semble s'être concrétisée à un niveau supérieur. Mais ce n'est qu'une apparence. La diversité ontologique des modalités de l'être ne peut s'éliminer de la formation scientifique des concepts que par une uniformisation homogénéisatrice, qui fait violence à la spécificité réelle. « Naturam expellas furca, tamen usque recurret. »<sup>73</sup> Même si les deux tentatives d'unité sont opposées – l'une sur la base d'une ontologie simplificatrice de façon primaire, l'autre sur celle d'un essai raffiné d'ignorer toute ontologie – elles échouent en se heurtant à la même résistance, celle de la réalité existante en soi, dont les caractéristiques véritables oppose une résistance, aussi bien à la violence grossière qu'à la raffinée. Ceci s'exprime directement dans le fait que, dans les énoncés unificateurs proclamés comme programmes, des contradictions insolubles jaillissent toujours et encore, et qui sont à vrai dire celles qui

---

<sup>73</sup> Horace, Épître 1, 10, v. 24. *Chasse la nature à coups de fourche, elle reviendra toujours au pas de course. Autrement dit : Chassez le naturel, il revient au galop.* Philippe Néricault, dit Destouches (1732). NdT.

concernent précisément le cœur du programme, celles qui renvoient le politique pragmatique, l'anti-ontologique, dans le royaume de l'utopie.

Une critique du matérialisme mécaniste de ce point de vue est aujourd'hui superflue. Dans le néopositivisme, qui a également recueilli l'héritage du pragmatisme, on voit la résistance du réel dans l'impossibilité pratique de mener le programme à son terme, dans la nécessité – pragmatique – de son échec. Cette défaillance n'est certes jamais admise ouvertement. Carnap serait à vrai dire extrêmement offensé par une comparaison avec la métaphysique de Fichte, mais ses explications rappellent de manière frappante le « tant pis pour les faits » de Fichte.<sup>74</sup> À nouveau, il ne faut pas négliger ce qui les oppose : Fichte énonce ouvertement ces paroles avec une emphase encouragée par la Révolution française, par une rénovation révolutionnaire tant attendue de la pensée, Carnap le fait avec l'assurance qui caractérise un manager que le succès a rendu sûr de lui et qui veut, dans l'avenir, dominer complètement un marché qu'il ne manipule actuellement que de manière partielle. Le moyen magique pour cela, c'est l'unité du « langage » scientifique, pour parler plus concrètement, la possibilité de traduire les énoncés d'un domaine dans la terminologie d'un autre, et où la physique mathématique doit servir de modèle pour toute science. (D'où l'expression « physicalisme »). Carnap prétend maintenant que toutes les formulations de la biologie peuvent, sans autre forme de procès, être traduites dans le « langage » de la physique, et que cela prouve, sur ce point, l'existence d'une science unitaire : « Selon nos considérations précédentes, une loi biologique ne comporte que des termes qui sont réductibles

---

<sup>74</sup> « Si les faits ne concordent pas avec la théorie – tant pis pour les faits. » Cette citation est souvent aussi, sans plus de preuves, attribuée à Hegel. NdT.

à des termes physiques ». <sup>75</sup> Certes, Carnap doit tout de suite admettre qu'ainsi, le problème n'est cependant encore toujours pas résolu de manière satisfaisante. Il indique le nombre croissant de lois biologiques qui peuvent être déduites de lois physiques, et quand il en tire la conclusion que le recours à la physique et à la chimie doit être une tendance fructueuse de la recherche biologique, il a tout à fait raison.

Mais ainsi, le problème de la biologie n'est même pas posé et encore moins résolu. Du fait que Carnap et tous les néopositivistes, comme nous l'avons vu, se préoccupent peu de l'interprétation en physique réelle des énoncés de physique mathématique et renvoient la décision sur ce sujet aux conventions scientifiques, il est simplement évident que l'interprétation biologique de phénomènes biologiques qui seront exprimés par une formule de physique mathématique, (dans laquelle on inclut ici la chimie), ne l'intéresse absolument pas. Un autre collaborateur de la même encyclopédie, Felix Mainz, explique même, sans détours, que toute biologie générale est superflue pour la science ; elle n'aurait qu'une importance pédagogique, mais ne serait pas un domaine propre de recherche. <sup>76</sup> Les néopositivistes adoptent là une position commode, lorsqu'ils identifient simplement les problèmes de la biologie générale à des théories scientifiquement compromises et à bout de forces, comme le vitalisme. Ce n'est pourtant pas par une polémique à deux sous que l'on peut expulser ce problème de la science ou de la vie, tout au plus de façon purement provisoire, mais même dans ce cas aux dépens de la biologie en tant que science. Car même si, avec des résultats aussi riches de la recherche individuelle, les questions centrales de la vie,

---

<sup>75</sup> R. Carnap : *Logical Foundations of the Unity of science*, op. cit., p. 60.

<sup>76</sup> Felix Mainz : *Foundations of biology*, in *International Encyclopedia of Unified Science*. Chicago, 1955, p. 626.

comme modalité qualitativement spécifique de l'être, – je n'entends là que les problèmes scientifiques, non ontologiques, de la reproduction ontogénétique et phylogénétique –<sup>77</sup> ne pouvaient en aucune manière être éclaircies précisément, personne ne pourra nier qu'il s'agit là de faits. Tous les résultats singuliers qui ont très souvent dû être obtenus de façon très fructueuse par les voies de la biophysique ou de la biochimie servent, en dernière instance, à la connaissance de ce qu'est la vie en soi, de ce qu'elle a de commun avec d'autres modalités de l'être et de ce qui constitue la différence spécifique de son être. Que des théories comme le vitalisme aient répondu à de telles questions de manière complètement fausse, c'est un lieu commun. Qu'elles n'aient pas trouvé jusqu'à ce jour une solution appropriée ne donne cependant au néopositivisme aucun droit à les éliminer de la science.

Le développement de la pensée montre – et nous reviendrons encore souvent là-dessus dans nos considérations – que des questions ontologiques ont surgi, nombreuses, bien avant que la science puisse leur répondre, que ce développement, étape par étape, élimine de fausses conceptions pour en mettre de plus justes à leur place, et qu'à cette occasion, il se produit une interaction ininterrompue avec la science. Mais c'est une spécialité de notre époque que l'on essaye aussi radicalement de séparer, intentionnellement, la science de la réalité. Plus a lieu d'habitude au nom de la « pureté » de la science, et plus cela lui est dommageable. Notre savoir doit en effet se confronter avec ces faits réels, et il n'est écrit nulle part qu'une hypothèse ou une réponse ontologique doive obligatoirement être confuse et réactionnaire comme celle du vitalisme. Un

---

<sup>77</sup> *Ontogénèse* : décrit le développement progressif d'un organisme depuis sa conception jusqu'à sa forme mature, voire sa mort. *Phylogénèse* : désigne l'évolution la parenté, la généalogie des organismes vivants. NdT.

physicien aussi important que Schrödinger<sup>78</sup> a cherché par exemple à répondre à la question ontologique fondamentale de la biologie, l'essence de la vie, en posant l'hypothèse de l'inversion de l'entropie<sup>79</sup> comme fondement de la vie. Naturellement, loin de nous l'idée de prendre position *pour* ou *contre* l'hypothèse de Schrödinger. Nous nous contentons de l'évoquer parce qu'on peut voir, à partir de là, que l'on peut, sans quitter le terrain de la scientificité contrôlable, trouver une solution semblable pour l'essence spécifique de la vie, éventuellement même à l'aide de catégories physiques (ou chimiques), qui permet de faire comprendre aussi bien son rapport de continuité avec la réalité inorganique que sa spécificité par rapport à elle. L'élimination de tels problèmes en les taxant de « métaphysiques » conduit alors à un rétrécissement et à une déformation de la biologie en tant que science.

Il ne peut naturellement pas être question de traiter ici, en détail, de telles questions. Nous voudrions seulement mentionner encore une fois une catégorie de la réalité que nous avons déjà abordée dans d'autres contextes, à savoir celle de la singularité. Il est notoire, ne serait-ce qu'en raison du processus de reproduction ontogénétique, que la singularité joue dans le domaine de la vie un rôle largement plus éminent que dans la réalité inorganique, et que la réglementation du langage du néopositivisme elle-même ne pouvait pas laisser cela tout simplement de côté. Felix Mainz, que nous avons déjà cité, parle de la multitude discontinue des animaux et des plantes, il indique que pour cette raison, elle ne peut pas être ordonnée sur des bases purement quantitatives, comme par

---

<sup>78</sup> Erwin Schrödinger (1887-1961) physicien autrichien. NdT.

*Qu'est-ce que la vie*, Le Seuil, Points Sciences, Paris 1993

<sup>79</sup> *Entropie* : principe de dégradation de l'énergie. Schrödinger a inventé le terme de *néguentropie* pour décrire la variation négative d'entropie qui permet l'organisation d'un être vivant et l'information qu'il contient. NdT.

exemple les éléments chimiques par Mendeleïev, <sup>80</sup> et que de ce fait, il n'est pas possible, comme c'est le cas chez Mendeleïev, de prévoir des formes inconnues jusqu'à présent. Indépendamment de la comparaison – qui n'est admissible que dans la pure manipulation – entre des éléments simples et des organismes souvent extrêmement complexes, on reconnaît ici tout au moins un aspect de la complexité, mais il ne vient pas à l'idée des néopositivistes, à partir d'un tel état de fait qu'il a bien fallu admettre, de tirer des conclusions méthodologiques sur la diversité des modalités de l'être que produit cette diversité. C'est alors que se manifeste l'importance accrue de la catégorie de la singularité, jusque dans la conception théorique de questions biologiques éminemment pratiques. Il suffit de penser à la science de la médecine. Son objet, de manière indépassable, est toujours un patient individuel. Même si l'ensemble des symptômes de son état de santé ont été étudiés et établis par des mesures quantitatives, ce qui naturellement est encore loin d'être atteint, ce qui est décisif pour la justesse de diagnostic et du traitement, c'est toujours, finalement, les caractéristiques particulières d'un individu. L'idéal néopositiviste qui s'exprime de plus en plus aujourd'hui, alors que s'accroît le nombre et l'exactitude des recherches de détail quantifiées, c'est de remplacer par un ordinateur le diagnostic personnel du médecin que celui-ci doit bien évidemment poser et peser attentivement, et cela montre bien l'acuité caricaturale de la spécificité méthodologique du néopositivisme. D'un côté, il néglige consciemment, au plan méthodologique, la singularité du patient, et d'un autre côté, nous en avons déjà parlé, il laisse de côté avec mépris l'interprétation biologique des corrélations particulières exprimées quantitativement au

---

<sup>80</sup> Dmitri Ivanovitch Mendeleïev [Дмитрій Ивановичъ Менделѣевъ] (1834-1907), chimiste russe connu pour son travail sur la classification périodique des éléments. NdT.

profit d'un « langage » commun qui persiste dans le quantitatif. On n'a pas besoin d'être médecin pour savoir que toutes les recherches quantitatives, qu'il s'agisse d'électrocardiogrammes, de numération sanguine, de tension artérielle, etc. doivent être interprétées biologiquement, c'est à dire individuellement selon la personnalité, l'histoire pathologique etc. du patient individuel, afin de pouvoir poser un diagnostic juste. (Qu'il existe des cas typiques etc. ne change rien à cette importance fondamentale de cette catégorie de la singularité).

C'est de manière encore plus grotesque que fonctionne l'unité néopositiviste de la manipulation scientifique lorsque l'être humain, les relations humaines, deviennent objets de recherche. Lorsqu'on néglige les résultats réels des sciences sociales, et en premier lieu de l'économie, on ne se dirige plus vers un contresens, vers une – inadmissible – simplification des vrais méthodes et résultats scientifiques, on se rattache bien davantage directement à des philosophies modernes de la manipulation. Dans son essai que nous avons cité, Carnap distingue simplement entre behaviorisme individuel et social. Alors que, pour la psychologie, il discute de quelques difficultés de classement, la situation dans les sciences sociales ne lui semble pas le moins du monde mériter une analyse détaillée : « Chaque vocable de ce domaine est réductible à des vocables d'autres domaines. Le résultat de tout examen d'un groupe d'hommes ou d'autres organismes peut être décrit dans la terminologie de leurs membres, de leurs relations les uns aux autres, et dans leur environnement. On peut alors formuler les conditions d'application de tout vocable dans la terminologie de la psychologie, de la biologie, et de la physique, y compris le langage des choses. De nombreux vocables peuvent être définis sur cette base, et le

reste peut certainement leur être réduit ». <sup>81</sup> Carnap concède cependant « qu'aujourd'hui, la psychologie et la science sociale ne peuvent pas être déduits de la biologie et de la physique. D'un autre côté, il n'existe pas de base scientifique à l'hypothèse qu'une telle déduction serait par principe et pour toujours impossible. » <sup>82</sup>

Un tel dogmatisme de la manipulation universelle est absolument désarmant. C'est pourquoi nous ne nous laisserons pas entraîner à poursuivre la polémique contre ces propositions de Carnap. Pour la plupart des gens, les choses se sont aujourd'hui réglées d'elles-mêmes. Nous indiquons aux autres lecteurs que, dans l'ensemble des développements qui suivent, il y a aura leur réfutation implicite, sans que nous critiquions expressément le point de vue néopositiviste.

## 2 Digression sur Wittgenstein.

Nos considérations jusqu'à présent ont consciemment limité le problème de l'ontologie à la structure interne de la science, à son rapport clair à la réalité au plan gnoséologique, à l'importance pour la connaissance des problèmes ontologiques dans l'approche de faits concrets, etc. Il est clair que nous sommes loin encore d'avoir esquissé de manière satisfaisante le rôle de la problématique et des réponses ontologiques dans la vie humaine. Comme nous le verrons dans la deuxième partie en traitant du travail, la relation juste de l'homme à la réalité consciemment immanente, existante en soi, est à vrai dire le problème central de la vie quotidienne, de la pratique quotidienne. On peut même dire, à bon droit, que l'attitude scientifique de l'humanité s'est développée, génétiquement, à partir de ce besoin élémentaire. Mais avec cette genèse, on est encore loin d'avoir épuisé la question. Tout le domaine d'activité de l'homme est déterminé, selon

---

<sup>81</sup> R. Carnap : *Logical Foundations of the Unity of science*, op. cit., p. 59.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 61.

son essence la plus intime, par la réalité existante en soi, ou par son reflet dominant à tout moment dans la conscience : ces conceptions exercent leur action sur les différents contenus et formes de la pratique humaine. Cet ensemble complexe ne peut trouver un traitement détaillé et adéquat que dans les sciences sociales concrètes, dans les analyses concrètes de la pratique humaine, y compris l'éthique. C'est pourquoi seule est possible ici une esquisse allusive, cursive, des faits les plus fondamentaux. Celle-ci est pourtant indispensable, parce que la domination mondiale du néopositivisme qui s'est établie progressivement, précisément en raison de son attitude de rejet neutre de toute ontologie, est devenu un facteur décisif de la formation des conceptions modernes du monde, aussi bien au sens de la théorie pure, que dans celui de la pratique qui lui est étroitement liée, au sens le plus large du terme. L'attitude généralement dominante des néopositivistes nous est déjà connue : c'est le mépris bienveillant du manager totalement adulte, parvenu à la maturité, pour les illusions enfantines et romantiques de ceux qui ne trouvent aucune satisfaction, aucun contentement dans le fonctionnement sans encombre d'un monde manipulé sans cesse, et qui poursuivent des rêves issus d'états largement dépassés, primitifs, de l'évolution humaine.

Toute personne qui connaît l'évolution de la philosophie moderne sait pourtant qu'en aucune façon, on n'a ainsi décrit la totalité de la pensée bourgeoise devenue socialement importante. Parallèlement au triomphe du positivisme, des philosophies ont continué d'apparaître qui certes se placent plus ou moins sur le même terrain au plan gnoséologique, mais qui malgré tout disent : il faudrait aussi se confronter aux problèmes « historiques », « traditionnels », de la philosophie pour leur trouver des solutions adaptées à notre époque. En fonction de la position sociale, cela n'en signifie pas moins

que de tels penseurs considèrent certes comme un état de fait irrémédiable, comme un « destin », la poussée incessante de la manipulation dans le capitalisme d'aujourd'hui, mais qu'ils cherchent à développer une résistance intellectuelle face à ses conséquences idéologiques directes, spontanées. Leur grand impact montre qu'ils ont permis et permettent l'expression d'un besoin social réellement existant. Là-aussi, notre projet ne peut être de traiter en détail, *in extenso*, ce mouvement de protestation. Nous nous contenterons de renvoyer à Nietzsche, pour la deuxième moitié du siècle précédent, et à Bergson, pour le tournant du siècle. Que la théorie de la connaissance chez Nietzsche soit très proche du positivisme, Vaihinger l'avait déjà admis, et c'est sûrement un témoin compétent, puisque – à l'époque où il écrivait *La philosophie du "Comme si"* – il fut l'un des premiers à entreprendre une réinterprétation de Kant dans l'esprit d'un positivisme conséquent. Dans ce contexte, au côté de Forberg et de Lange,<sup>83</sup> il considère justement Nietzsche comme un compagnon de route et cela ne le dérangeait absolument pas, à juste titre, que Nietzsche construise sur sa théorie positiviste de la connaissance, (sans citer ses références) une métaphysique romantiquement aventurière, dont la partie essentielle se trouve d'une certaine manière dans *L'éternel retour*. Le rapport intime de la théorie de la connaissance de Bergson au pragmatisme nous est trop connu pour qu'il soit nécessaire de l'analyser de plus près. La liste de telles figures de transition pourrait être poursuivie à volonté.

Ce qui nous intéresse ici, c'est moins la préhistoire du présent que le présent lui-même. Nous allons bientôt parler de la

---

<sup>83</sup> Friedrich Karl Forberg (1770-1848), philosophe allemand, surtout connu pour son *Manuel d'érotologie classique*. Friedrich-Albert Lange (1828-1875) historien et philosophe allemand, proche d'August Bebel. Il est notamment l'auteur de *L'Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*. NdT.

tendance à la mode, « rebelle », diamétralement opposée à l'autosatisfaction néopositiviste, au conformisme néopositiviste avec cette généralisation de la manipulation parvenue précisément maintenant à sa pleine floraison, à savoir de l'existentialisme. Il nous paraît cependant instructif que Carnap et Heidegger, par exemple, non seulement influencent profondément la pensée contemporaine comme extrêmes opposés, mais aussi qu'ils soient les extrêmes de courants qui, socialement, sont issues de la même source, et c'est aussi pourquoi ils ont, dans leurs fondements théoriques, beaucoup de choses en commun, et se complètent l'un l'autre dans une telle polarité. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire, avant d'aborder un examen de l'existentialisme, mentionner brièvement un néopositiviste qui, certes, était d'accord avec eux sur toutes les questions essentielles de la théorie de la connaissance, qui a énormément contribué au fondement et à l'édification de leurs tendances, a influencé de manière essentielle le développement de la théorie, mais qui cependant est resté tellement philosophe, et pas un simple manager de la vie intellectuelle, qu'il a vécu les problèmes traditionnels de la philosophie comme des problèmes, et même lorsque, – en bon néopositiviste orthodoxe – il les a exclus du champ de la philosophie de la science, il a ressenti cela comme un véritable problème, un conflit interne : Nous pensons à Wittgenstein.

Il n'est pas nécessaire de prouver dans le détail combien les conceptions de son « *tractatus* » (nous n'aborderons ici que cette œuvre la plus célèbre et la plus influente) sont proches de celles de l'école néopositiviste. Lui aussi rejette comme métaphysique, comme dénuée de sens, toute problématique ontologique. Il dit : « la plupart des propositions et questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dépourvues de sens. Nous ne

pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue... Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, *pas* des problèmes. »<sup>84</sup> Intrinsèquement, cela se trouve en complète harmonie avec la doctrine générale du néopositivisme, tout en ayant simplement une tonalité quelque peu différente. Le sentiment que les problèmes expulsés de la philosophie scientifique restent de vrais problèmes pour les hommes, même après de tels décrets, n'est pas la seule dissonance, il y a aussi une dualité remarquable dans la position interne à l'égard du monde sans ontologie, sans réalité des conceptions néopositivistes. Wittgenstein rejette également le rapport de cause à effet comme superstition.<sup>85</sup> Il est donc conséquent lorsqu'il considère une conception moderne des sciences de la nature, si elle veut être conception du monde, comme un mythe, tout à fait au sens des mythes anciens. « Toute la vision moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature. Aussi se tiennent-ils devant les lois de la nature comme devant quelque chose d'intouchable, comme les anciens devant Dieu et le Destin. Et les uns et les autres ont en effet à la fois raison et tort. Cependant, les Anciens ont assurément une idée plus claire, en ce qu'ils reconnaissent une limitation alors que dans le système nouveau, il doit sembler que *tout* est expliqué. »<sup>86</sup>

Il est toutefois remarquable et intéressant que chez Wittgenstein, le logicisme mené strictement à son terme

---

<sup>84</sup> Ludwig Wittgenstein (1889-1951), philosophe autrichien, puis britannique. *Tractatus Logico-philosophicus*, § 4.003, Trad. Gilles Gaston-Granger, Paris, Gallimard, 2004, p. 51

<sup>85</sup> Ibidem : § 5.1361, p. 73 : « La croyance en un lien causal est *un préjugé*. »

<sup>86</sup> Ibidem : § 6.371 et 6.372, p. 108.

incline parfois vers une ontologie irrationaliste. C'est ainsi qu'il conteste – encore tout à fait dans le sens de la stricte sémantique néopositiviste – que la marque des propositions logiques serait la généralité, et explique sa thèse en disant qu'une proposition non généralisée peut être tout autant tautologique, c'est à dire être une proposition logique, qu'une proposition généralisée. Au milieu de tout cela, il ajoute cependant cette formulation remarquable : « Être général, veut en effet dire : valoir accidentellement pour toutes choses ». <sup>87</sup> Que signifie ici « *accidentellement* » ? Même si on interprétait l'expression de manière purement sémantique, on en arriverait à des conséquences irrationnelles, car le logicisme mathématique est aussi présent, chez Wittgenstein, pour tirer, entre les propositions isolées, des conséquences homogènes de leur réductibilité les unes aux autres, c'est à dire pour aménager – au moins dans le domaine de la manipulation des propositions – des séries de conséquences, corrélées logiquement, qui excluent tout hasard. Le fait que la généralité soit valide par accident pour les objets dont elle est la généralisation transformerait toutes ces corrélations en non-sens, car le pur hasard n'est ni réductible, ni traduisible. Puisque l'on ne peut que difficilement imputer à Wittgenstein, très doué en logique, une telle inconséquence méthodologique, il nous semble qu'il faille alors comprendre cette proposition afin qu'elle fasse apparaître un dérapage involontaire de Wittgenstein dans l'ontologie, en même temps qu'elle mette en lumière une divergence existentielle profonde, surprenante chez lui, entre la logique propre et la réalité devenue brusquement consciente.

Ceci reste naturellement un épisode isolé, mais il est remarquable que ce ne soit pas le seul. Ce qu'il exprime ouvertement, sincèrement, sur le solipsisme, présente en effet

---

<sup>87</sup> Ibidem, § 6.1231, p. 100.

un caractère analogue. Wittgenstein dit : « Car ce que le solipsisme *veut signifier* est tout à fait correct, seulement cela ne peut pas se *dire*, mais se *montrer*. Que le monde soit *mon monde* se montre en ceci que les frontières du *langage*, (le seul langage que je comprenne) signifient les frontières de *mon monde*. Le monde et la vie sont un. Je suis mon monde. (Le microcosme)... Le sujet ne fait pas partie du monde, il est une frontière du monde. »<sup>88</sup> Il s'agit là bien plus que d'une simple divulgation à la Heine des secrets d'école.<sup>89</sup> C'est une intériorisation soudaine de la réalité, l'abîme de la réalité s'ouvre sous les pieds du néopositiviste, et il renie à nouveau de manière irrationnelle le saint dogme de la neutralité de la sphère de la manipulation par rapport à la subjectivité et à l'objectivité. Finalement, la contradiction entre le « ne rien pouvoir dire » – le néopositiviste peut dire tout ce qui est exact au plan logique – et le simple « pouvoir montrer », essentiellement irrationaliste, trahit une attitude analogue par rapport à la réalité, comme notre exemple précédent l'a montré.

La conclusion du traité amène une sorte de résumé de ce sentiment de la vie. Wittgenstein y explique avec une sincérité fascinante : « nous sentons, à supposer même que toutes les questions scientifiques *possibles* soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question ; et cela est la réponse...<sup>90</sup> La solution du problème de la vie, on le perçoit à la disparition de ce problème. (N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes qui, après avoir longuement douté, ont trouvé une claire vision du sens de la vie, ceux-là n'ont pu dire

---

<sup>88</sup> Ibidem, § 5.62, 5.63, pp. 93-94.

<sup>89</sup> Dans son article *Les aveux d'un poète* in *Revue des Deux Mondes*, t. 7, 1854 (p. 1169-1206), Heinrich Heine dit avoir dans *De l'Allemagne* « divulgué sans réserve le secret de l'école » de la philosophie allemande.

<sup>90</sup> Ibidem, § 6.52, p. 112

alors en quoi ce sens consistait ?<sup>91</sup>... Il y a assurément de l'indicible, il se montre, c'est le mystique.<sup>92</sup> » Et il est important que ce raisonnement soit précédé par la phrase suivante : « Ce n'est pas *comment* est le monde qui est le Mystique mais *qu'il soit* »<sup>93</sup>. Sous cet aspect, et pas du point de vue d'un positivisme logique, le « *tractatus* » s'achève de manière extrêmement conséquente : « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». <sup>94</sup> Mais si la réponse d'un philosophe à la question *quels sont les problèmes de la vie*, n'est qu'une proposition de silence, cela signifie-t-il autre chose qu'un aveu de banqueroute de cette philosophie même ? Certes pas du point de vue du néopositivisme pur, qui fleurit et prospère, heureux, de manière conformiste, dans cette situation ; mais tout à fait du point de vue de la philosophie telle qu'elle a toujours été comprise par l'humanité depuis son éveil à la conscience et à l'autoconscience. Wittgenstein fuit ici dans l'irrationalisme devant les conséquences de sa propre philosophie, tout simplement parce qu'il est beaucoup trop intelligent et trop lucide au plan philosophique, pour vouloir faire de cet ébranlement ontologique une philosophie irrationaliste propre. Il ne s'écarte pas de son sujet, il en reste au néopositivisme, et devant l'abîme, devant l'impasse de sa propre pensée, il se drape dans un silence honteux et fier. Dans ce silence résonne cependant un non-conformisme profond : L'universalité de la manipulation est déclarée nulle, misanthrope du point de vue de la vie, des vrais problèmes de la vie, avilissante du point de vue de la véritable pensée humaine. Le comportement de Wittgenstein est – naturellement d'un point de vue purement intellectuel – contradictoire jusqu'à l'intenable. C'est précisément pour cela

---

<sup>91</sup> Ibidem, § 6.521, p. 112

<sup>92</sup> Ibidem, § 6.522, p. 112

<sup>93</sup> Ibidem, § 6.44, p. 111.

<sup>94</sup> Ibidem, § 6.54, p. 112.

qu'elle exprime – en quelque sorte par un geste philosophique – quelque chose de très important et de très contradictoire pour la situation sociale contemporaine : la pensée (et avant tout le sentiment), de ceux qui ne voient pas d'issue dans la manipulation générale de la vie par le capitalisme contemporain, mais qui ne sont capables d'élever contre elle qu'une protestation impuissante dès le départ : le silence de Wittgenstein.

### 3 L'existentialisme

C'est là que l'on voit clairement la liaison étroite entre Wittgenstein et l'existentialisme. Il est tout à fait indifférent que les principaux existentialistes l'aient lu, et quelles ont été leurs réactions à son propos. Les mêmes situations et tendances sociales peuvent très bien amener des raisonnements analogues, même si leurs auteurs ne savent rien ou ne veulent rien savoir les uns des autres. Il nous semble assurément, soit dit en passant, qu'il ne serait pas trop difficile de trouver des positions communes entre la phénoménologie, point de départ de l'existentialisme, que même Heidegger tient pour tel, le positivisme et le néopositivisme. Il est tout à fait certain que Husserl lui-même, à l'époque de la fondation de la phénoménologie, n'était pas très loin du positivisme. Lorsqu'il dit par exemple : « La question de l'existence et de la nature du "monde extérieur" est une question métaphysique. La théorie de la connaissance, comme explication générale de l'essence idéale et de la perception adéquate du sujet connaissant englobe il est vrai la question générale de la possibilité d'un savoir ou d'une conjecture raisonnable sur les objets matériellement "réels" et de leur mesure et des normes auxquelles devraient correspondre le sens véritable d'un tel savoir. Mais pas la question, d'orientation empirique, de savoir si nous, les hommes, sur la base des données qui nous sont fournies par les faits, nous pouvons véritablement obtenir

un tel savoir, ou même nous mettre en devoir de réaliser ce savoir. »<sup>95</sup> Ce raisonnement est donc très proche du positivisme, ou d'un néokantisme coloré de positivisme. Le thème philosophiquement décisif dans cette communauté de tendances fondamentales consiste en l'effort de trouver un lieu, un point fixe, dont la subjectivité constituerait certes la base solide, (les sensations chez Mach, les expériences chez Dilthey etc.), mais qui, sans se référer à la réalité existante en soi, tout en niant même la connaissance d'une telle réalité, devrait être à même de trouver et de garantir une objectivité *sui generis*. Ceci est sans doute encore plus notoire dans la phénoménologie même, pour autant qu'elle apparaît chez Husserl comme une nouvelle méthode logique, qu'à proprement parler dans le positivisme contemporain. Le problème qui nous intéresse ici apparaît d'abord de manière expressive lorsque les disciples et successeurs de Husserl, en premier lieu Scheler et Heidegger,<sup>96</sup> ont commencé à transformer la méthode phénoménologique en fondement de l'ontologie. Nous ne voulons pas ici aborder en détail ce sujet, puisque la phénoménologie elle-même, par ses « réductions », ses « mises entre parenthèses » de la réalité, incline dans la méthode de manière très dangereuse vers l'arbitraire. C'est en effet un préjugé non dialectique, idéaliste, que l'essence pourrait être vraiment indépendante de la réalité, qu'elle ne pourrait donc être appréhendée que si l'on tient soigneusement éloignées, au plan méthodologique, les expériences intentionnelles de ce qui est réel. Ce problème ne

---

<sup>95</sup> Edmund Husserl (1859-1938), philosophe allemand, fondateur de la phénoménologie transcendantale. NdT. *Logische Untersuchungen*, [Recherches logiques] Bd. II/1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, [Recherches en phénoménologie et gnoséologie], Halle, Niemeyer, 1913, p. 20.

<sup>96</sup> Max Scheler (1874-1928), philosophe et sociologue allemand. Il fut considéré comme l'un des chefs de file de la phénoménologie (avec Nikolai Hartmann, notamment). Martin Heidegger (1889-1976). NdT.

doit pas être traité en rapport avec la logique pure, mais il n'est pas besoin de réfléchir longtemps pour trouver éclairant que chaque fois qu'il est question d'objets existant n'importe où, l'essence soit si profondément imbriquée dans la réalité, qu'une abstraction méthodologique de celle-ci, (sa « mise entre parenthèse »), ne peut conduire qu'à un arbitraire extrême. Si l'on devait déterminer ontologiquement l'essence, elle ne pourrait se manifester que dans les interactions dynamiques de la réalité, une différenciation entre essence, phénomène, et apparence restera toujours un vain effort si l'on se déconnecte de la réalité. À ce propos, il ne faut jamais oublier que « l'épuration » phénoménologique des actes intentionnels amène dans la compréhension de la réalité la même source d'erreur que celle que nous avons déjà constatée dans le néopositivisme comme conséquence de la position gnoséologique unilatérale : l'incapacité de percevoir et de reconnaître la limite qui existe objectivement entre l'être et ses réflexions. Si cela peut déjà occasionner de grandes confusions sur le terrain purement scientifique, c'est encore davantage le cas là où l'homme, ses relations au monde, sa pratique, deviennent objets de recherches. Une grande confusion ontologique apparaissait déjà lorsqu'on considérait la géométrie comme une partie de la réalité physique, c'est encore davantage le cas ici, où il est tout à fait possible, à l'aide de la « mise entre parenthèses », de traiter, phénoménologiquement, l'« objectivité » des énoncés religieux au même niveau que la réalité objective.

Les successeurs d'Husserl fondent précisément l'ontologie sur la méthode phénoménologique.<sup>97</sup> Afin de nous introduire tout de suite au cœur de ce qui est problématique, qu'on me permette de me référer à nouveau à une conversation que j'ai

---

<sup>97</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, éd. numérique hors commerce, p. 42. *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer, 1927, p. 27.

eue avec Scheler : « À Heidelberg, où Scheler était venu me voir pendant la première guerre mondiale, nous eûmes une conversation fort intéressante et très caractéristique sur ce sujet. Scheler disait qu'étant une méthode universelle, la phénoménologie peut tout prendre pour objet intentionnel. "Ainsi par exemple" dit-il, "on peut parfaitement procéder à l'examen phénoménologique du diable, en mettant auparavant entre parenthèses le problème de son existence". "Bien sûr", dis-je. "Ensuite, quand l'analyse phénoménologique du diable est terminée, il ne vous reste qu'à supprimer la parenthèse et voilà le diable qui surgit devant nous..." Scheler rit, haussa les épaules et ne répondit rien. »<sup>98</sup> À cette époque, Scheler abordait assurément ces questions de manière encore relativement naïve, avec l'orthodoxie méthodologique d'un disciple de Husserl. C'est précisément pour cela que s'effectue ici d'une manière tout à fait grotesque un saut inadmissible entre l'objectivité (ici prétendue) véritable et la réalité au sens ontologique. Mon objection d'alors, qui se voulait plaisante dans la conversation, pouvait cependant s'appliquer sérieusement à de nombreux aspects de l'éthique de Scheler, sur lesquels et à propos desquels il s'est évertué, à partir d'états de fait éthiques définis phénoménologiquement, à construire un pont vers la justification de positions théologiques.

Mais Heidegger va déjà encore beaucoup plus loin que Scheler dans l'interprétation qui fait de l'objet et de la méthode de la phénoménologie le fondement de l'ontologie. Le fait que, dès le début, le domaine que l'ontologie prend pour objet soit limité à l'homme et à son « monde » implique déjà un tournant méthodologique important, qui est décisif pour la spécificité et l'impact spécifique de l'ontologie existentialiste, et néfaste d'un point de vue matériel.

---

<sup>98</sup> Georg Lukacs : *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, Paris, 1961, p. 75.

Heidegger dit en effet souvent, ouvertement, qu'il considère l'homme, (le *Dasein*),<sup>99</sup> et l'homme seulement comme le point de départ de l'ontologie. Il nous est impossible ici d'analyser tout le raisonnement qui mène à ce résultat ; mais quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse pour notre propos, c'est juste le point de départ – quel qu'en soit le fondement – de son ontologie. Heidegger dit : « Les ontologies qui ont pour thème l'étant dont le caractère d'être n'est pas à la mesure du *Dasein* sont par conséquent elles-mêmes fondées et motivées dans la structure ontique<sup>100</sup> du *Dasein*, qui comprend en soi la détermination d'une compréhension pré-ontologique de l'être. Ainsi *l'ontologie-fondamentale*, d'où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies, doit-elle être nécessairement cherchée dans *l'analytique existentielle du Dasein*. »<sup>101</sup> Dans une prose simple que Heidegger a toujours évitée, cela signifie que son ontologie ne prend en considération que les hommes et leurs relations sociales. Il projette donc une ontologie de l'être social dans laquelle tous les problèmes ontologiques autonomes de la nature disparaissent comme non pertinents. Heidegger polémique également avec insistance contre toute philosophie qui verrait dans la nature quelque chose d'ontologique, de façon primaire, et expose son point de vue correspondant comme suit : « Au lieu de l'apercevoir, on tente d'interpréter le monde à partir de l'être de l'étant qui est sous-la-main de manière intramondaine, sans pour autant y être même d'abord découvert comme tel, c'est-à-dire à partir de la nature. La nature, entendue de manière ontologico-catégoriale, est un cas limite de l'étant intramondain possible. Le *Dasein* ne peut

---

<sup>99</sup> *Être-là*, compris chez Heidegger au sens actif, comme être humain présent au monde en y existant. NdT.

<sup>100</sup> *Ontique* : relatif à l'étant, à l'être concret, à l'être de l'expérience (chez Heidegger, opposé à ontologique). NdT.

<sup>101</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 32. *Sein und Zeit*, p. 13.

découvrir l'étant comme nature qu'à l'intérieur d'un mode déterminé de son être-au-monde. Ce connaître a le caractère d'une certaine démondanisation du monde. La "nature" comme ensemble catégorial des structures d'être d'un certain étant faisant encontre à l'intérieur d'un monde ne saurait en aucun cas rendre la *mondanéité* intelligible. »<sup>102</sup> La nature devient ainsi une simple partie constitutive de l'être social. Ceci contient, de manière très relative, une certaine vérité, dans la mesure où « l'échange matériel avec la nature » est, fondamentalement, comme nous le verrons plus tard, un facteur important de l'être social. Mais la nature est toujours, indépendamment de ce rôle social qui est le sien, quelque chose qui existe en soi, et doit faire pour cette raison l'objet de recherches ontologiques autonomes. Dépouillée de cette autonomie, elle n'est plus qu'un objet de la manipulation sociale.

Ceci semble être la plus grande opposition possible au néopositivisme. Pourtant, celui-ci même pose comme but la manipulation unitaire ; c'est ainsi que l'idéal de la maîtrise des objets sociaux serait leur totale subordination aux règlements sémantiques de la physique mathématique. Carnap exige donc une manipulation intellectuelle de tout ce qui est social selon le modèle de la physique, et Heidegger le traitement de la nature comme simple élément constitutif de l'être social de l'homme. Mais l'opposition n'est qu'apparente, car il s'agit bien d'avantage d'un complément réciproque. Répondre vraiment à l'exigence de Carnap, ce ne serait rien de plus que la théorie de la manipulation complète de tous les phénomènes sociaux, et c'est là que surgit, comme nous l'avons vu chez Wittgenstein, l'ensemble de ces questions qui sont de véritables problèmes de la vie, mais auxquelles la philosophie n'est à même de répondre que par le silence. L'ontologie de

---

<sup>102</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 71. *Sein und Zeit*, p. 65.

Heidegger apparaît donc dans cette double perspective comme un complément organique du néopositivisme. D'un côté, comme nous allons le voir tout de suite, son ontologie orientée exclusivement sur l'homme en société n'est en aucune façon une ontologie véritable, globale, de l'être social dans ses multiples aspects, mais une promotion au rang d'ontologie de la situation, généralement manipulée, de la société à l'époque du capitalisme hautement développé. Le but ontologiquement proclamé de Heidegger en matière de connaissance répond exactement à l'idéal auquel aspire Carnap avec le classement de tout ce qui est social dans une science néopositiviste unitaire, et dont Wittgenstein parle, dans le passage que nous avons cité, comme d'un état dans lequel « on répond à toutes les questions scientifiques *possibles* ». D'un autre côté, Heidegger entreprend la tentative de donner une réponse, avec un contenu, à ce silence de Wittgenstein dans lequel s'exprime le rejet néopositiviste de nos problèmes de vie (ou l'incapacité de les résoudre), et de la formuler philosophiquement, ontologiquement. C'est pourquoi sa philosophie ne constitue pas l'exact opposé du néopositivisme, mais n'est que son complément : il se place sur le même terrain que lui, il considère de la même façon les problèmes de l'époque, il voit en eux tout aussi peu d'authentiques questions sociohistoriques, mais les fondements immuables d'une pensée scientifique et phénoménologique. Seulement, là où Carnap reste satisfait de lui-même, Heidegger fait entendre un malaise Wittgensteinien. En allant plus loin dans des généralisations, on pourrait dire : En décrivant comment on peut, en général, manipuler la pensée et la vie, Carnap exprime une approbation, déguisée en neutralité de cet état de fait. Heidegger regarde également cette même réalité sociale de la vie aliénée comme une *condition humaine* \* donnée, ontologiquement absolue et immuable, mais il considère cette

situation ontologique immuable avec un regard irrationaliste pessimiste, et cherche à faire apparaître, pour les individus isolés, la perspective d'une sortie religieuse (religieuse athée) qui ne touche pas les fondamentaux.

Pour ouvrir cette voie, il faut tout d'abord redéfinir le premier point de départ, le premier objet des actes intentionnels, le phénomène lui-même. À la base, le plus important pour Heidegger, c'est de définir l'objet de la « vision des essences »<sup>103</sup> de telle sorte que, parmi tout ce donné, ce qu'il tient pour ontologiquement important, à savoir la vie du quotidien inévitablement manipulée, soit lisible sans contrainte avec l'apparence d'une évidence qui s'impose d'elle-même. C'est pourquoi apparaît la définition suivante : « Comme signification de l'expression "*phénomène*", nous devons donc *maintenir* ceci : *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, le manifeste. »<sup>104</sup> C'est ainsi que, dans l'interprétation ontologique, on ouvre toutes grandes les portes à l'arbitraire total que nous avons indiqué plus haut. Il est évident pour la conception post-hégélienne de la relation de l'essence et du phénomène que l'essence se manifeste d'une certaine manière dans le phénomène, même si ce n'est pas avec ce caractère immédiat et absolu du type exprimé ici par Heidegger. À cela s'ajoute, comme nous allons le voir tout de suite, que dès le départ, la définition du phénomène est adossée à la justification phénoménologique du monde totalement manipulé de la quotidienneté capitaliste, comme Günther Anders l'a remarqué avec finesse : « Lorsque Heidegger, peu importe s'il a eu tort ou raison, a redonné vie au terme devenu exsangue de "*phénomène*", par sa définition "*ce qui se voit*", il n'avait à vrai dire pas du tout en tête la phénoménalité des marchandises dont on fait la publicité ; mais celle-ci

<sup>103</sup> *Wesensschau*. Accès intuitif à l'essence des choses. NdT

<sup>104</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 43. *Sein und Zeit*, p. 28.

correspond aussi à cette définition. Et comme leur classement sert de modèle à tous les autres classements d'objets, sa définition a une validité universelle : ce qui veut être pris en considération doit se montrer. »<sup>105</sup> Les formulations d'Anders pourraient sans doute être affûtées quelque peu au plan du style, mais elles font mouche, pour l'essentiel, au cœur des exposés ontologiques de Heidegger sur l'homme et le monde, qui trouvent ici leur fondement.

Assurément, il apparaît encore dans les remarques introductives fondamentales une autre tendance, qui doit servir à conforter méthodologiquement la thèse finale de Heidegger sur la perte de sens, l'abandon de sens du Dasein. Heidegger formule ainsi cette tendance opposée : « Or l'étant peut se montrer en lui-même selon des guises diverses, suivant le mode d'accès à lui. La possibilité existe même que l'étant se montre comme ce qu'en lui-même il *n'est pas*... L'apparaître... est un *ne-pas-se-montrer*. »<sup>106</sup> La contradiction est formellement indépassable ; elle donne ainsi une nouvelle base à l'arbitraire dans la vision des essences. Pour autant, elle est étroitement liée aux tendances fondamentales de la philosophie de Heidegger dans la mesure où on s'y expriment ses deux tendances opposées : le caractère universel de la manipulation de la vie et la protestation contre celle-ci, qui reste purement interne. Nous allons tout de suite parler de ces deux thèmes. La première tendance s'exprime clairement, en toutes lettres, dans la première citation, l'importance de la deuxième réside dans le fait que grâce à elle, on peut fonder phénoménologiquement la divergence, décisive pour Heidegger, de l'être et de l'étant. Abstraction faite de ce qui se tient, en matière de contenu

---

<sup>105</sup> Günther Anders (Günther Stern), (1902-1992). Penseur et essayiste allemand. Élève de Husserl et Heidegger, il a été marié à Hannah Arendt. NdT. *Der sanfte Terror* [la terreur douce]. Merkur, 1964 p. 335.

<sup>106</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 43. *Sein und Zeit*, pp. 28-29.

social, derrière chacune des deux tendances, et qui permettrait aux deux, dans une concrétisation sociale correspondante, d'être placées l'une vis à vis de l'autre dans un rapport dialectique, Heidegger se ferme ainsi la seule voie possible pour construire une relation rationnellement fondée dans le double rôle, contradictoire, du phénomène (dévoilement et dissimulation de l'essence), précisément en raison de l'abstraction exagérée de sa méthode, laquelle ne vise pas une concrétude généralisée à partir des médiations et spécifications concrètes d'un ensemble de faits, mais, à partir de l'immédiateté formelle et de ce fait abstraitement générale du donné premier, effectue un saut de l'immédiateté première, sans aucune médiation, à la dernière corrélation. Cette méthode qui procède par abstraction, par effacement des médiations concrètes, transforme chez lui la véritable dialectique de l'apparence et de l'essence en une contradiction que rien ne fonde, indépassable, abstraite. Le fondement de tout cela, c'est que l'être n'est pas, chez Heidegger, le point de départ (abstraitement conscient) de l'ontologie, comme chez Hegel, mais plutôt son point culminant, son accomplissement. Même si, comme nous le verrons dans le chapitre sur Hegel, ce point de départ est hautement problématique, ce caractère s'accroît, les problèmes se renforcent encore, en raison de l'inversion systématique. Déjà chez Hegel, il résulte de l'abstraction cette identité intenable de l'être et du néant, qui est certes hautement problématique, mais qui connaît pourtant un dépassement dialectique. Mais l'être comme concept de pointe de l'existentialisme fait de cette fausse identité avec le néant une thématique centrale.

Nous verrons plus tard que cette tendance à l'abstraction exagérée résulte nécessairement du contenu de la position heideggérienne, et pour l'éclaircir, nous devons nous occuper spécialement des deux tendances. Pour aborder tout de suite

la première, nous pouvons constater que toutes les catégories que Heidegger pense découvrir et fonder de manière purement philosophique lors de l'examen phénoménologique et ontologique du *Dasein*, (de l'homme) ne sont rien de plus que des manifestations immédiates, hautement abstraites dans les faits – certes exprimées par Heidegger dans une langue originale et pittoresque – de la vie moderne, aliénée et manipulée par le capitalisme. Nous avons déjà été confrontés à cette tendance, avec le fait que Heidegger rejette, au moins dans ce contexte, une ontologie autonome de la nature, et ne prend en considération la nature au plan ontologique que pour autant que celle-ci est devenue une partie constitutive de la vie quotidienne immédiate. Il en est Certes, de manière immédiate – mais de manière immédiate seulement – il en est effectivement ainsi. Les hommes possèdent et utilisent, par exemple, des outils de travail, sans beaucoup se préoccuper de savoir quels rapports naturels – objectifs, existant en soi – constituent les fondements de leur existence et de leur utilisation. C'est, dans les faits, un trait essentiel de la vie quotidienne, de la relation de la théorie et de la pratique qui y est nécessaire. Cela se présente comme cela, mais juste pour le type direct de reflet de la réalité dans la vie quotidienne, mais ce n'est en aucune manière la réalité elle-même, existante en soi, ni même celle de la vie quotidienne. Comme je l'ai exposé dans l'ouvrage cité, la vie quotidienne, justement parce que cela lui est nécessaire, développe à partir d'elle-même le reflet de la réalité dans la science, dégagée de tout anthropo-morphisme, afin de pouvoir appréhender exactement, dans tous les cas particuliers, l'en soi de la nature, au moins de manière approximative, et par là même, pour rester dans notre exemple, se procurer les outils de travail en bon état de marche. Une sociologie qui resterait purement descriptive ne devrait en aucun cas faire abstraction de ce fait fondamental, pour autant qu'elle veuille avoir pour projet une

image juste de la réalité quotidienne de l'homme. Mais s'il doit y avoir, comme chez Heidegger, un examen ontologique de la vie quotidienne, alors tous ses objets et sujets, toutes les relations des objets et sujets, sont exclusivement mis en lumière selon la manière dont ils se manipulent réciproquement, dans la manière dont ils sont manipulés réciproquement les uns par les autres. Et c'est, répétons-le, cette image unilatérale, y compris comme sociologie descriptive, déformée, qui est alors, dans l'ontologie phénoménologique de Heidegger, élevée – au moins au sens négatif – au rang d'essence intemporelle de l'existence humaine. Dans son ouvrage principal, Heidegger s'occupe beaucoup du temps et de l'histoire. Mais précisément là où l'essence véritable de tout objet s'exprime selon ce qui la fonde dans le temps, dans l'histoire sociale, nous nous trouvons dans l'atmosphère atemporelle de la pure phénoménologie ; Dans toutes les autres occasions où il se détourne de la méthode de Husserl, Heidegger traite ces objets comme Husserl a traité les objets purement logiques.

C'est là que se manifeste la parenté profonde de cet aspect de la philosophie de Heidegger avec le néopositivisme ; le pittoresque verbal de l'un et la sécheresse sémantique de l'autre ne doit pas laisser dans l'ombre cette proximité de méthode. Si l'on pense aux catégories isolées de cette partie d'Être *et temps*, comme par exemple à « *outil* », ou « *être à portée de main* », etc., on voit alors, somme toute, derrière les expressions colorées, la réduction de tout objet, de toute relation à la simple manipulabilité abstraite. Heidegger transforme le concept grec de « chose », dans lequel s'exprime pour lui beaucoup trop d'existant en soi, en « outil ». Il dit à ce sujet : « Un *outil*, en toute rigueur, cela n'existe pas... L'usage spécifique de l'outil, où celui-ci seulement peut se manifester authentiquement en son être, par

exemple le fait de marteler avec le marteau, ne *saisit* point thématiquement cet étant comme chose survenante, pas plus que l'utilisation même n'a connaissance de la structure d'outil en tant que telle. »<sup>107</sup>. Il est évident qu'ici Heidegger, au moins phénoménologiquement, « met entre parenthèses » aussi bien l'être réel de l'outil de travail que le processus réel de son fonctionnement, afin de faire de leur « essence » les parties constitutives non falsifiées d'un monde purement manipulé. Il est clair qu'ainsi, on place sous l'éteignoir de l'abstraction toute la réalité de la vie quotidienne. Heidegger dit par exemple dans le même contexte : « C'est le marteler lui-même qui découvre le "tournemain" spécifique du marteau. Le mode d'être de l'outil, où il se révèle à partir de lui-même, nous l'appelons l'"être à portée de main". »<sup>108</sup> Et ainsi de suite pour toutes les catégories de la vie quotidienne dont Heidegger pense qu'elles sont dignes d'être mentionnées, et dont le travail lui-même ne fait pas partie, comme on le comprend. C'est à partir de tels éléments que se compose le « monde », le monde exclusif de l'homme, chez Heidegger. C'est pourquoi il peut être caractérisé ainsi : « Le "monde", au sens ontologique, n'est pas une détermination de l'étant que le Dasein n'est essentiellement *pas*, mais un caractère du Dasein lui-même. »<sup>109</sup>

Toutes ces catégories singulières servent le but d'inscrire la vie quotidienne de l'homme dans la société, son « être dans le monde », son « être-avec », dans une image ontologique unitaire. Nous ne pouvons pas ici nous arrêter sur les éléments isolés de cet ensemble, d'autant moins que Heidegger rassemble ce qu'il y a là de plus essentiel, ontologiquement, sous la forme du « *On* ». Celui-ci est le symbole synthétique

---

<sup>107</sup> Ibidem, pp. 73-74. *Sein und Zeit*, pp. 68-69.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 74. *Sein und Zeit*, p. 69.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 71. *Sein und Zeit*, p. 64.

de l'aliénation générale, le sujet de plus réel de la quotidienneté. Il ne peut jouer ce rôle que parce qu'il représente la synthèse de ce qui est produit sans cesse par la vie quotidienne chez chaque homme, dans toute situation, à savoir l'aliénation, la manipulation, la dépendance absolue de chaque individu par rapport aux autres. Heidegger explique cela ainsi : « Ce n'est pas lui-même qui *est*, les autres lui ont ôté l'être. La discrétion des autres dispose des possibilités quotidiennes d'être du *Dasein*. Ces autres ne sont pas alors des autres *déterminés*. Au contraire, tout autre peut les représenter. L'essentiel, c'est seulement cette domination d'autrui, qui, sans s'imposer a toujours déjà été secrètement acquise par le *Dasein* comme être-avec. L'on appartient soi-même aux autres, et l'on consolide leur puissance. Ce sont "les autres", comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, "*sont là*" dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "*qui*" est le neutre, *le On*. »<sup>110</sup> Mais ce n'est là qu'une description générale abstraite. Heidegger va plus loin et insiste également avec éloquence sur les conséquences humaines de cette domination : « Distancement, médiocrité, nivellement constituant, en tant que guises d'être du *On*, ce que nous connaissons au titre de "la publicité". C'est elle qui de prime abord règle toute explicitation du monde et du *Dasein*, et qui y a toujours le dernier mot. Et s'il en va ainsi, ce n'est pas sur la base d'un rapport d'être insigne et primaire aux "choses", pas parce que la publicité dispose d'une translucidité expressément appropriée du *Dasein*, mais bien parce qu'elle ne va pas "au fond des choses", parce qu'elle est insensible à l'égard de toutes les différences de niveau et d'authenticité.

---

<sup>110</sup> Ibidem, pp. 114-115. *Sein und Zeit*, p. 126.

La publicité obscurcit tout, et elle fait passer ce qu'elle a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous. » Ce à quoi il ajoute en résumé : « le On... ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité. »<sup>111</sup>

Nous en sommes ainsi arrivés à la concrétisation heideggérienne du « silence » de Wittgenstein. La première impression, c'est que Heidegger développe le thème abordé par celui-ci avec les variations les plus diverses, bien au-delà de son esprit originel. Les problèmes de la vie ne sont plus mentionnés à la marge, comme de simples phénomènes limites de la philosophie scientifique, pareillement à la chose en soi de Kant, inconnaissable par principe, à un « somme toute » abstrait, mais ils sont examinés, exprimés, concrétisés intérieurement. Et plus encore : l'énoncé de Heidegger est en même temps une négation résolue. On peut avoir le sentiment, chez Wittgenstein, que son silence est aussi une négation, dans son noyau le plus intime, mais elle ne l'est que de manière purement latente, alors que celle de Heidegger semble avoir des contenus clairs. Cette opposition ne doit ici en aucune manière être atténuée, bien qu'à y regarder de plus près, elle représente une attitude intrinsèquement semblable à l'égard de la réalité contemporaine. Ce qu'il y a en commun de plus profond, c'est que les forces irrésistibles de la vie d'aujourd'hui sont conçues comme au-dessus du temps, au-dessus de l'histoire. Mais Wittgenstein les met simplement en contraste avec la conscience connaissante, qui est condamnée au silence par rapport à elles, cependant que Heidegger étend la relation réciproque à la globalité de la vie quotidienne, et ainsi à la livraison, absolue elle aussi, de l'homme à la toute-puissance du « On ». Qu'une telle convergence à l'intérieur de cette contradiction (ou qu'une telle contradiction au sein d'une approche du monde très semblable) ne soit pas un

---

<sup>111</sup> Ibidem, p. 115. *Sein und Zeit*, p. 127.

hasard, cela nous paraîtra d'autant plus éclairant que nous serons plus clairs sur les voies de la connaissance qui amènent à de tels résultats. La négation conséquente de toute genèse sociohistorique pour des phénomènes éminemment sociaux, qui a pour effet nécessaire de transformer des remarques conditionnées par l'époque en remarques intemporelles, n'est en effet qu'une conséquence méthodologique de l'approche fondamentale, à savoir de l'exclusion de principe de tout existant-en-soi du domaine des deux philosophies. Nous insisterons simplement à cet endroit sur le fait que Wittgenstein et Heidegger, à l'unisson, avec presque les mêmes mots, rejettent toute prise en considération du *quoi* des objets, parce que là derrière se cachent toujours des thèmes ontologiques, et qu'ils s'en tiennent à la connaissance du *comment* comme étant la seule possible.<sup>112</sup> Il va de soi que lors de toute utilisation purement pratique des objets, c'est à dire lors de toute manipulation, le *comment* se propulse nécessairement au premier plan. Mais il est tout aussi clair que toute approche sociohistorique, critique, réellement génétique, en arrive facilement à la conclusion que le *comment* immédiat est un résultat, une manifestation d'un complexe de forces réelles de types très diversifiés, dont la fonction actuelle considérée peut englober le *comment* immédiat, souvent directement sous une forme opposée. (Le capital rentier dans le système économique précapitaliste et dans le capitalisme). L'arbitraire méthodologique de la vision des essences, avec sa « mise entre parenthèses » de la réalité, nous apparaît ici sous un nouvel aspect, mais la déconnexion de la réalité dans le néopositivisme (remplacement de la

---

<sup>112</sup> Ibidem p. 42. *Sein und Zeit*, p. 27 : « L'expression « phénoménologie » signifie principalement un concept méthodique. Elle ne caractérise pas le *quid* réel des objets de la recherche philosophique, mais leur *comment*. »  
L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 5.552, op. cit., p. 91.

causalité par une relation fonctionnelle) conduit, en raison de la parenté méthodologique, à des arbitraires analogues.

Cet arbitraire se dessine tout à fait clairement lorsque Heidegger identifie simplement le règne mondial du « *On* » au caractère public. Comme nous l'avons vu, c'est sans conteste une tendance importante de la manipulation : le capitalisme veut créer les conditions d'une « opinion publique » afin de maîtriser et de réguler le marché conformément aux intérêts de la grande expansion de l'industrie des produits de consommation et des services devenus capitalistes, afin par exemple de pousser toujours plus énergiquement dans les hauteurs ce que Th. Veblen appelé la consommation de prestige. Nous avons également vu que cette tendance se manifeste également dans la vie politique comme volonté de diriger la « démocratie de masse ». Quand maintenant Heidegger fait de cette tendance, si profondément conditionnée par l'époque, le facteur ontologique de base de toute vie humaine en général, on peut voir en cela, en confiance, un cas typique d'arbitraire dans le fondement méthodologique de la phénoménologie. Chez Heidegger, ce phénomène prend naturellement une valeur opposée, négative, mais cela ne change rien au fait que l'on fait d'un phénomène typiquement lié à l'époque un fondement ontologique atemporel du *Dasein* (de la vie humaine). Oui, cela renforce encore le facteur d'arbitraire, car même dans la fausse conscience du manager, sur le terrain de l'opinion publique économique ou politique, il y a une vue plus claire des véritables corrélations sociohistoriques que dans les généralisations ontologiques de Heidegger. Remarquons seulement, en passant, que sa généralisation a très souvent une tonalité profondément antidémocratique, ce que seule une partie des managers pratiques tient pour opportun d'exprimer ouvertement ; en l'occurrence, l'évidence de l'équivalence

ontologique entre le caractère public et l'inauthenticité est également caractéristique de l'arbitraire comme fondement méthodologique de la phénoménologie.

Le contraste, si important pour l'impact de Heidegger, entre l'authentique et l'inauthentique de l'homme dans un monde manipulé par le « *On* » est au fond une problématique éthique qui, comme nous le verrons plus tard, doit nécessairement s'achever, même chez lui, dans l'alternative du « *que faire ?* ». Nous laisserons tout d'abord de côté le contenu éthique et ne dirigerons notre attention que sur le dilemme de l'authentique et de l'inauthentique dans une réalité aliénée. Il s'agit là du problème central d'une anthropologie philosophique à laquelle Heidegger aspire, quoi qu'il en soit, en raison de la place ontologique centrale du *Dasein*. Dans sa monographie sur Kant, il en vient assurément à parler en détail de la question d'une anthropologie philosophique et formule à son sujet quelques réflexions méthodologiques. Mais celles-ci semblent se concentrer sur les anthropologies de Kant et de Scheler, et Heidegger n'y donne là aucune indication pour rapporter également ces remarques à l'ontologie du *Dasein* dans son œuvre principale. En tout cas, il apparaît là, cependant, quelques formulations sur l'homme comme objet de l'ontologie qui permettent de mieux éclairer les problèmes de l'être là. « Mais aussi, aucune époque n'a su, moins que celle d'aujourd'hui, ce qu'est l'homme. À aucune époque l'homme n'est apparu aussi mystérieux qu'à la nôtre. »<sup>113</sup> Que l'homme soit inconnu, inconnaissable, est un patrimoine spirituel de l'existentialisme. Même chez Jaspers,<sup>114</sup> par exemple, cette idée joue, un rôle important. Considérée d'un point de vue structurel objectif, elle est, dans *Être et temps*,

<sup>113</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1994, p. 266.

<sup>114</sup> Karl Jaspers (1883-1969), psychiatre et philosophe allemand, représentatif de l'existentialisme chrétien. NdT.

une conséquence directe de la domination du « *On* » : chaque action externe et interne de l'homme est déterminée par la manipulation. Si l'on acceptait ici qu'une négation soit ontologiquement prise en compte, elle ne pourrait être fondée que sur le fait que dans ce monde, l'aliénation qui règne en général exprime pourtant quelque chose d'ontologiquement pertinent sur l'homme, qu'elle est un « existentiel », mais qu'en même temps, l'essence ontologique de l'homme comporte aussi quelque chose d'autre, d'opposé, et que l'homme, (le *Dasein*), ne peut être caractérisé de manière ontologiquement exhaustive qu'au point de recoupement de ces antithèses. Cette question de fond qui – en particulier dans les développements ultérieurs de Heidegger – prend la forme de la contradiction entre l'être et l'étant, apparaît, dans *Être et temps*, essentiellement dans ce contexte. Le point de départ phénoménologique que nous avons déjà souligné, à savoir que le phénomène peut non seulement rendre l'essence apparente, mais aussi la cacher, la dissimuler, tend déjà vers cette opposition. Afin de bien le comprendre et bien l'apprécier, il faut en appréhender plus précisément l'esprit, tel qu'il figure dans la pensée de Heidegger : il présente chez lui un caractère profondément contradictoire. Nous savons maintenant, depuis Hegel, que la différence entre contraire et contradictoire est sans importance pour la dialectique.<sup>115</sup> Mais cette conception juste de la dialectique est très éloignée de la pensée de Heidegger. Il confronte dans sa pensée la contradiction de l'étant et de l'être, de l'inauthentique et de l'authentique, mais le mouvement dialectique, le renversement réciproque des catégories opposées les unes dans les autres, tout cela est complètement étranger à sa position philosophique. Dans *Être et temps*, tout particulièrement, il se situe sur les questions de

---

<sup>115</sup> Hegel: *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, t.1 La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2019, § 115, p. 243

la dialectique totalement sous l'influence de la critique de Hegel par Kierkegaard. Dans celle-ci, c'est avant tout le renversement dialectique des catégories les unes dans les autres qui est nié, pour mettre à leur place à chaque fois des alternatives rigides, insurmontables sur le plan formel-logique-théologique, qui doivent alors être tranchées de manière religieuse irrationnelle. Un lien méthodologique entre une logique formelle figée et un contenu irrationnel n'est pourtant pas quelque chose de nouveau dans l'histoire de la philosophie. Les traditions intellectuelles de Heidegger lui facilitent de cette manière que les concepts contradictoires soient rigidifiés. Il en est ainsi dans le cas que nous venons de citer.

Dans *Être et temps*, Heidegger ne se réfère à Kierkegaard que dans une note où il critique sa dépendance ontologique de Hegel, et trouve qu'« il y a plus à apprendre de ses écrits "édifiants" que de ses écrits philosophiques. »<sup>116</sup> C'est tout à fait compréhensible. Kierkegaard polémiquait contre la tentative de Hegel d'intégrer au mouvement dialectique de sa philosophie le contenu essentiel du christianisme, et de le sauver ainsi rationnellement. Lorsque Kierkegaard s'est élevé contre l'Église protestante elle-même, son irrationalisme religieux a pris une forme plus pure. Celui-ci a alors un impact sur Heidegger, qui cherche ensuite à l'épurer de tout contenu chrétien concret. Les catégories de Heidegger deviennent ainsi encore plus abstraites, et en même temps encore plus irrationnelles que celles de Kierkegaard, dont les formes et les contenus théologiques concrets disparaissent, bien que l'opposition théologique insurmontable entre le caractère insoluble, sur terre, ici-bas, des problèmes pratiques humains, et leur possible solution transcendante, soit maintenue d'une

---

<sup>116</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 191 n., *Sein und Zeit*, p. 235.

manière fondatrice structurelle, et détermine de manière décisive toute l'architecture conceptuelle de Heidegger.

Sa théologie sans Dieu revêt sa forme la plus haute et la plus influente, dans les catégories centrales les plus abstraites et les plus vides de tout contenu que puisse avoir une ontologie, dans l'être et le néant. Heidegger est tout à fait conscient qu'il ne faut pas poser à la science le problème du néant. (Nous entrerons dans les détails de cette question lorsque nous traiterons de la Logique de Hegel). En fait, il pose la question d'une manière purement théologique : « Pourquoi a-t-il de l'être et non pas plutôt rien »<sup>117</sup> Une question qui ne peut être posée que théologiquement, car son sens n'est pas un « pourquoi » causal, mais un « à quoi bon ? » théologique. Ce n'est qu'à partir de là qu'on peut contester une déduction du néant à partir de la négation et que l'on peut avancer la thèse : « le néant est originellement antérieur au "non" et à la négation ». <sup>118</sup> Heidegger en arrive ainsi – au niveau de l'objectivité immanente la plus décisive et de la rationalité – aux plus grandes difficultés. Si « le néant est la négation radicale de la totalité de l'existant », <sup>119</sup> alors on pose à la pensée une tâche impossible, comme il l'admet lui-même. Aussi oblique-t-il immédiatement en direction de son ontologie anthropocentrique (l'homme en tant que *Dasein*). « Finalement une différence essentielle intervient entre *saisir l'ensemble* de l'existant en soi et *se sentir* au milieu de l'existant dans son *ensemble*. Le premier terme marque une impossibilité de principe. Le second un événement continuuel en notre réalité humaine. » <sup>120</sup> Ce n'est plus alors qu'un jeu d'enfant de prendre les sentiments humains et les états intimes

---

<sup>117</sup> Heidegger : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* in *Questions I et II*, Tel Gallimard, 1998, p. 45.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 54

<sup>119</sup> Ibidem, p. 55

<sup>120</sup> Ibidem, p. 56.

comme des phénomènes de fond et de parvenir, par leur analyse ontologique, au néant comme catégorie ontologique. C'est ainsi que Heidegger parle de l'ennui, et en premier lieu de l'angoisse : « L'angoisse révèle le néant. »<sup>121</sup> Cette position purement subjective peut alors par l'intermédiaire de la vision des essences être généralisée sans difficulté sous forme de la thèse ontologique : « Réaliser une réalité humaine (*Dasein*) signifie : se retrouver à l'intérieur du néant. »<sup>122</sup> À la place du *Deus absconditus*<sup>123</sup> chez le dernier Kierkegaard apparaît le néant, terminologiquement différent, mais ontologiquement équivalent (et l'être qui lui correspond, complètement transcendant à tout étant) ; Mais cela ne modifie la position de Kierkegaard que dans son humeur, que dans un langage aux consonnances "athéïstes". Les questions et les réponses de Heidegger ont un caractère tout autant théologique que les siennes.

Cette méthode théologique revêt sa forme ontologique la plus large dans une des catégories de Heidegger les plus célèbres et les plus influentes, celle de la dérélition,<sup>124</sup> dont le rapport à la conception du néant que nous venons d'analyser n'a pas besoin de commentaire : La dérélition est l'acte de création d'un Dieu inexistant. Il faut à nouveau souligner son caractère contradictoire dans son rapport au *Dasein*. Celui ci, tout en étant existant, ne connaît ni genèse, ni perspective. « Ce pur "qu'il est" se montre, mais son d'où" et son "vers où" restent dans l'obscurité. »<sup>125</sup> D'une manière totalement indépendante de cela, on peut parler d'une « ouverture tonale de l'être ». (À nouveau, la tonalité de l'humeur est bien une notion kierkegaardienne.) C'est à partir de cette situation que l'on

<sup>121</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>123</sup> Dieu caché. NdT

<sup>124</sup> *Geworfenheit* : le fait d'être jeté (dans le monde). NdT.

<sup>125</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, op.cit. p. 121. *Sein und Zeit*, p. 134.

peut comprendre la dérélition : « Ce caractère d'être du *Dasein*, voilé en son "d'où" et son "vers où", mais en lui-même d'autant plus ouvertement dévoilé, "ce qu'il est", nous le nommons *l'être-jeté* de cet étant en son Là, de telle sorte qu'en tant qu'être-au-monde il est le Là. L'expression d'être-jeté doit suggérer la *facticité* de la *remise*... *La facticité n'est pas la factualité du factum brutum d'un sous-la-main, mais un caractère d'être du Dasein, qui, bien que de prime abord refoulé, est repris dans l'existence.* »<sup>126</sup> C'est l'enfermement ultime du *Dasein* immanent dans le monde du « On » que l'on exprime ainsi. Il n'a qu'une existence purement factuelle, qui ne connaît ni « d'où », ni de « vers où ». Qu'est ce qui pourrait donner un contenu ou une orientation à ses actions ? Dans le passé, toute théorie véritablement philosophique de la pratique, même si elle est d'une certaine manière ancrée dans la transcendance comme celle de Kant, connaît une perspective (un « vers où ») un point vers lequel s'orienter qui, en dernière instance, détermine les actions de l'homme par lesquelles, si nécessaire, il se protège de son environnement. Dans le monde de l'inauthentique heideggérien, dans celui du « On », chaque homme agit selon des impulsions qu'il reçoit simplement du dehors, cela veut dire qu'il est manipulé. Quand donc Heidegger rejette, à juste titre, cet être-là inauthentique, il devrait donner un contenu et une orientation au soulèvement contre « le On », montrer la voie de l'authenticité. Dans toute réflexion philosophique sur la pratique humaine, – que ce soit consciemment ou inconsciemment, dans le cadre du système ou en le brisant – celle-ci se déduit en dernière instance du « d'où », (la genèse, l'histoire, la société) et du « vers où » (la perspective). La dérélition, comme succédané existentialiste à la genèse, en ferme toute voie. Elle démontre ontologiquement l'essence

---

<sup>126</sup> Martin Heidegger, *ibidem*. *Sein und Zeit*, p. 134-135

complètement aliénée de ce *Dasein*, mais elle en fait – dans le cadre de la vie immanente réelle – quelque chose d’ultime, d’indépassable.

Il faut cependant l’admettre, Heidegger veut indiquer une voie : c’est celle de la mort. Aussi ce chemin se dessine-t-il dans le contraste au chemin opposé. La voix du « On » dominera toujours celle de la mort, l’inauthenticité celle de l’authenticité. Heidegger dit : « Mais en même temps qu’il procure ce rassurement propre à repousser le *Dasein* loin de sa mort, le On obtient légitimité et considération grâce à la régulation silencieuse de la manière dont *on* doit se comporter en général par rapport à la mort. Déjà la "pensée de la mort" vaut publiquement comme une peur lâche, un manque d’assurance du *Dasein*, une obscure fuite du monde. *Le On interdit au courage de l’angoisse de la mort de se faire jour.* »<sup>127</sup> Par contre, l’acte de libération de l’être là de la domination du « on » apparaît ainsi : « *le devancement dévoile au Dasein sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité, principalement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d’être lui-même, mais lui-même dans la LIBERTE POUR LA MORT passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d’elle-même et angoissée.* »<sup>128</sup> Il faut maintenant que soient validées ici les catégories de Heidegger actives au plan éthique (la conscience, la résolution). Mais elles ont le même caractère abstrait, vide, que le monde aliéné. Et leur relation à la réalité aliénée est tout aussi irrémédiablement dualiste que, dans toute théologie, le rapport de la créature à la divinité. Certes, Dieu manque chez Heidegger, mais l’opposition entre l’authentique et l’inauthentique ne le cède en rien à un dualisme manichéen. « La résolution veut dire : se-laisser-

<sup>127</sup> Martin Heidegger, *ibidem* p. 203. *Sein und Zeit*, p. 254

<sup>128</sup> Martin Heidegger, *ibidem* p. 211. *Sein und Zeit*, p. 266

convoquer hors de la perte dans le *On*. L'irrésolution du *On*, néanmoins, demeure souveraine, à ceci près qu'elle ne peut plus entamer l'existence résolue.»<sup>129</sup> La résolution est condamnée – non pas au plan empirique concret, ce qui peut tout à fait arriver, mais au plan ontologique – à une inefficacité totale.

Il faut admettre que Heidegger pointe là une vraie question. Plus la vie de l'humanité est aliénée, plus la mort tient nettement une place centrale dans ses problèmes vitaux conscients. Il n'y a aussi que là que la chose elle-même est déformée par l'abstraction qu'implique la position et la méthode de Heidegger. C'est un fait important de la vie que seule une vie qui a eu un sens peut se terminer par une mort qui a un sens. C'est pourquoi Spinoza a dit, à juste titre, que la véritable philosophie soit se préoccuper de la vie et pas de la mort.<sup>130</sup> C'est pourquoi Épicure a souligné, avec acuité, et d'une manière qui n'est paradoxale qu'en apparence, que le vivant n'a rien à voir avec la mort parce qu'il vit. Certes, dans les deux grands cas, il est tracé une ligne de conduite, éthique et immanente, qui seule rend possible une telle attitude de la part d'hommes vivants. Chez Heidegger, l'homme est l'esclave du « On » et ne peut apprendre de lui, sur la vie et sur la mort, que des choses inconsistantes et mensongères. Maintenant, Heidegger veut, en se tournant vers la mort, déchirer ce tissu de mensonges et, de la déchéance, parvenir à l'authentique. À supposer qu'une volonté pour une telle action naisse de sources humaines qui existent dans la réalité et sont, dans un monde manipulé, rabougries au plus haut point et induites en erreur, mais dont il n'y a aucune trace dans l'ontologie de Heidegger, l'ontologie de Heidegger est

---

<sup>129</sup> Martin Heidegger, *ibidem*, p. 233. *Sein und Zeit*, p. 299.

<sup>130</sup> Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1992, partie IV, proposition LXVII, p. 285. NdT.

incapable de lui montrer une direction. Car la seule chose qu'il oppose concrètement aux séductions du « On » vers l'inauthentique, c'est l'angoisse. Heidegger dit : « si le *Dasein* existe, il est aussi et déjà *jeté* dans cette possibilité. Qu'il soit remis à sa mort, que celle-ci appartienne donc à l'être-au-monde, c'est là quelque chose dont le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, n'a nul savoir exprès, ni même théorique. L'être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originellement et instamment dans l'affection de l'angoisse. L'angoisse de la mort est angoisse "devant" le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. Le devant-quoi de cette angoisse est l'être-au-monde lui-même. Le pour-quoi [en-vue-de-quoi] de cette angoisse est le pouvoir-être du *Dasein* en tant que tel. Il est exclu de confondre l'angoisse de la mort avec une peur de décéder. Elle n'est nullement une tonalité "faible" quelconque et contingente de l'individu, mais, en tant qu'affection fondamentale du *Dasein*, l'ouverture révélant que le *Dasein* existe comme être jeté *pour* sa fin. Ainsi se précise le concept existentiel du mourir comme être jeté pour le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. »<sup>131</sup> Cette angoisse elle-même est totalement dépourvue de contenu et d'orientation. Elle peut bien, comme authenticité, être opposée verbalement, aussi résolument que possible, à l'effroi inauthentique, cela ne lui confère aucun contenu, aucune orientation pour la vie réelle. Dans la mesure où l'angoisse n'est pas seulement l'un des nombreux affects possibles au sein d'un monde manipulé, elle n'est qu'un concept théologique formellement sorti de la théologie. Elle avait pourtant là, par exemple chez l'Abraham de Kierkegaard,<sup>132</sup> un sens précis et conduisait de manière conséquente à une action concrète. Mais le simple fait de la

<sup>131</sup> Martin Heidegger, op. cit., p. 201. *Sein und Zeit*, p. 251.

<sup>132</sup> Dans *Crainte et tremblement*, Kierkegaard analyse la contradiction à laquelle est soumis Abraham, entre la foi, avec le commandement de Dieu de lui immoler Isaac, et l'éthique qui lui interdit ce meurtre. NdT.

sortir de la théologie ne peut lui conférer aucun sens nouveau, pas même immanent. Elle se vide plutôt complètement, se dissout dans le néant. Elle ne peut plus, comme chez l'Abraham de Kierkegaard, inspirer des actes, elle est, dans le meilleur des cas, une protestation qui reste purement intime, qui n'engage à rien, vide et abstraite, contre le bruit, assourdissant sans raison, du monde du « On ». Ce que Heidegger énonce au sujet du silence de Wittgenstein n'a finalement été en rien plus concret et mieux formulé que ce silence lui-même.

Il apparaît ici une tendance plus vaste de la pensée, qui à nouveau relie l'existentialisme au néopositivisme : l'appauvrissement du monde des catégories. Chez des penseurs vraiment grands, comme Aristote, Hegel, ou Marx, on peut trouver dans l'univers de leurs catégories le critère d'une compréhension véritablement philosophique de la réalité. Il ne faut pas se prévaloir de la fascination que peuvent exercer, d'une certaine manière, les présocratiques, bien que (ou parce que) toute leur conception du monde se concentre souvent en une seule catégorie. Le pathos de la découverte philosophique de la réalité, en tant qu'objet accessible à la pensée humaine, saisit chacun dans cette fascination. Mais une fois que cette irruption est accomplie, après que l'on s'est efforcé de refléter conceptuellement la richesse dynamique de la réalité, d'en donner la compréhension, il n'y a plus aucun moyen de revenir en arrière dans cette simplicité, dans cet accord monophonique des débuts. C'est ce qu'essaye toujours et encore le dernier Heidegger, mais il est nécessairement conduit à une impasse par l'appauvrissement intellectuel de l'existant (et avec lui de la réalité vraie, concrète, dans sa richesse catégorielle) au profit de l'être pur et simplement abstrait dans lequel tout ce qui est concret dans la réalité et qui se reflète conceptuellement dans les systèmes catégoriels des

grands penseurs est complètement éteint, tout cela est subjectivement élevé au rang d'un absolu vide de contenu, et se trouve objectivement rabaissé. Cette constatation n'est en aucune façon contredite par le fait que, aussi bien la pensée de Heidegger que celle du néopositivisme produisent en quantité des catégories de manipulation purement méthodologiques, et rendent ainsi extrêmement tortueuse et complexe la voie vers le désert abstrait auquel ils arrivent ; qu'il s'agisse là, comme dans le néopositivisme, de catégories sémantiques produites pour ainsi dire à la chaîne, collectivement, ou de locutions phénoménologiques bricolées avec une méticulosité artisanale, cela revient au même : c'est dans un grand déploiement de subtilité qu'on nous emmène dans le vide conceptuel d'une « réalité » ingénieusement vidée par la pensée de toute réalité. La misère catégorielle n'est que le résultat final de l'attitude des deux tendances par rapport à l'existant-en-soi. Le plus beau paysage ne peut pas devenir un tableau si on lui tourne le dos.

D'un point de vue formel, nous n'en avons pas encore fini avec le traitement du problème. Car c'est seulement maintenant que Heidegger introduit ses catégories décisives, – qui visent la concrétude – : le temps et l'historialité<sup>133</sup>. Mais comme son monde, aussi bien celui qui est apprécié négativement que celui qui l'est positivement, est déjà promptement caractérisé au plan ontologique, ces ajouts restent nécessairement de simples ingrédients, et ne peuvent occasionner aucun enrichissement du système catégoriel déjà achevé. La première raison en est que ni le temps, ni

---

<sup>133</sup> *Geschichtlichkeit* : Historicité ou Historialité ? L'historicité comporte deux sens bien distincts. Le premier caractérise ce qui peut être attesté de manière factuelle. En un second sens, plus philosophique, l'historicité (parfois appelée « historialité », pour la distinguer du premier sens) évoque une caractéristique universelle de la condition humaine, le fait qu'elle soit déterminée de part en part par sa condition historique. NdT.

l'historialité ne sont examinés, eux non plus, dans leur existence en soi, mais sont subjectivisés, en cela déformés, et violemment adaptés au modèle existentiel déjà construit. Comme la plupart des philosophes de son temps, que l'on pense par exemple à Bergson ou à Klages<sup>134</sup>, Heidegger rejette le concept « vulgaire » de temps, et en construit un « authentique » qui lui est propre. Cela ne vaut pas la peine de regarder de plus près les différences avec Bergson, par exemple, puisque les deux s'accordent sur les questions ontologiques qui seules sont fondamentales. Quand Heidegger dit, dans un passage décisif : « L'avenir n'est *pas* postérieur à l'être-été, et celui-ci n'est *pas* antérieur au présent. La temporalité se temporalise comme avenir-étant-été-présentifiant », <sup>135</sup> son concept de temps n'est alors pas du tout un résumé conceptuel du temps objectif, mais simplement une forme nouvelle du temps subjectif, considéré du point de vue du vécu, comme celui de ses contemporains. Ici aussi, la différence avec le positivisme paraît au premier abord très grande. Les deux points de vue sont pourtant très proches l'un de l'autre si on les rapporte à la question ontologique de l'essence. Car que le temps réel soit remplacé par la mesure du temps, ou par l'expérience du temps, cela ne fait en réalité aucune différence décisive au plan ontologique : dans les deux cas, c'est un reflet finalement subjectif qui prend la place de la réalité réellement existante. Il en va de même avec l'historialité. Là aussi, Heidegger rejette l'histoire réelle comme « vulgaire », et réduit l'historialité à ces formulations ontologiques qui nous sont déjà connues. « *L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le*

---

<sup>134</sup> Ludwig Klages (1872-1956) philosophe et psychologue allemand. Il estime que l'esprit et l'hyper-rationalisme parasitent le rythme naturel de la vie et de l' "âme". NdT.

<sup>135</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit. p. 267. *Sein und Zeit*, p. 350.

*fondement occulté de l'historialité du Dasein.* »<sup>136</sup> Le temps et l'historialité n'ajoutent donc aucunes déterminations essentiellement nouvelles dans leur contenu aux catégories ontologiques déjà traitées : la dérélition, l'être pour la mort. La misère abstraite de ce système catégoriel reste donc inchangée, même après l'introduction du temps et de l'historialité.

L'impact de l'existentialisme, qui a duré longtemps et qui même aujourd'hui n'est pas encore éteint, est en liaison très étroite avec celui du néopositivisme, précisément dans les contradictions montrées ici, et comme leur conséquence. Il y a de très nombreuses raisons qui poussent les hommes vivant aujourd'hui à rejeter la question de la réalité dans la pensée et dans la vie. Pour une part, la raison réside dans une satisfaction que procure la manipulation de toutes les manifestations de la vie, pour une part dans le dégoût qu'elle suscite ; un dégoût pourtant dans lequel on est intimement convaincu qu'il est vain de vouloir se libérer de l'aliénation, mais c'est précisément dans l'absence de perspectives de ce rejet propre qu'on recherche et qu'on trouve sa propre affirmation intime. Ceci s'applique sûrement aux partisans normaux et moyens des deux tendances, mais son rayon d'action est encore plus vaste et s'étend aussi à de nombreux autres qui s'efforcent sérieusement d'établir une véritable relation à la réalité, intellectuellement et avant tout pratiquement. Dans de tels cas, on voit combien les préjugés anti-ontologiques sont ancrés dans les phénomènes superficiels, immédiatement donnés, de la vie sociale contemporaine, combien il est difficile, combien cela coûte de puissants efforts intellectuels de se libérer radicalement de cette apparence. Pour éclairer d'un peu plus près cette situation, et non pas pour caractériser son système de pensée

---

<sup>136</sup> Ibidem, p. 291. Trad. modifiée. *Sein und Zeit*, p. 386.

qui se trouve de toutes manières à un stade de transition, on peut ici dire quelques mots sur Sartre. C'est un fait bien connu que son point de départ a été l'existentialisme de Heidegger et Jaspers. Il est également bien connu que dans la dernière période, il s'est très fortement rapproché du marxisme et qu'il a traduit dans la pratique avec grand courage et résolution cette conviction qui était la sienne, ce en quoi il se différencie de manière très nette et très à son avantage de la masse de l'insatisfaction habituelle. On peut donc considérer avec le plus grand respect ce tournant de Sartre vers le marxisme, qui s'est confirmé dans des actions importantes et dangereuses. Son comportement en pratique n'a rien à voir avec l'autocomplaisance managériale des néopositivistes, ni avec l'apologie de la révolte, *a priori* impuissante contre l'aliénation, dans l'existentialisme « classique ».

Répetons-le : Il ne peut être question ici d'une analyse ou d'une critique de la nouvelle position de Sartre. L'objet de cet exposé, dont la partie introductive, qui traite de la situation du problème, s'achève avec l'examen des conceptions de Marx sur l'ontologie de l'être social, n'est en fait que de donner un tableau critique de l'état actuel du problème, afin de pouvoir fonder théoriquement la corrélation indissociable, mais pleine de contradictions dialectiques, entre l'ontologie en général (l'ontologie de l'être naturel), et l'ontologie de l'être social. Dans ce contexte, il faut encore insister sur le fait que le nouvel ouvrage de Sartre ne s'est pas non plus libéré, ontologiquement, des préjugés du néopositivisme et de l'existentialisme. Les convergences avec le marxisme sur des questions qui concernent des problèmes purement sociaux et historiques ne peuvent pas supprimer cette opposition ontologique. Au cœur de ces controverses, il y a le complexe d'une dialectique de la nature. Du fait que pour Marx, la dialectique n'est pas seulement une méthode de connaissance,

mais constitue la loi objective de toute réalité, une dialectique de ce genre ne peut ni exister, ni fonctionner dans la société sans avoir eu une « préhistoire » correspondante dans la nature inorganique et organique. La dialectique, d'un point de vue ontologique, n'a pas de sens si elle n'est pas universelle. Cette universalité ne signifie naturellement pas le moins du monde un signe égal entre la dialectique de la nature et la dialectique dans la société. Là aussi, la position de Hegel sur l'identité de l'identité et de la non-identité est valable. Nous ne pourrions parler du caractère concret de ces corrélations que dans le traitement de l'ontologie de Marx, et nous ne donnerons donc ici des indications que sur leur *quoi*, et pas sur leur *comment*. Mais nous devons cependant au moins évoquer dès maintenant ces questions, parce qu'il s'agit là d'une opposition déterminante entre le marxisme et les tendances philosophiques dominantes aujourd'hui, et en premier lieu le néopositivisme et l'existentialisme.<sup>137</sup> Cette question est d'une importance d'autant plus grande pour les visées philosophiques de Sartre aujourd'hui que l'un de ses objectifs est de bâtir une anthropologie philosophique. Ceci dit – en connexion très étroite avec l'intérêt ontologique qu'il concentre exclusivement sur les hommes et leur monde –, l'existentialisme est parvenu, comme nous l'avons vu, à une conception irrationnelle, abstraitement vide, en ce qui concerne la genèse réelle de l'homme ontologiquement considéré et – que ce soit voulu ou non – il a fait ainsi de la philosophie une anthropologie irrationnelle idéaliste. Sans une rupture résolue avec cette conception et ses présupposés philosophiques, on ne peut pas ouvrir une voie

---

<sup>137</sup> Je me sens obligé d'expliquer, ici aussi, que mon livre paru en 1923, *Histoire et conscience de classe* (Paris, Editions de Minuit, 1960) a contribué à éveiller des illusions selon lesquelles on pourrait, au sens philosophique, être partisan du marxisme et en même temps nier la dialectique de la nature.

méthodologique à la compréhension concrète de l'homme en un sens anthropologique et social – les deux sont inséparables – : sans une ontologie dialectique de la nature, on ne peut pas fonder une ontologie dialectique de l'homme et de la société.

Mais le dernier ouvrage de Sartre essaye précisément d'allier le rejet de la dialectique dans la nature à une dialectique de l'homme et de la société. La négation elle-même est exprimée très explicitement : « Et nous avons vu qu'en fait », résume Sartre, « on ne trouve dans la Nature que la dialectique qu'on y a mise. »<sup>138</sup> Sartre ne veut pas nier par-là, *a limine*, qu'on puisse trouver dans la nature des corrélations dialectiques. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, il est loisible à chacun d'y croire ou de ne pas y croire. Dans la nature inorganique, il s'agit en tout cas d'hypothèses extrascientifiques.<sup>139</sup> Abstraction faite de ce que bien souvent, comme nous le verrons plus tard, les propositions ontologiques précèdent leur confirmation scientifique qui peuvent et pourront naturellement, en cas de succès, les concrétiser et aussi les modifier à maints égards, l'écrit de Sartre montre que sur de nombreuses questions, non seulement il a conservé, inchangés, ses présupposés existentialistes, mais aussi qu'il reste en conséquence prisonnier, à maints égards, des préjugés néopositivistes. C'est ainsi qu'il revendique pour l'existentialisme la reconnaissance de la priorité ontologique de l'être sur la conscience. Mais cette proposition n'est tenable qu'en apparence, dans une abstraction phénoménologique poussée aussi loin et dans laquelle les traits réels, véritablement existentiels de l'existant en soi, pâlisent jusqu'à l'inconnaissable. Même Heidegger, avec sa définition de

---

<sup>138</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, NRF, 1974, p. 127.

<sup>139</sup> Ibidem p. 129.

l'homme comme *Dasein*, pouvait certes parler d'une priorité ontologique de l'être, bien que, comme nous l'avons vu, le sens ontologique de ce *Dasein* montre précisément le contraire d'une telle priorité.

Dans cette thèse s'intègrent également des préjugés néopositivistes. Dans les développements plus larges qui visent une concrétisation, Sartre dit par exemple : « la seule théorie de la connaissance qui puisse être aujourd'hui valable, c'est celle qui se fonde sur cette vérité de la microphysique : "l'expérimentateur fait partie du système expérimental". C'est la seule qui permette d'écarter toute illusion idéaliste, la seule qui montre l'homme réel au milieu du monde réel. »<sup>140</sup> Ceci n'est pourtant qu'un préjugé néopositiviste qui s'est répandu tout particulièrement avec la popularisation philosophique du « principe d'incertitude » de Heisenberg,<sup>141</sup> conjointement avec la « libre volonté » de la particule, notion avec laquelle des chercheurs avisés en sciences naturelles prennent clairement leurs distances. Même dans la microphysique, les réalités physiques agissent exclusivement les unes sur les autres, et certes en font partie les conditions de mesure, les moyens de mesure, etc., en tant qu'objets physiques qui peuvent influencer la mesure. Tout comme en macrophysique, l'observateur lui-même n'est ici qu'un arrangeur enregistreur d'évènements physiques objectifs. La thèse de Sartre montre clairement combien il se prémunit contre une acceptation d'une nature ayant ses propres lois et qui, en tant qu'existant immanent, aurait une dynamique complètement indépendante de l'homme. C'est là une question décisive de l'ontologie, une question sur laquelle assurément, quoi qu'il en soit, en dépit de toutes leurs différences par ailleurs,

---

<sup>140</sup> Ibidem, p. 30, note.

<sup>141</sup> Werner Karl Heisenberg, (1901-1976), physicien allemand, fondateur de la mécanique quantique, prix Nobel (1932). NdT.

néopositivisme et existentialisme vont de concert. On peut aussi voir cette position dans de nombreux passages décisifs du nouvel ouvrage de Sartre. Nous soulignerons en conclusion une remarque sur le temps, qui montre précisément combien ses conceptions d'aujourd'hui sont fortement déterminées par la notion du temps « authentique », du temps non « vulgaire », combien elles nient toute objectivité du temps, en accord à nouveau avec le néopositivisme. Sartre dit : « On doit comprendre, en effet, que ni les hommes, ni leurs activités, ne sont *dans le temps*, mais que le temps, comme caractère concret de l'Histoire, est fait par les hommes, sur la base de leur temporalisation originelle. »<sup>142</sup> La différence par rapport à Heidegger ne consiste ici que dans des nuances qui peuvent être intéressantes au sein de l'existentialisme, mais qui ne présentent cependant aucun intérêt pour notre problématique, puisque le monde en dehors de l'homme a perdu, ici aussi, toute importance ontologique, qu'il est subjectivisé. En dépit de toutes les oppositions externes, ce temps socialement, moralement, historiquement subjectivisé, est le frère jumeau de ce temps qui naît, dans le néopositivisme, de l'identification de la mesure du temps avec le temps lui-même, lequel est totalement évincé. Les deux – qui découlent de buts différents, et sont donc pour cette raison de tonalités différentes – sont des formes de manipulation subjective qui sont appelées à évincer ce qui est ontologiquement objectif.

#### 4 La philosophie du présent et le besoin religieux

L'affinité du positivisme et de l'existentialisme dans l'histoire contemporaine, comme pôles opposés, apparaît le plus clairement dans la coexistence intellectuelle – elle aussi sous forme de pôles opposés – entre la technique de manipulation des nominalistes extrêmes dans la connaissance de tout groupe de phénomènes que l'on peut se représenter comme

---

<sup>142</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit. p. 69, note.

objectivable, (et donc aussi dans celle du comportement humain) d'une part, et la conception irrationaliste de tout ce qui se trouve à l'extérieur de ce cercle, d'autre part. Dans les deux cas, l'ennemi principal est clairement une ontologie rationnellement conçue. Que celle-ci soit simplement rejetée comme « non scientifique » ou que l'on pense pouvoir atteindre quelque chose d'opposé par une « intuition » irrationnelle, cela revient au même de ce point de vue : à une attitude purement théorique face aux problèmes ontologiques, à un rejet de la possibilité d'une image du monde rationnellement fondée au plan ontologique. Mais avec tout cela néanmoins, même si on l'expose encore plus en détail qu'ici, on n'a abordé qu'un aspect du problème. Nous avons déjà indiqué que les problèmes ontologiques ne présentent en aucune manière un simple caractère théorique, bien que la justesse théorique doive être naturellement essentielle pour l'extension à la pratique, à l'éthique. Quel que soit en effet le degré de conscience qu'en ont les hommes dans leur action, chacun réalise chacun de ses actes dans la réalité et ses conséquences, tant intérieures qu'extérieures, sont liées indissociablement à la réalité, et c'est aussi pourquoi l'image que le sujet concerné par cette pratique a de cette réalité (de son caractère ontologique) ne peut jamais être indifférente pour les motivations, les conséquences escomptées etc. de l'acte. La résolution d'un homme ne se détermine jamais dans la sphère vide d'un impératif catégorique, d'une libre décision existentialiste ; il faut encore prendre en compte à ce propos qu'un tel point de contact « purement moral », purement intérieur, présente pour les décisions, des présupposés ontologiques extrêmement concrets. C'est le champ le plus vaste et le plus important des rapports entre l'ontologie et la pratique. Comme son traitement présuppose qu'on entre plus en détail dans les problèmes de l'éthique, il doit être séparé de notre raisonnement présent ; il ne pourra être examiné que

dans le cadre de *l'éthique*.<sup>143</sup> C'est d'autant plus regrettable que, pour le problème qui nous intéresse maintenant, pour le rapport de l'ontologie et de la religion, le rapport de l'ontologie à la pratique joue justement un rôle décisif. La préservation, l'affaiblissement, la disparition des catégories ontologiques au sein d'un système religieux dépend justement, en premier lieu, de la façon dont celles-ci peuvent s'imposer dans la vie quotidienne des hommes : l'approche purement théorique, l'affirmation ou la négation purement théoriques de catégories ontologiques ne pèsent à côté de cela, dans la plupart des cas, qu'un poids tout à fait secondaire. La limitation de notre problématique actuelle nous contraint néanmoins à ce traitement incomplet, et nous devons constamment rester conscients des sources d'erreur que cela représente.

Mais même en réduisant ainsi le champ de notre tâche, il subsiste encore une lacune béante. Quand il est question de science et de philosophie, il est méthodologiquement évident d'invoquer simplement, ou en premier lieu, les éléments les plus représentatifs de certaines tendances. La religion, même de ce point de vue purement théorique, présente une structure dynamique autre que celle des disciplines purement théoriques. Il est naturellement inévitable de déchiffrer son état spirituel à partir des conceptions de ses représentants théoriques les plus importants, mais la vitalité ou l'agonie d'une religion s'exprime très souvent, de nos jours, dans la manière dont les grandes masses réagissent à de telles questions. Il n'y a là qu'une certitude : ce n'est pas dans la manière dont ces problèmes se manifestent, de manière

---

<sup>143</sup> *L'Éthique* : ouvrage que Georg Lukács projetait d'écrire à la suite de son *Ontologie de l'être social*, mais qu'il n'a pas eu le temps de réaliser. Nous ne disposons que de notes préparatoires : *Versuche zu einer Ethik* [Recherches pour une éthique], publiées par les Archives Lukács. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994. NdT.

purement théorique, chez les principaux idéologues. Bien souvent, il semble même n’y avoir rien de commun entre ces deux couches, souvent, la relation paraît très relâchée. Nous savons malheureusement très peu de choses de la religiosité de ceux qui ne font que la pratiquer (ou qui n’appartiennent que nominale à une communauté religieuse). Ce n’est que dans des périodes de crise aiguë, comme sous Hitler, que même les sentiments réels, « souterrains », se manifestent jusqu’à un certain point, sont visibles en surface ; dans les périodes normales, ils deviennent presque imperceptibles. La sociologie descriptive s’est malheureusement beaucoup trop peu occupée de ces questions si importantes. Ce n’est donc que si nous sachions concrètement quelles représentations ontologiques religieuses ont ceux qui se reconnaissent dans une religion, ou même participent concrètement à sa vie, que l’on pourrait juger les représentations ontologiques de l’élite spirituelle d’une religion ou d’un courant religieux de manière plus adéquate qu’il n’est possible aujourd’hui. Cette question est assurément encore plus importante pour le rapport entre l’ontologie et la pratique quotidienne. Leur connaissance lacunaire reste cependant une limitation cognitive, y compris pour nos analyses.

Nous avons déjà, en introduction, montré l’affaiblissement de ce qui est spécifiquement religieux dans la sphère des représentations ontologiques de la vie religieuse contemporaine – en insistant sur l’évolution qui va du romantisme à la philosophie de la vie de Simmel. Cette tendance, chez la plupart des auteurs qui ressentent ce besoin intime, s’expriment sur leur propre attitude par rapport à la religion, se renforce de plus en plus et transforme la religion concrète, dense quant à son contenu, universaliste, en des modes d’expression subjectifs de besoins religieux qui restent purement personnels. Plus forte est alors cette résolution, plus

faible est la pression qui s'exerce sur les questions ontologiques, celles qu'impliquent dans la religion même l'attitude religieuse à l'égard du monde, et il est donc naturel que s'accroisse le penchant vers des philosophies qui, d'un côté, considèrent comme nuls tous les problèmes ontologiques, comme le néopositivisme, ou vers celles qui, d'un autre côté, comme l'existentialisme, dissolvent le rapport ontologique à la réalité dans des expériences vécues à caractère irrationnel. Avec de telles positions, le besoin religieux perd beaucoup de ses contenus traditionnels et peut même, dans certaines circonstances, se transformer en un athéisme religieux, c'est là un phénomène très répandu. Nous ne nous occuperons cependant pas de cela, pour une part parce que cela présente relativement peu d'intérêt pour notre problématique tournée vers l'ontologie, pour une part parce que j'ai moi-même traité cette question en détail, en partant d'autres points de vue, dans mon ouvrage antérieur *La destruction de la raison*.<sup>144</sup> C'est pourquoi nous ne prendrons en considération que ces besoins religieux qui d'une manière ou d'une autre se réfèrent aux représentations religieuses traditionnelles, qui en sont restées à elles, même si c'est sous une forme modifiée ou adoucie, et qui de ce fait sont contraintes de mettre l'accent sur leurs contenus ontologiques. Il y a encore un facteur qui détermine le caractère particulier de la situation actuelle, et qui se trouve en étroite corrélation avec notre question fondamentale esquissée d'entrée : le rapport du fondement théorique du besoin religieux contemporain au dernier développement des sciences de la nature, ou plus précisément à ses interprétations néopositivistes, même si c'est parfois sous une forme popularisée, vulgarisée. Ce n'est sûrement pas un hasard.

---

<sup>144</sup> Georg Lukács, *La destruction de la raison*, trad. Stanislas George, André Gisselbrecht, et Edouard Pfrimmer. Paris, L'Arche, 1958-1959. NdT.

L'ébranlement de l'ontologie religieuse traditionnelle par la nouvelle approche des sciences de la nature qui s'est mise en place avec Copernic et Kepler, avec Galilée et Newton, a en effet dominé cet ensemble de problèmes, presque jusqu'à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. Les sciences de la nature et l'approche religieuse du monde paraissaient se faire face dans une opposition insurmontable. Des tentatives de dépassement, comme celle de Kant, n'affectent pas cette antinomie fondamentale ; car bien que chez Kant, le monde physique soit ontologiquement dégradé en phénoménalité, son caractère fondamental, la manière dont s'imposent ses lois immanentes, demeurent inchangés. Comme sphère où se comble le besoin religieux, il n'y a d'ouvert que le monde de la pure moralité qui, par principe, ne doit rien avoir à faire avec les caractéristiques ontologiques de la nature. Sur cette base, un physicien aussi important que Planck pouvait encore, en s'appuyant sur Kant, préserver sa religiosité sans entrer, pour la connaissance de la nature, dans des concessions, quelles qu'elles soient, à l'interprétation néopositiviste des phénomènes naturels. C'est là que l'on peut clairement voir la limite des conceptions contemporaines. La « raison pratique » chez Planck, tout comme aussi chez Kant, peut bien être incluse dans une religion de la raison, les phénomènes naturels peuvent bien, comme chez Kant, cacher la chose inconnaissable en soi, la nature elle-même reste, comme elle apparaît chez les matérialistes les plus discrédités, quelque chose d'existant indépendamment de la conscience humaine, et ses lois constituent des corrélations matérielles immanentes qui excluent de ce domaine aussi bien toute interprétation subjectiviste ou théologique, toute substitution gnoséologique à la religion et au besoin religieux. En tant que physicien, Planck reste donc un « réaliste naïf », objet de la compassion gnoséologique des positivistes et des néo-kantiens. Ce n'est pas en vain que Lénine voyait dans la

conception kantienne de la chose en soi une hésitation entre le matérialisme et l'idéalisme.<sup>145</sup>

La justesse de cette proposition se vérifie à l'époque contemporaine avec l'attaque frontale dirigée contre l'image ontologique du monde des 17-19<sup>ème</sup> siècles. Ceux-ci ont construit une approche du monde dans laquelle les fondements (espace, temps, détermination causale) excluent toute ontologie religieuse. Ce n'est qu'en dehors de ce domaine qu'apparaissent des possibilités de trouver un fondement philosophique au besoin religieux. (L'univers comme « horloge » que Dieu « remonte »). C'est pourquoi toutes les théories philosophiques qui promettent de détruire ces fondements des anciennes sciences de la nature ont obtenu, ces dernières années, une aussi grande popularité : c'est justement ainsi que se dégage un champ d'action élargi pour construire et pour concrétiser – subjectivement – le besoin religieux. Le centre de gravité de ce champ d'action est constitué par la thèse néopositiviste, à laquelle adhèrent aussi des existentialistes comme Jaspers, selon laquelle objectivement il n'y aurait absolument pas d'image du monde scientifiquement fondée possible. Cette attaque contre la conception du monde des siècles précédents est concentrée dans de nouvelles interprétations des catégories fondamentales les plus générales que nous venons de mentionner, et qui sont essentielles pour l'image religieuse du monde. Comme il n'est naturellement question ici, exclusivement, que de problèmes ontologiques, il n'y a rien de plus éloigné des intentions de l'auteur que de prendre position, positivement ou négativement, sur des problèmes qui relèvent purement des sciences de la nature.

Ce n'est pourtant pas une question de science de la nature, mais une question philosophique, ontologique, de savoir si par

---

<sup>145</sup> Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit., p. 205.

exemple les mesures de l'espace et du temps peuvent exprimer quelque chose de décisivement essentiel, au plan ontologique, sur l'espace ou le temps. Lorsque par exemple la théorie de la relativité se préoccupe du problème de la simultanéité dans le temps, il est juste d'un point de vue physique de se concentrer sur les méthodes de mesure, sur les possibilités de démontrer la simultanéité de deux ou de plusieurs phénomènes. Ontologiquement, la simultanéité est cependant un fait qui existe de manière totalement indépendante de notre capacité actuelle, (ou même de notre capacité future), à la mesurer scientifiquement avec une exactitude satisfaisante. De même, tout ce que la géométrie est à même d'établir est et reste un reflet de la réalité, admis et élaboré dans une abstraction rationnelle et ne peut jamais être identifié avec la réalité physique elle-même. En tant qu'abstraction rationnelle, elle peut rendre les plus grands services dans la recherche en physique, de même qu'elle ouvre des possibilités, précisément par l'abstraction obtenue par cette réflexion, de découvrir, de penser, de calculer de nouvelles configurations spatiales qui sans cela seraient restées cachées. Mais ainsi, elle reste toujours et encore, pour parler philosophiquement, une partie constitutive de la réalité physique. Les choses se meuvent *dans* l'espace, les événements se réalisent *dans* le temps. Aucun profane ne prendra, par exemple, part à la discussion de savoir si l'ensemble de l'univers qui nous est connu s'étend dans l'espace ou non. Mais c'est quelque chose de totalement différent, au plan philosophique, que de prétendre que c'est l'espace lui-même qui s'étend. Quand par exemple Pascual Jordan dit, à propos de la prétendue fuite des galaxies, qui est un pur problème de physique, que c'est l'espace lui-même qui croît, que le contenu estimé de l'espace n'est valable que pour le présent, « puisqu'il était plus petit auparavant, et qu'il devient plus grand. À nouveau, on doit se garder de se

demander "vers où" l'espace s'étend : il est et reste à chaque époque ce qui englobe tout dans son volume, mais cela n'empêche pas qu'il puisse avoir des dimensions différentes à différentes époques. »<sup>146</sup> Par une telle formulation Il se met philosophiquement en contradiction avec lui-même. Certes, si l'espace est « sémantiquement défini » comme déjà extensible, on peut alors formuler quelque chose comme cela sans contradiction de logique formelle, on peut la mettre en relation avec d'autres phrases « sémantiquement définies » de manière analogue, et aboutir ainsi, sans encombre, à une manipulation logiciste des phénomènes. Mais c'est une toute autre question que de savoir si une telle construction coïncide avec la réalité. Planck dit justement dans sa polémique contre la théorie positiviste de la connaissance : « En physique, comme dans toute autre science, ce n'est pas seulement l'entendement qui règne, mais aussi la raison. Tout ce qui ne présente pas de contradiction logique n'est pas forcément raisonnable ». <sup>147</sup> Ce que Planck appelle ici *raison*, ce n'est rien de plus que la sobriété sur les questions de la réalité, la non influençabilité intellectuelle de l'image du monde par la pression irrationaliste des besoins religieux.

Les effets de cette pression sont partout sensibles. Ce ne sont pas seulement l'espace et le temps qui doivent être subjectivisés, que ce soit au sens de l'irrationalisme ou à celui de la manipulabilité quelconque. (Nous avons vu que les deux se tiennent en étroites relations réciproques). Les atteintes à la rationalité ontologique peuvent, dans la physique même, ne pas entraîner ou entraîner peu de résultats singuliers douteux,

---

<sup>146</sup> Pascual Jordan, physicien théoricien allemand (1902-1980). Il contribua de façon décisive à la fondation de la mécanique quantique et de la théorie quantique des champs. NdT. *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*. [Le chercheur en sciences naturelles devant la question religieuse] Oldenburg-Hamburg, Gerhard Stalling, 1963, p. 263.

<sup>147</sup> Max Planck : op. cit., p. 180.

mais elles font éclore, dans la littérature des philosophes et des publicistes en conception du monde, un flot de conceptions totalement infondées, dont la caractéristique commune est de dégager la voie à l'idée selon laquelle le besoin religieux se serait pas en opposition aux véritables fondements de l'être de la nature. Cela peut se produire de manière « critique », à demi directe. Meschkowski proteste certes contre les points de vue qui veulent directement déduire Dieu de la physique moderne. Mais sa défense est libellée comme suit : « Il est exact que notre monde, selon les cosmogonies modernes, a eu un "début" dans le temps, et que la matière n'a pas le caractère d'une "substance" immuable. Mais cela ne signifie pourtant pas que le monde ait été créé à partir du néant par la parole d'un Dieu personnel. On peut *croire* cela, et indiquer qu'une telle croyance n'est pas en contradiction avec les résultats de la recherche. »<sup>148</sup> D'une manière indirecte analogue, il cherche à introduire dans l'image du monde contemporaine la « *creatio continua* »<sup>149</sup> du monde par Dieu comme une conséquence intellectuelle de la physique atomique : « Parmi les physiciens, c'est surtout Bavink<sup>150</sup> qui s'est occupé des conséquences théologiques de la physique quantique. Il dit ainsi que l'idée de *creatio continua* a reçu de la physique nouvelle "un soutien d'une immense clarté". La "*creatio continua*" : il s'agit là de la représentation selon laquelle Dieu n'est pas seulement le créateur du monde, qui a, on ne sait quand, remonté une fois pour toutes la grande horloge, et qui regarde comment cela se déroule. Il faut dire ici que Dieu "maintient" le monde, au sens

---

<sup>148</sup> Herbert Meschkowski (1909-1990), mathématicien allemand. NdT.

*Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften.*

[Le christianisme au siècle des sciences de la nature]. Munich, Bâle, E. Reinhardt 1961. p. 106.

<sup>149</sup> Création continue. NdT.

<sup>150</sup> Bernhard Bavink (1879-1947), savant et philosophe allemand. NdT.

de l'article de foi, c'est à dire qu'il est constamment à l'œuvre. Bavink pense donc que cette conception théologique est devenue *pensable* par les savants des sciences de la nature, à travers l'idée d'incertitude de la marche des atomes. »<sup>151</sup> Meschkowski est prudent et en reste à l'« affirmation » que c'est pensable, c'est à dire en l'occurrence que les théories de la physique moderne (bien entendu dans leur interprétation néopositiviste), ne contredisent pas ontologiquement une croyance en Dieu.

Pascual Jordan, cependant, en tant qu'*enfant terrible* \* du néopositivisme moderne, et qui révèle sans inhibition tous leurs secrets d'école, parle de ce que les lois physiques les plus importantes « ne sont pas des lois déterminantes, mais des lois statistiques. »<sup>152</sup> On voit là aisément avec quelle rapidité une compétence notable en physique peut chez un homme s'associer à un complet dilettantisme dans le domaine de la philosophie. Son argument essentiel contre le déterminisme est que d'une loi statistique, on ne peut tirer aucune conclusion sur la survenance d'événements singuliers. Cela, chacun le sait qui n'adopte pas sur les questions de la vie quotidienne une attitude profondément en dessous de la normale. Mais c'est ce que fait, dans exemple de Pascual Jordan, l'assuré, lorsqu'il interroge le Directeur de son agence d'assurances, en lui posant la question : « Monsieur le Directeur, qu'en est-il pour moi ? Est-ce que je serai encore en vie l'année prochaine ? »<sup>153</sup> Tout être normal prendrait l'assuré pour un fou, car il doit déjà savoir très précisément que si sa vie personnelle est conditionnée par des déterminations (maladie, accidents, etc.), son propre sort particulier ne peut absolument pas être déduit des tables de

---

<sup>151</sup> Herbert Meschkowski, *op. cit.*, p. 81.

<sup>152</sup> Pascual Jordan, *op. cit.* p. 139.

<sup>153</sup> Pascual Jordan, *op. cit.* p. 142.

probabilité de l'assurance-vie. Celles-ci rassemblent les espérances de vie moyennes à un moment donné, mais la compagnie d'assurance et l'assuré qui, dans la pratique quotidienne, sont des « réalistes naïfs », et pas des néopositivistes pratiquants, savent bien que cela n'est que la moyenne de plusieurs milliers de cas individuels déterminés, et qu'il y a nécessairement des distributions ;<sup>154</sup> les examens médicaux diligentés par la compagnie d'assurances, la situation, le mode de vie, etc. servent à vérifier, par un calcul se référant à la moyenne, la vraisemblance de la moyenne ou de la distribution dans des cas particuliers. Que cette évaluation puisse également être fautive ne constitue absolument pas une preuve contre le déterminisme. Selon la formule moderne qui consiste à identifier la mesure du temps avec le temps, il faudrait dire : une maladie de cœur ou un cancer ne commence objectivement à produire ses effets que lorsqu'un diagnostic a été posé.

On a honte d'écrire de tels lieux communs. Mais on y est contraint par la philosophie de la manipulation du néopositivisme. Car derrière les non-sens de Jordan se cache un problème philosophique : le rapport réciproque des catégories *singularité*, *particularité*, et *universalité*. Quand, au sein d'un ensemble complexe, d'une formation, de nombreuses unités individuelles agissent dans une détermination causale les unes à côté des autres, ou les unes sur les autres, il résulte alors de leur mode d'action moyen une loi statistique. Ceci est « purement » statistique, parce que la singularité ne s'intègre jamais parfaitement dans la particularité ou l'universalité, mais la moyenne est pourtant une qualité de la majorité des unités tout aussi réelle, tout aussi

---

<sup>154</sup> En statistique, on appelle *distribution* un tableau qui associe des classes de valeurs obtenues lors d'une expérience à leurs fréquences d'apparition. L'une des plus connues est la distribution "normale", dite courbe de Gauss. NdT.

déterminée causalement en dernière instance, causalement efficace, que les écarts par rapport à elle qui apparaissent dans les distributions. Mais comme nous l'avons vu dans d'autres contextes, les catégories ontologiques *singularité*, *particularité*, et *universalité* n'existent absolument pas pour le néopositivisme. Et comme il embrouille consciemment et constamment *être* et *connaissance*, il en tire la conséquence absurde : comme on ne peut pas déduire un cas individuel des probabilités statistiques, la loi statistique n'exprime aucune détermination. (Il va de soi, et cela sera encore exposé ultérieurement en détail, que détermination ne doit pas être compris au sens « mécaniste absolue » de Laplace.)

Pascual Jordan semble encore là, tout simplement, ouvrir toute grande la porte à une interprétation religieuse irrationaliste des « résultats » de la science moderne de la nature selon le néopositivisme. Dans un autre passage, il va encore plus loin et interprète tout à fait directement dans un sens religieux des théories physiques en soi incontestables. Dans cet esprit, la loi de l'entropie est pour lui la base physique du péché originel. Après avoir plaidé, auparavant, dans un esprit purement théologique pour une place spéciale de la terre dans le cosmos, (il n'y ajoute, pour apaiser sa conscience scientifique, que la planète Mars, mais « oublie » de mentionner que nous ne savons rien des planètes extérieures au système solaire), il explique : « Pour un effort intellectuel qui ne tient pas pour absurde de tenter une synthèse entre les capacités de connaissance de l'homme en matières de sciences de la nature et la vérité religieuse, il est tout à fait tentant de conférer au fait religieux qu'est l'expérience du péché originel une importance *cosmique*, qui ne soit pas limitée à quelques planètes, et de considérer, d'une

manière apparentée aux idées de Pons,<sup>155</sup> la tendance de la matière à l'augmentation de l'entropie, c'est à dire au désordre, comme un reflet physique ou une base physique du péché originel. »<sup>156</sup>

On peut multiplier à volonté de tels exemples d'une exigence « scientifique » directe ou indirecte du besoin religieux. Nous nous contenterons simplement ici de constater le fait, et d'éclairer la méthode. Celle-ci montre partout un lien étroit avec le néopositivisme, et particulièrement avec la nuance de Wittgenstein, ainsi qu'avec les tendances irrationalistes de l'existentialisme. Un mathématicien comme Meschkowski considère l'irrationnel, non seulement comme le fondement de la religion, mais aussi comme celui de toute vie, de sorte que selon lui, « chacun (qu'il l'admette en lui-même ou non), vit de telles sources » et c'est aussi pourquoi « une vie sans religion est tout simplement impossible. »<sup>157</sup> C'est là que l'on peut voir, clairement, combien se répand le besoin religieux, favorisé par les conditions de l'époque, en même temps que s'accroît son caractère vague et vide de contenu. Nous avons montré plus haut comment, chez Simmel, se renforce la conception de Schleiermacher selon laquelle tout comportement humain, sans changer d'orientation ou de contenu, peut être intensifié jusqu'à la religiosité ; nous voyons là que tout, même le néopositivisme, doit avoir un fondement religieux irrationnel. C'est ainsi que l'on exagère la question, comme précédemment chez Pascual Jordan. C'est également une exagération lorsqu'on attribue par exemple à la pensée de Carnap un besoin religieux direct comme fondement de la vie, comme d'admettre que ce serait une

---

<sup>155</sup> Walter Pons, *Steht uns der Himmel offen? Entropie - Ektropie - Ethik* [Le ciel nous est-il ouvert ? Entropie - ectropie - éthique] Wiesbaden, Krausskopf, 1960. NdT.

<sup>156</sup> Pascual Jordan, op.cit., p. 341.

<sup>157</sup> Herbert Meschkowski, op. cit., p. 75.

manifestation médiane du présent de déduire le péché originel de l'entropie. De telles exagérations, justement parce qu'elles sont davantage que des prises de position d'originaux isolés, ont certes une importance symptomatique, mais pourtant, si on les prend trop au pied de la lettre, elles nous détournent de la question principale.

Cette dernière, comme nous avons essayé de le montrer, c'est la perte du sentiment de la réalité chez la majorité des gens qui vivent aujourd'hui, par suite de la manipulation croissante de leur vie quotidienne. Ce sentiment, même quand il a pour base un desserrement croissant des relations des hommes à la réalité, a déjà des contenus et des orientations différentes. Ce peut être l'autosatisfaction du dirigeant singulier performant dans le détail, ce peut être l'égarement du dirigé qui ne résiste pas etc. etc., à laquelle s'ajoute inévitablement, dans la très grande majorité des cas – de manière permanente ou périodique – l'expérience du vide de ce type d'activité active ou passive. Évidemment, ce dernier va lui-aussi se manifester de manières très différenciées, sous forme d'autosatisfaction, de fuite dans les hobbies du temps libre, comme ennui, comme pulsion de refus, liée au sentiment associé que celui-ci serait vain, condamné à l'impuissance etc. etc. Dans toute cette palette de réactions, il y a cependant deux pôles fixes : le monde manipulé lui-même d'un côté et l'irrationalité des réactions négatives qu'il provoque, de l'autre ; la commande sociale pour le néopositivisme et l'existentialisme qui, en tant que tentatives intellectuelles d'expression de la même situation sociohistorique, possèdent en commun, comme tendance fondamentale, de se détourner de la réalité, d'affaiblir théoriquement le sens de la réalité. Que cela se manifeste dans l'existentialisme sous forme de mythification irrationaliste d'expériences subjectives de la réalité ontologique est, comme nous l'avons vu, dans son essence,

une simple polarisation d'oppositions au sein d'une seule et même attitude quotidienne, spirituelle et morale.

Devant cette communauté de vue, les différences – dans le domaine ontologique – entre le conformisme et la protestation s'estompent. Nous avons vu comment Sartre, qui est si combatif au plan politique et social qu'il évolue en conséquence vers le marxisme, reste largement au plan ontologique campé sur les positions existentialistes. Ernst Bloch, qui est également engagé dans l'opposition, va même très loin dans l'application à l'époque de la « physycisation » de l'espace géométrique par Riemann<sup>158</sup>. Non seulement il écarte souverainement la différence entre le reflet de la réalité et la réalité elle-même, mais il ne se préoccupe pas du tout de la mise en garde de Hegel, dont la pensée est souvent saine et sobre, selon laquelle la géométrie de l'espace, précisément, n'a aucune analogie avec le temps. C'est ainsi qu'apparaît chez Bloch un « temps » riemannien qui, comme « l'espace » correspondant, est dépendant du mouvement des événements qui s'y déroulent. « C'est une conception dynamique du temps, aussi ne passe-t-elle pas pour immuable, toujours comme analogue, *dans la cohérence qui est la sienne* quant aux séquences temporelles de l'histoire humaine. Et c'est à juste titre qu'elle voit une différence entre les millions d'années préhistoriques (pour ne rien dire des milliards d'années géologiques, voire cosmologiques) et les quelques milliers d'années d'histoire de la culture depuis l'époque néolithique. Ce n'est pas seulement une différence en termes de mesure du temps qui prévaut ici, mais plutôt une différence

---

<sup>158</sup> Ernst **Bloch** (1885-1977), philosophe allemand qui s'inscrit dans la lignée des marxistes « non-orthodoxes ». Opposé au marxisme stalinien, il défend la nécessité de l'utopie.

Georg Friedrich Bernhard **Riemann** (1826-1866), mathématicien allemand. Influent sur le plan théorique, il a apporté une contribution importante à l'analyse et à la géométrie différentielle. NdT.

de densité dans la nature du temps même, une différence structurelle qualitative avant tout, en bref une inégalité également dans la succession chronologique ». <sup>159</sup> Pour celui qui a rencontré des tendances analogues chez Bergson, Heidegger, Klages – pas seulement ripolinées de la sorte en « science moderne » par le néopositivisme – il est tout simplement évident que Bloch – en dépit de ses protestations vigoureuses – a simplement projeté là, dans l’histoire, le temps vécu subjectivement, et qu’il lui confère ainsi une objectivité apparente extrêmement à la mode. Cela ne permet naturellement pas d’ajouter tout simplement Bloch à la liste, bien qu’un partisan de Heidegger ait souligné un jour avec finesse la parenté entre « l’espérance » de Bloch, comme « existentielle », avec le « souci » de Heidegger. Mais comme cet exemple pris au hasard n’a servi que d’illustration à l’éloignement de la réalité de la philosophie contemporaine, au sens ontologique, un examen rapide des conceptions globales de Bloch se suffira ici à lui-même.

On voit là, dans les très grandes lignes, de manière très générale, comment la philosophie contemporaine cherche, d’une manière nouvelle, plus appuyée, à favoriser la consolidation du besoin religieux, à lui donner une bonne conscience intellectuelle. Si l’on cherche à appréhender ce qu’il y a là de spécifiquement neuf, on se heurte toujours à l’interprétation gnoséologique, (et finalement toujours néopositiviste) des nouveaux résultats des sciences de la nature. Alors qu’auparavant, au 19<sup>ème</sup> siècle aussi, la science de la nature était considérée comme l’ennemi principal du besoin religieux, elle apparaît maintenant comme un allié principal, comme nous avons pu le montrer par quelques exemples choisis ; nous avons également vu que la théorie

---

<sup>159</sup> Ernst Bloch : *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* [Différenciations dans le concept de progrès]. Berlin, Akademie-Verlag, 1956, p. 32.

néopositiviste de la connaissance joue toujours ici – que ce soit conscient ou inconscient – un rôle de médiation. Ces tentatives de détruire tout caractère ontologique des connaissances de la nature, et l'affaiblissement, voire même souvent la large disparition, parfois complète, de l'ontologie religieuse, sont en convergence réciproque. Nous avons jusqu'à présent montré ce processus de rapprochement, du côté de la philosophie, par quelques exemples. Nous devons maintenant compléter cela, de la même façon, en partant aussi de l'autre côté. Le tableau est naturellement beaucoup plus contradictoire. Tant qu'il ne s'agit que d'outsiders au sein d'une communauté religieuse ou d'une sensibilité religieuse en général, il est beaucoup plus facile de trouver un langage commun que dans le domaine des Églises officielles. Il suffit de se référer à Teilhard de Chardin, ou à Friedrich Heer <sup>160</sup>, qui a tenté de rénover la « *devotio moderna* » <sup>161</sup> de l'époque entre la renaissance et la crise de la réforme. Il n'est pas facile aujourd'hui d'estimer exactement le poids de telles voix. Leur influence sur l'idéologie officielle de l'ÉGLISE est notoirement très réduite : d'un autre côté, ils expriment ouvertement – et c'est pour cela qu'ils influencent fortement certaines sphères de l'intelligentsia ayant d'une manière ou d'une autre une orientation religieuse – beaucoup de ce qui, dans l'idéologie officielle de l'ÉGLISE, n'est ressenti que

---

<sup>160</sup> Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) jésuite, chercheur, théologien, paléontologiste et philosophe français. Il est connu pour ne pas voir d'opposition entre la foi catholique et la science.

Friedrich Heer (1916-1983), écrivain, historien de la culture et publiciste autrichien. Catholique, il a vivement critiqué les compromissions de l'Église avec le national-socialisme. NdT.

<sup>161</sup> La *devotio moderna*, ou « dévotion moderne », mouvement spirituel qui prit naissance aux Pays-Bas vers la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle et atteignit son plus grand développement au cours du XV<sup>ème</sup> siècle, où son influence se fit sentir jusqu'en Allemagne et en France. Ce mouvement marqua un changement considérable dans la spiritualité chrétienne.

comme une certaine pression de l'intérieur ou de l'extérieur, mais que l'on peut la plupart du temps ignorer ou rejeter théologiquement. On ne peut aujourd'hui plus guère contester que cette pression existe, que l'on doive prendre position à son égard, même si cela doit être très diplomatiquement pesé. La simple existence du mouvement œcuménique montre que de larges sphères de la chrétienté considèrent la division historique des Églises comme surannée et dépassée et visent, dans la nouvelle situation mondiale, à une unification de tous les chrétiens, voire même de tous les croyants, contre les incroyants. Sans vouloir prendre position sur les difficultés d'un tel mouvement, on peut remarquer, du point de vue de notre problème, que si ces dogmes qui ont occasionné les scissions entre les Églises paraissent aujourd'hui surmontables, tout au moins en perspective, cela a pour présupposé que ces faits conçus comme ontologiques, qui avaient trouvé leur expression théorique dans ces dogmes, s'estompent, ou commencent à s'estomper.

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de notre programme de travail, traiter le problème crucial de la prise de position pratique sur cet ensemble de croyances ontologiques, bien que, justement d'un point de vue religieux, ces corrélations entre théorie religieuse et pratique soient de la plus grande importance. Il suffit de penser à la question, souvent soulevée, selon laquelle pour les Églises, la période constantinienne est aujourd'hui terminée ; les nouvelles positions ontologiques auxquelles elles ont été par là même contraintes résultent directement de la modification de la relation de l'ÉGLISE à l'État, et par cet intermédiaire à la vie globale ; les thèses ontologiques découlent pour la plus grande part de fondements théoriques que l'on cherche à donner à des dilemmes pratiques. Et telle est la situation dans de nombreux cas de crise aiguë. Ces affirmations n'ont maintenant pour

nous d'intérêt que dans la mesure où, même dans les considérations morales politiques, l'affaiblissement de la vieille ontologie religieuse joue un rôle puissant. Du point de vue de la question que nous examinons, le fait que selon de nombreux auteurs de ce type, la religion ait perdu son influence pratique sur la conduite de vie des hommes est à la fois un présupposé et une conséquence. Pour illustrer cette situation, nous citerons une considération de Friedrich Heer qui est caractéristique, car ses aspirations de réforme veulent toujours rester dans le cadre du catholicisme, quelle que soit l'autonomie dont il fait preuve en formulant ce qu'il tient pour essentiel. Heer dit : « En silence, sans un mot, des millions d'hommes en Europe ont quitté le christianisme et l'ÉGLISE. Ils ont abandonné le christianisme comme un vêtement qui n'allait plus, ils ont quitté l'Église comme une ruine, comme une tombe, comme un cimetière que l'on visite encore volontiers à l'occasion, dans des circonstances tout à fait particulières, mais dans lequel pourtant on n'habite pas, on ne vit pas. »<sup>162</sup> La limitation de l'analyse à ce qui est purement ontologique, malheureusement inévitable pour nous, occasionne donc ici un grand rétrécissement, un déplacement des perspectives, dans la mesure où nous sommes contraints de traiter comme de simples données des configurations qui résultent de ces processus sociaux très complexes. Certes, la tendance à l'affaiblissement des postulats ontologiques religieux se manifeste aussi d'une manière analogue, et même selon un déroulement parallèle, à ceux que nous avons décrits dans la philosophie.

Cela se voit très clairement chez Teilhard de Chardin. Sa position est déjà caractérisée par le fait que, dans le texte

---

<sup>162</sup> Wilfried Daim (1923-2016), Friedrich Heer, August Maria Knoll (1900-1963) : *Kirche und Zukunft* [L'Église et l'avenir]. Vienne, Europa Verlag, 1963, p. 44.

d'introduction, il nie avoir écrit un traité métaphysique, et encore moins théologique, et qu'il considère son œuvre « uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique » qui veut décrire « rien que le phénomène. Mais aussi tout le phénomène. »<sup>163</sup> Bien sûr, aucun chercheur sérieux sur la nature n'acceptera les résultats de cet ouvrage, bien que chacun sache que l'auteur est un érudit reconnu dans sa discipline, car – contrairement aux sciences modernes de la nature – pas une seule de ses constructions intellectuelles ne peut être vérifiée expérimentalement dans les faits. Il s'agit donc – à l'encontre des volontés de l'auteur – d'une philosophie métaphysique de la nature, qui apparaît avec les prétentions théologiques explicites d'une nouvelle ontologie religieuse, et son rejet par l'Église officielle ne change rien à cela. C'est seulement ici que commence le vrai problème intéressant : comment une telle auto-illusion peut-elle se manifester chez un savant sérieux ? Et en allant plus loin : comment un tel ouvrage peut-il être accepté, avec intérêt, approbation, voire même admiration, par une part considérable de l'intelligentsia qui fait autorité, voire même d'une intelligentsia qui, dans d'autres circonstances, est prompte à se soulever contre le dogmatisme ? Il serait trop simple de ne voir dans cette philosophie de la nature qu'une construction – romantique et métaphysique – car une convergence avec une telle construction ne se révèle que dans les conséquences ultimes. La philosophie de la nature au début du 19<sup>ème</sup> siècle est partie de l'ébranlement que le développement des sciences de la nature avait occasionné dans l'image ontologique de la nature du 18<sup>ème</sup> siècle. La dialectique idéaliste devait maîtriser intellectuellement les nouveaux problèmes d'un monde qui n'était plus conçu de manière purement mécaniste, d'un monde dans lequel les

---

<sup>163</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*. Paris, Seuil, 1956, p. 21.

débuts de la recherche des rapports chimiques et biologiques assignaient des tâches d'un genre tout nouveau, qui, dans leur ensemble, visaient à placer la catégorie de l'évolution au cœur de l'ontologie. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les erreurs de détail et l'échec global de cette philosophie de la nature. Il suffit de souligner qu'il y avait là des avancées dynamiques vers une ontologie tirée de la réalité elle-même, et souvent même dans les tendances qui ont échoué.

La situation de la philosophie de la nature de Teilhard de Chardin est complètement opposée. Au plan méthodologique – consciemment ou inconsciemment – il part du néo-positivisme, cela veut dire qu'il imagine des catégories de manipulation pour ordonner intellectuellement les faits qui paraissent, et peut-être même sont, en logique formelle, non contradictoires, de leur combinaison peut naître un système lui non plus sans contradiction en logique formelle, et de leur ensemble peut naître une ontologie qui réunit l'ontologie chrétienne à celle qui est obtenue à partir de l'approche moderne. En illustration de cette méthode, nous nous contenterons de citer un passage fondamental : « Essentiellement, nous l'admettons, toute énergie est de nature psychique. Mais, en chaque élément particulière, ajouterons-nous, cette énergie fondamentale se divise en deux composantes distinctes : une *énergie tangentielle* qui rend l'élément solidaire de tous les éléments de même ordre (c'est à dire de même complexité et de même "centréité") que lui-même dans l'Univers ; et une *énergie radiale*, qui l'attire dans la direction d'un état toujours plus complexe et centré, vers l'avant. »<sup>164</sup> Évidemment, on fait de plus appel au « monde » en quatre dimensions de la théorie de la relativité, qui « est le seul moyen que nous ayons encore trouvé d'expliquer la distribution des substances matérielles et vivantes autour de

---

<sup>164</sup> Pierre Teilhard de Chardin, op. cit., p. 63.

nous »<sup>165</sup> C'est ainsi que naît une nouvelle philosophie de la nature, de laquelle nous ne citerons que deux éléments décisifs. En premier lieu, son but est de sauver, par les sciences de la nature, la place centrale de l'univers humain, et donc le fondement de l'image chrétienne du monde. Cela ne peut pas se produire à la façon ancienne, celle d'avant Copernic : « L'Homme, non pas centre statique du Monde, comme il s'est cru longtemps ; mais axe et flèche de l'Évolution, ce qui est bien plus beau. »<sup>166</sup> Deuxièmement, tout ce développement culmine dans le « point Oméga »,<sup>167</sup> avec lequel, à nouveau par les sciences de la nature, on intègre aussi le christianisme et le Christ lui-même dans la nouvelle cosmologie.<sup>168</sup> Teilhard de Chardin reprend du néopositivisme la manipulabilité sémantique des concepts, de la phénoménologie et de l'existentialisme l'arbitraire subjectif de la vision des essences, du christianisme certains contenus qui régulent la « vision », mais qui sont chez lui au moins autant vidés par l'abstraction, aussi interprétables à volonté, que ne l'est l'Être de Heidegger. C'est ainsi qu'on engendre une construction qui n'est ni scientifique, ni chrétienne, mais qui a pour beaucoup l'effet d'un christianisme fondé sur les sciences modernes de la nature, car la perte du sens de la réalité s'exerce de nos jours dans tous les domaines, réduit les exigences et les contrôles ontologiques, et permet ainsi des « synthèses » de ce genre.

On peut déceler des tendances analogues, une structure de pensée analogue, chez la plupart des écrivains qui ne sont pas des théologiens professionnels, de Martin Buber à Simone

---

<sup>165</sup> Pierre Teilhard de Chardin, op. cit., p. 84.

<sup>166</sup> Pierre Teilhard de Chardin, op. cit., p. 30.

<sup>167</sup> Pour Teilhard de Chardin, le « point Oméga » représente le point ultime du développement de la complexité et de la conscience vers lequel se dirige l'univers. NdT.

<sup>168</sup> Pierre Teilhard de Chardin, op. cit., p. 324.

Weill, de Mauriac à Reinhold Schneider <sup>169</sup>, malgré toutes les différences individuelles qui peuvent les séparer. Nous ne traiterons ici aucune de ces théories, bien que certains de leurs raisonnements paraissent tout à fait susceptibles de compléter et de corroborer le tableau que nous avons esquissé de l'affaiblissement général de l'ontologie religieuse, et du remplacement de son objectivité, postulée par la religion, par des méthodes subjectives qui sont très proches de la vision des essences, avec tous les problèmes que cela pose. Comme nous l'avons dit précédemment, si nous ne le faisons pas, c'est que leurs problématiques sont en premier lieu déterminées par l'éthique, et pas par l'ontologie. Si nous nous tournons maintenant vers quelques représentants connus de la théologie elle-même, c'est avec une intention encore moindre qu'auparavant de donner davantage que quelques aperçus caractéristiques, uniquement concentrés, à nouveau, sur le problème qui nous occupe, non pas soucieux, à nouveau, des orientations purement officielles, mais de celles qui ont une véritable sensibilité pour les sollicitations modernes, sans forcément prendre en compte de manière décisive, en cas de conflit, les positions officielles des Églises.

A ce sujet, il est frappant, au premier regard, que la situation de l'Église catholique à l'égard du néopositivisme soit largement plus simple et sans problèmes. Même les publications officielles trahissent un intérêt et une certaine sympathie pour le traitement dissolvant que le néopositivisme applique à la méthode et aux résultats de la science moderne de la nature. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un thomiste aussi ouvert et curieux de l'universel que

---

<sup>169</sup> **Martin Buber** (1878-1965), philosophe, conteur et pédagogue autrichien et israélien. **Simone Weil** (1909-1943), philosophe française, François **Mauriac**, (1885-1970), romancier et poète français. **Reinhold Schneider** (1903-1958) écrivain allemand. NdT

Maritain,<sup>170</sup> et qui est en accord avec ces interprétations, aborde sans détours le problème central, dans une approbation absolue. Il dit de la tendance principale qu'il identifie implicitement au néopositivisme : « Elle ne peut cependant progresser dans cette voie qu'en renonçant plus parfaitement que la physique classique à toute prétention ontologique. »<sup>171</sup> L'importance de cette déclaration de sympathie explicite pour les conceptions du cercle de Carnap, qu'il ne mentionne pas ici, mais qu'il identifie implicitement à toute la physique moderne, n'apparaît en pleine lumière que dans la partie théologique de son ouvrage, dans une terminologie courtoise, qui renouvelle la vieille doctrine de la philosophie comme « *ancilla theologiae* »<sup>172</sup> et qui n'attribue qu'à celle-ci, en tant que truchement de la révélation divine, une compétence sur les questions ontologiques.<sup>173</sup> Sans aller plus loin, il est évident que la suprématie inconditionnelle de l'ontologie religieuse peut d'autant plus facilement s'imposer à la pensée que la philosophie, reconnue comme compétente pour les sciences de la nature, renonce d'elle-même, volontairement, à toute problématique ontologique et que si une ontologie obtenue par la philosophie à partir d'une approche scientifique venait s'opposer à l'ontologie théologique religieuse.

La situation de la théologie protestante est largement plus complexe, car il lui manque la tradition du thomisme, qui incorpore si aisément le néopositivisme. La défense de l'idéologie religieuse chrétienne, biblique, est alors beaucoup plus difficile. Karl Barth qui, de par ses impressions de jeunesse de la philosophie de Kierkegaard, avait au début une

---

<sup>170</sup> Jacques Maritain (1882-1973), philosophe français, il est l'une des figures importantes du renouveau du thomisme au 20<sup>e</sup> siècle. NDT.

<sup>171</sup> Jacques Maritain : *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Paris Desclée de Brouwer, 1932, p. 306.

<sup>172</sup> Servante de la théologie. NdT.

<sup>173</sup> Jacques Maritain : op. cit., p. 500 et ss.

forte inclination à négliger la réalité immanente par rapport à la réalité purement spirituelle et transcendante de Dieu, (et plus tard par rapport à la relation spirituelle et morale de Dieu à l'homme) résume la question dans son ouvrage de vulgarisation dogmatique en disant qu'il n'existe absolument pas « d'image du monde » pour la religion, absolument pas de « conception du monde » pour les chrétiens. Ce qu'il y a d'essentiel dans son raisonnement se formule, en commentaire de l'expression de Dieu comme « créateur du ciel et de la terre », comme suit : Ces deux notions « ne sauraient coïncider avec une quelconque *image de l'univers*... quand bien même on doit reconnaître qu'il s'y reflète quelques éléments de l'ancienne cosmogonie. Ce n'est pas le rôle de l'Écriture Sainte, ni celui de la foi chrétienne... d'élaborer et de défendre telle ou telle représentation précise du monde. La foi n'est nullement liée à une certaine image de l'univers, ancienne ou moderne. Nombreuses sont les théories cosmologiques qui se sont trouvées sur son chemin au cours des siècles... La foi chrétienne est absolument libre à l'égard de toutes les cosmologies qui peuvent exister, ce qui signifie libre à l'égard de toutes les tentatives d'explication du réel conduites selon les critères et avec les ressources des courants scientifiques qui prédominent à tel ou tel moment de l'histoire. En tant que chrétiens, nous ne saurions accepter de nous laisser aliéner par n'importe quelle théorie de ce genre, qu'elle soit ancienne ou au contraire, qu'elle ait tous les attraits de la nouveauté. Surtout, nous n'avons pas le droit de lier la cause de l'Église à telle ou telle *conception du monde*. Une conception du monde implique quelque chose de plus qu'une simple image du monde, en ce sens qu'elle sous-entend une certaine interprétation philosophique et métaphysique de l'homme. Que l'Église et les chrétiens veillent à ne pas se laisser entraîner sur ce terrain, si dangereusement voisin de la sphère "religieuse" ! La Bible,

dans ce qu'elle a de décisif, l'Évangile de Jésus Christ, ne nous dit nulle part que nous ayons à adopter telle ou telle conception du monde. Toute tentative de comprendre le réel à partir de nous-mêmes, de chercher à atteindre le fond de la réalité pour aboutir à un système du monde avec ou sans Dieu est une entreprise dont nous sommes définitivement dispensés en tant que chrétiens. S'il vous arrive de rencontrer semblable tentative, même *chrétienne*, je vous conseille de la mettre, sans hésiter, entre parenthèses. »<sup>174</sup> Dans le troisième tome de sa dogmatique, Barth précise ces développements sur la théologie et la science de la nature, précisément en rapport avec le problème de l'ontologie. « La science de la nature a champ libre en deçà de ce que la théologie a décrit comme œuvre du créateur. Et la théologie peut et doit opérer librement là où une science de la nature, qui n'est que cela et pas une gnose païenne et une doctrine religieuse, a ses limites fixées. »<sup>175</sup>

Commençons par la dernière remarque. Si les mots ont un sens, alors les mots « gnose païenne » ne peuvent désigner qu'une science de la nature qui élèverait la prétention de connaître la réalité existante en soi, c'est à dire avant tout celle qui s'impose avec Galilée et Newton. Son rejet brutal comme « gnose païenne » est de bonne tradition chez Kierkegaard. Celui-ci avait rejeté, comme confuse sur les plans de la pertinence et de l'éthique religieuse, toute l'ontologie historique de Hegel du point de vue de sa conception orientée sur l'historicité exclusive et seule présente du Christ. Certes, une conception orientée de manière aussi radicale sur la

---

<sup>174</sup> Karl Barth (1886-1968), théologien protestant suisse, une des personnalités majeures de la théologie chrétienne du 20ème siècle. NdT : *Esquisse d'une dogmatique*, trad. Fernand Ryser et Édouard Mauris, Genève, Labor & Fides, 2019, pp. 79-80

<sup>175</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3, Zürich, Theologischer Verlag, 1957, préface, citée par Meschkowski, op. cit. p. 77.

relation de l'individu avec un Dieu totalement transcendant devait déboucher finalement sur un rejet de l'Église officielle elle-même. Barth, qui veut cependant, pour l'Église, sauver l'ontologie chrétienne traditionnelle, doit conférer à l'annulation par Kierkegaard de l'ontologie immanente une orientation quelque peu différente. Il était logique que celle-ci ravale au rang de gnose païenne la science classique de la nature dont l'ontologie s'oppose radicalement à l'ontologie chrétienne, car le Dieu qui se contente de remonter l'horloge universelle est inutilisable pour une religion positive.

Dans son exposé de vulgarisation, Barth va encore plus loin et se rapproche ainsi davantage encore du néopositivisme. Car son rejet n'est plus seulement dirigé contre une certaine ontologie fondée sur les sciences de la nature, mais aussi contre toute image du monde en général. Il ne peut détruire l'image du monde laïque, antireligieuse, qu'en déniait également à la religion le droit d'avoir une image du monde et, par cette double négation gnoséologique, il se place à proximité immédiate du néopositivisme. Ses explications ultérieures, la polémique contre la vision du monde renforce davantage encore cette corrélation. Barth constate en effet, à juste titre, que les conceptions modernes du monde sont très proches de la religion et qu'elles lui font concurrence par des voies analogues. Ceci nous renvoie au combat de Kierkegaard contre Hegel (et le romantisme). Hegel voulait en effet intégrer la religion dans le système dialectique de sa conception du monde et en faire l'un de ses éléments. Kierkegaard y voyait là, à juste titre, son abaissement et la confiscation de sa spécificité originelle et de son autonomie. Plus le besoin ontologique – aussi bien laïque que religieux – s'affaiblit entre-temps, plus s'affirme de manière multiple dans la philosophie une tendance qui prétend offrir une vision du monde, laquelle, comme Barth la définit avec justesse, vise

avant tout une satisfaction du besoin de réalité et de religion devenu vide de contenu, et qui prétend offrir un substitut à la religion. Si Barth veut alors sauver la suprématie de l'ontologie de l'Église, il doit adhérer à la dévalorisation néopositiviste de toute ontologie laïque, scientifique comme philosophique, mais il est par là même contraint, évidemment, par-dessus le marché, de dévaloriser en même temps aussi l'ontologie religieuse. Comme cela peut paraître au premier abord, c'est assurément quelque peu paradoxal pour quelqu'un qui, très tôt, a repris la tradition de Kierkegaard, et qui fut le contemporain de l'existentialisme. Barth dit à juste titre qu'au cours du temps, le christianisme a été « traversé par plus d'une image du monde ». Mais c'étaient des images du monde dont l'interprétation théologique ne s'opposaient pas radicalement à leurs interprétations immanentes ; c'est pourquoi les premières pouvaient souvent apparaître comme l'accomplissement, le couronnement des secondes. Aujourd'hui, tout ce qui est immanent doit être complètement dévalorisé (ce qui n'exclue pas, mais exige au contraire une manipulation de haut niveau, fonctionnant de manière précise), afin que le transcendant puisse être appréhendé sous une forme qui, bien qu'on l'appelle révélation, reste cependant en réalité une vision des essences extrêmement subjective et abstraite.

La construction stricte du système de Barth dissimule – au moins superficiellement – cette contradiction (l'affinité contradictoire du néopositivisme et de l'existentialisme). Lors de toute véritable authentique de concrétisation, cette contradiction vient en effet au premier plan, à chaque fois sous un aspect nouveau, par exemple dans ce débat sur la démythologisation, dont quelques éléments sont intéressants pour nous parce que les protagonistes comme Jaspers et

Bultmann, <sup>176</sup> même si c'est dans une perspective différente, se placent tous les deux sur le terrain de l'existentialisme. L'objet du débat est au fond de savoir dans quelle mesure il y a encore, dans la tradition biblique, des contenus réels, concrets, et qui soient pourtant restés vivants, ou si tout cet ensemble complexe de vie n'est déjà plus qu'une somme rassemblée en fonction de ses présuppositions et conséquences sociales pour satisfaire des besoins religieux purement individuels. Bien qu'il aurait très certainement rejeté cette caractérisation, nous comptons la prise de position de Jaspers parmi les approbations de la deuxième solution de l'alternative. De manière encore plus radicale, s'il est possible, que la moyenne des néopositivistes, il prend position contre les « superstitions scientifiques », c'est à dire contre une conception qui pense que des vérités scientifiques pourraient se rapporter à quelque chose d'ontologiquement pertinent, et exprimer quelque chose à ce sujet, en particulier contre toute philosophie, qui prétendrait permettre de comprendre ce domaine ontologique de l'être avec l'aide de la science. Dans son livre sur la révélation, Jaspers explique cela ainsi : « Il n'existe pas d'image du monde scientifique, cela n'existe pas. Pour la première fois dans l'histoire, les sciences nous en ont fourni la preuve convaincante. Autrefois, les images du monde ayant dominé la pensée d'ères entières étaient des chiffres étranges qui nous impressionnent encore de nos jours. Mais l'image du monde dite moderne, fondée sur la pensée cartésienne est l'aboutissement d'une philosophie pseudo-scientifique : elle, n'a pas le caractère d'un chiffre de l'existence, mais d'un dispositif mécaniste et dynamique satisfaisant l'intelligence. » <sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Rudolph Bultmann (1884-1976), théologien allemand de tradition luthérienne. NdT.

<sup>177</sup> Karl Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation*, Plon, Paris, 1973, p. 475.

En comparaison à lui, Bultmann présente directement une superstition scientifique, ou pour être plus précis, il sait, en tant que théologien, que pour promouvoir la religion, il doit se tourner massivement vers des hommes dont la pensée, le la vie émotionnelle et la pratique sont plus ou moins influencés par cette « superstition », et qu'il doit s'adapter à leurs opinions. Bultmann explique, dans sa polémique avec Jaspers, qu'il parle du scandale religieux, « qui n'apparaît pas clairement spécialement à l'homme *moderne*, mais à l'homme en général, (dont l'homme moderne n'est qu'une espèce). A partir de là, ma tentative de démythologisation part assurément de cette évacuation des scandales qui naissent pour l'homme moderne de ce qu'il vit dans une image du monde déterminée par la science. Un tel procédé n'a pas pour but de dire à l'homme moderne pour le tranquilliser : "tu n'as plus besoin de croire en ceci ou en cela". Cela, il peut certes le dire, lui-aussi, et peut ainsi dans les faits se libérer d'une pression sur sa conscience. Mais non pas parce qu'il aura été démontré que la *quantité* de ce qu'il faut croire serait plus restreinte que ce que l'homme moderne avait cru, mais parce qu'il aura été démontré que la foi est quelque chose de qualitativement différent que d'accepter une quantité plus grande ou plus restreinte de thèses ». <sup>178</sup> Il est clair que Bultmann tente de réconcilier l'une avec l'autre deux ontologies divergentes. Il est obligé de le faire, parce que la séparation gnoséologique précise des deux domaines, à savoir la science et la religion, ne peut que difficilement se faire dans la vie quotidienne pratique des hommes. Instinctivement, ceux-ci tendent à une réunification, à une « coordination » de leurs différentes représentations de la réalité. Ce n'est que lorsque l'ontologie dominante construit un dualisme aussi

---

<sup>178</sup> Karl Jaspers, Rudolph Bultmann : *Die Frage der Entmythologisierung* [La question de la démythologisation], Munich, Piper, 1954, p. 61.

précis et fondé en apparence, comme par exemple la mise en opposition chez Kant de la raison pure et de la raison pratique, que peut cependant apparaître, comme nous l'avons vu chez Planck, une unité spontanée en matière de conception du monde.

La Bible place cependant, directement et brutalement, ses lecteurs croyants ou en quête de croyance devant des questions ontologiques dont l'harmonisation avec des questions d'un autre type au plan ontologique peut souvent conduire à des conflits de conscience. Car même là où les effets directs du néopositivisme sont notoires, il arrive très souvent, dans la vie et dans la philosophie, que les résultats d'une manipulation anti-ontologique soient retraduits dans l'ontologie. C'est de tels conflits que la démythologisation de la Bible veut résoudre. Elle le fait lorsque Bultmann applique la méthode ontologique heideggérienne aux contenus bibliques, et qu'avec son aide, il cherche à différencier « l'éternel » des contenus religieux de ce qui est historiquement daté. Il s'agit – théologiquement parlant – de ce qui constitue le contenu véritable de la révélation, et de ce qui n'est qu'un ingrédient historiquement déterminé, historiquement éphémère.

Le lecteur impartial s'étonnera en premier lieu, devant la discussion relativement orageuse qui s'engage, de ce que combien la définition de la révélation chez Bultmann est proche de celle de Jaspers. Bultmann parle de la prétention à l'absolu de la révélation chrétienne. Mais il ajoute qu'en tant qu'historien, il ne peut que constater ici ou là des croyances à la révélation, mais jamais de révélation. Car la révélation n'est révélation que *in actu et pro me*. Elle ne sera comprise et reconnue comme telle que par une décision personnelle.

Aussi est-il absurde de poser la question : « à quoi la révélation est-elle reconnaissable ? Quel critère de vérité est

fourni pour la révélation directe de Dieu ? Dans la mesure où une telle question présuppose que l'on puisse tout d'abord se convaincre de la vérité de la prétention à la révélation, avant qu'on puisse la reconnaître en tant que telle. » C'est ainsi que Bultmann définit le problème des critères de la révélation. Et il précise ses idées ainsi : « Cela même est exclu, là où il est question de révélation au sens strict, et la résolution de la question au moyen de critères fait partie du scandale que la révélation constitue dans son essence. Comme si Dieu avait à se justifier devant l'homme ! »<sup>179</sup> Jaspers ne conteste pas, lui non plus, que la révélation élève cette prétention, mais il en reste à ce que Bultmann n'affirme qu'en tant qu'historien : « Tout ce qui a toujours été dit et fait en matière de révélation, est dit et fait dans une forme universelle, une langue universelle, acte humain et compréhension humaine. »<sup>180</sup> Où est donc ici l'objet de la querelle ? Bultmann et Jaspers décrivent le phénomène même de manière très similaire. Alors que l'existentialiste Jaspers, au moyen de sa propre vision des essences, libérale, trouve finalement un Dieu qui est nécessairement caché, qui est différent pour chaque homme (« car Dieu est aussi bien celui de l'adversaire que mon Dieu »<sup>181</sup>), Bultmann, qui travaille avec la phénoménologie et l'ontologie de Heidegger, trouve le Dieu du christianisme protestant : remarquons au passage que la phénoménologie et l'ontologie d'*Être et temps* sont orientés sur l'athéisme. Il est superflu d'entrer plus loin dans les détails de la discussion. De toutes façons, on a déjà bien vu les corrélations avec les tendances dominantes de l'évolution philosophique, de même que le fait de la convergence des argumentations théologiques avec le besoin religieux, toujours plus vide de contenu, toujours plus abstrait, toujours

---

<sup>179</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>180</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 48.

plus tenace chez les individus, en opposition aux représentations religieuses traditionnelles, ontologiquement déterminées.

Et nous pouvons ainsi revenir à notre point de départ : ce qu'à son époque, le cardinal Bellarmin exigeait de la science et de la philosophie à l'égard de la nature est aujourd'hui largement exaucé. L'Église pouvait certes autrefois contraindre Galilée à rétracter ses conceptions, mais elle ne pouvait cependant pas arrêter la marche victorieuse de l'ontologie scientifiquement fondée, orientée vers l'immanence ; celle-ci a complètement décomposé l'ontologie chrétienne biblique, d'une manière irréversible. L'atrophie que nous avons décrite du sens de la réalité dans le quotidien social de la manipulation universelle a, au terme d'une évolution qui a duré des siècles, conduit les principes du cardinal Bellarmin à une victoire – vraisemblablement temporaire – mais pour le moment encore plus totale qu'elle n'était possible pour les contemporains de Galilée : à la capitulation de la philosophie de la nature devant les exigences d'une manipulation anti-ontologique. Certes, ce qui a été sauvé, y compris auprès des larges masses de ceux qui se reconnaissent dans la foi, ce n'est plus la vieille image de la réalité que proposait l'Église, mais finalement le besoin religieux en général, nu et abstrait, de sujets manipulés. Mais même en prenant en compte toutes ces modifications tout à fait essentielles, on peut dire : parfois consciemment, la plupart du temps inconsciemment, le néopositivisme (et l'existentialisme qui le complète) remplit aujourd'hui pour la religion la même fonction que tenait Thomas d'Aquin au haut Moyen-âge : ils garantissent un monde du salut (ou de damnation) propre à l'homme, dont les principes de rédemption sont complètement indépendants de toute propriété de la nature, et que l'on peut, sans

contradiction, mettre au dénominateur commun avec tout besoin religieux, et même avec celui de l'Église.

Derrière ce *ricorso*<sup>182</sup> contradictoire se cache une question plus vaste qui offre un aperçu sur le problème qui nous est propre, sur l'ontologie de l'être social. L'effort de Bellarmin visait certes directement à isoler ontologiquement la scène où se décide le salut (le monde de l'homme, y compris sa place dans l'univers) du développement de la connaissance de la nature, et de la rendre indépendante de lui. Derrière cette tendance, il y a nécessairement à l'œuvre une tendance conservatrice au sens social. À l'époque, lorsque la parousie avait une importance réelle comme perspective ontologique de la vie religieuse, les caractéristiques sociales du monde des hommes ne pouvaient pas paraître pertinentes dans leur essence. Lorsque la parousie est devenue une partie constitutive de la religion qui n'avait plus d'effet réel sur les problèmes pratiques actuels, le besoin s'est fait sentir, grandissant, d'une adaptation réciproque de la *civitas dei* et de la *civitas terrena*.<sup>183</sup> Il en a résulté – de l'ontologie jusqu'à la pratique quotidienne – une tendance conservatrice dans la ligne principale de l'évolution religieuse (Les sectes révolutionnaires n'ont de ce point de vue aucun poids décisif). Ceci n'exclut pas une adaptation, à chaque fois, aux formations dominantes, jusqu'au capitalisme le plus moderne, bien que l'orientation générale ait été de construire aussi longtemps que possible un rapport de soutien réciproque avec ce qui ce qui existe. Dans la résistance de l'Église et de la religion aux nouvelles images du monde ontologiques de la Renaissance et de celles qui les ont suivies, un rôle considérable a été joué par leur rapport conscient ou inconscient aux bouleversements sociaux qui résultaient

---

<sup>182</sup> En italien dans le texte : *Recours*. NdT.

<sup>183</sup> *Cité de dieu et Cité terrestre*. NdT.

ontologiquement de représentations selon lesquelles l'humanité pouvait transformer par elle-même sa vie terrestre avec des moyens terrestres.

Le néopositivisme exauce donc la vieille exigence, avec des moyens nouveaux dans une situation nouvelle : il veut limiter le progrès à ce qui est manipulable par la pure technique, par une conservation des structures sociales qui sont à la base de la technique. Arnold Gehlen, qui a réalisé des choses importantes dans des monographies anthropologiques exprime avec la plus grande clarté ce pronostic, ce programme selon lequel des changements fondamentaux plus larges dans le système social étaient extrêmement improbables. En conséquence, il n'y aurait plus non plus, en histoire des idées, rien d'essentiel à attendre, la perspective étant plutôt « que l'humanité s'installe dans la sphère des grandes représentations directrices qui existe maintenant, avec naturellement la multitude de variations de toutes sortes qui, de surcroît, sont encore à réfléchir. Autant il est sûr que l'humanité est religieusement soumise à des grands types de doctrine du salut formulées depuis très longtemps, autant il est sûr qu'elle s'affirme dans la compréhension civilisatrice d'elle-même... »<sup>184</sup> « Je m'avance donc en prédisant que l'histoire des idées est close, et que nous sommes arrivés dans la posthistoire... À la suite de cela, dans l'esprit que nous avons indiqué, la terre ne nous réservera plus de surprises, dans une même époque où elle peut être embrassée du regard, au plan optique comme informationnel, et où aucun événement de quelque importance ne peut plus survenir et rester inaperçu. Les alternatives sont connues, de même que sur le terrain de la religion, et elles sont, dans tous les cas,

---

<sup>184</sup> Arnold Gehlen (1904-1976), anthropologue et sociologue allemand. NdT. *Studien zur Anthropologie und Soziologie* ["Études d'anthropologie et de sociologie"] Neuwied, Luchterhand, 1963. p. 294

définitives. »<sup>185</sup> Ainsi, – et ce n'est là que le bilan sociologique de nos réflexions jusqu'à présent – l'Église et la religion bénéficient d'un assentiment tel qu'à son époque, le cardinal Bellarmin y avait sans doute, au fond, pensé, mais n'aurait jamais pu l'exprimer comme exigence intellectuellement formulée. L'autosatisfaction suffisante du néopositivisme et la rébellion condamnée dès le début à l'impuissance stérile de l'existentialisme débouchent pareillement sur une négation de l'avenir de l'humanité édifié par elle-même. Ce n'est que dans le cas d'une victoire totale de ces orientations que la religion et l'Église redeviendraient des puissances spirituelles qui seraient finalement à même de donner à la vie humaine un sens et un but. C'est pourtant l'ironie de la réalité qui s'exerce dans l'histoire que les deux, à notre époque, alors que la philosophie veut leur remettre cette puissance entre les mains, ont déjà perdu leur capacité interne de fixer à la vie humaine réelle des buts concrets, véritables, et qui lui donnent véritablement un sens.

---

<sup>185</sup> Ibidem, p. 295.

## II. L'avancée de Nicolas Hartmann vers une véritable ontologie

« *L'idéalisme intelligent est plus près du matérialisme intelligent que le matérialisme bête.* »  
Lénine, *Cahiers philosophiques*.<sup>186</sup>

La philosophie allemande présente dans l'histoire une multitude de types difficile à considérer dans leur globalité. À côté de penseurs d'importance universelle au plan historique, comme Leibniz et Kant, comme Hegel et Marx, nous nous trouvons, à perte de vue, devant une série de vaillants érudits, de spécialistes subtils. La période impérialiste et sa période préparatoire ont également amené, à côté de cela, le type de l'« inspirateur plein d'esprit », sans teneur philosophique significative, avec Schopenhauer comme précurseur, et allant de Nietzsche à Heidegger. Et tout cela est cependant loin de clore la liste des types importants.

Feuerbach, par exemple, ne peut se pas classer dans une typologie de ce genre. Autant il s'élève haut en originalité véritable, en compréhension philosophique du monde, au-dessus du deuxième et du troisième type, autant il est incapable de parvenir à une image du monde véritablement globale. Contre l'« ivresse de la spéculation » des hégéliens de gauche, il représente, à juste titre, les intérêts d'une « philosophie sobre »,<sup>187</sup> son avancée porte cependant sur un seul point de l'ensemble des questions philosophiques controversées de son époque, et même s'il perce ici le front du subjectivisme, sans contenu malgré tout ce qu'il peut y avoir

---

<sup>186</sup> Lénine, *Cahiers philosophiques*, Œuvres, tome 38, Moscou, Éditions du Progrès, , 1971, p. 260. NdT.

<sup>187</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 151. Trad. modifiée.

là d'« intéressant », sa saine proximité de la terre n'est cependant pas à même d'édifier, sur le terrain conquis, un royaume de l'immanence conceptuelle ayant une validité générale. C'est ainsi que sa philosophie, qui présentait au début une influence si véhémence, devait progressivement s'estomper, sombrer dans l'oubli, dans l'ombre de systèmes plus globalisants.

Si nous voyons dans la philosophie de Hartmann et dans son influence une certaine parenté de genre avec celle de Feuerbach, ceci ne doit en aucune façon être compris au sens d'une similitude directe. Bien au contraire. À première vue, il y a les plus grandes oppositions qu'on puisse imaginer. Feuerbach est l'homme d'une seule idée, assurément importante, qu'il n'a été capable, tout au long de sa vie, que de faire varier, mais pas de généraliser pour lui donner une portée universelle. En tant que chercheur, Hartmann avait une palette très large ; ses recherches s'étendent à tout le domaine du monde et du savoir. Du début jusqu'à la fin, Feuerbach est un *outsider* dans la philosophie allemande, et même au temps de son plus grand succès, il a occupé une position isolée ; Marx et Engels eux-mêmes, sur lesquels son attitude a eu l'impact le plus fécond, ont pris très tôt leurs distances par rapport au caractère unilatéral de sa position, et la répartition extrêmement hétérogène de son influence (de Gottfried Keller et Tchernychevski à Kierkegaard et Nietzsche) ne s'est jamais condensée en un courant unitaire et influent. La carrière de Hartmann est en revanche celle d'un professeur allemand normal, renommé. D'une position de dauphin à l'école de Marburg,<sup>188</sup> son évolution l'amena, en passant par son intérêt pour la phénoménologie, à devenir un chercheur, et – partiellement – un découvreur de la réalité, des questions et des réponses ontologiques au sens philosophique. Très

---

<sup>188</sup> L'école de Marburg est l'un des deux courants du néokantisme. NdT.

renommé et peu compris, connu universellement, sa vie et son œuvre se sont déroulées sans avoir cependant de successeur.

En quoi consiste donc l'analogie de genre que nous avons indiquée ? Nous pensons que les deux ont appréhendé un ensemble de problèmes cruciaux de leur époque, avec une grande intensité, une subtilité éblouissante, et un sens du réel, mais qu'en même temps, ils ne l'ont pas compris dans sa totalité. Alors que l'un et de l'autre philosophaient à contre-courant de leur époque, leurs efforts orientés sur l'exactitude, mais restés parcellaires, devaient finalement, vus dans une perspective historique plus large, rester sans effet général durable. La manière particulière dont les deux penseurs extrêmement doués ont découvert des problèmes cruciaux, les ont bien compris et sont néanmoins restés à mi-chemin, porte en soi les traits caractéristiques de l'évolution allemande, et confère par cet intermédiaire à des personnalités érudites de types très différents une certaine analogie de genre. Il s'agit d'une courte vue de grande ampleur, voire d'une cécité à l'égard de phénomènes sociaux fondamentaux. Quand Feuerbach, dans l'Allemagne très arriérée d'après la Révolution de Juillet, retourne dans un sens matérialiste le rapport Dieu-Homme et transforme les problèmes théologiques en problèmes purement anthropologiques, il a donné une impulsion décisive à la dissolution de l'hégélianisme, il l'a tirée de l'impasse d'une interprétation de Hegel qui, même si elle était parfois radicale dans son contenu, restait pourtant immanente quant à la méthode, et il a confronté le système hégélien à la réalité elle-même. Ce tournant, dont les conséquences allaient bien au-delà de la pure histoire de la philosophie, est cependant, chez Feuerbach lui-même, également resté dans une impasse : il n'a pas été à même d'étendre ses vues anthropologiques à l'homme concret, à l'homme socio-historique, et c'est pourquoi ses

initiatives révolutionnaires en sont restées à l'actualisation, à la mode de l'époque, de l'aphorisme de Xénophane.<sup>189</sup> Dans son évolution ultérieure, il n'a pu que décliner toujours à nouveau son propre début radical, de manière toujours plus terne, sans jamais le poursuivre jusqu'à un complet développement.

Il y a là – malgré toutes les différences, voire les oppositions, en termes de caractérologie et d'histoire – l'indice d'une analogie de genre avec Hartmann. Lui aussi vivait à une époque de rupture de la pensée philosophique. Nous en avons décrit les traits principaux dans le premier chapitre. Hartmann s'est séparé avec une grande résolution de la position gnoséologique unilatérale du néokantisme. Le positivisme et le néopositivisme n'ont jamais influencé le monde de sa pensée. Et si, sur le chemin d'une refondation ontologique de la philosophie, il a trouvé par moments des points de contact avec la phénoménologie, il a vite admis et critiqué les travers et la confusion de leur rapport à la réalité ; sa pensée est restée pour l'essentiel libre des déformations de l'ontologie sur des bases phénoméno-logiques que nous avons également critiquées dans le premier chapitre. Face au vertige d'autosatisfaction et de désespoir qui lui été associé, Hartmann est resté tout aussi sobre et pondéré que Feuerbach à son époque devant l'ivresse de la philosophie subjectiviste de la conscience de soi chez les jeunes hégéliens. Mais il fut un professeur allemand sobre et pondéré (ce que Feuerbach ne

---

<sup>189</sup> Xénophane de Colophon, (env. 570 - 480 A.C.), philosophe grec présocratique de l'école éléatique, poète, et scientifique. Lukács pense vraisemblablement à l'un des aphorismes suivants: « Si les bœufs et les lions avaient des mains et pouvaient peindre comme le font les hommes, ils donneraient aux Dieux qu'ils dessineraient des corps tout pareils aux leurs, les chevaux les mettant sous la figure de chevaux, les bœufs sous la figure de bœufs. » ou « Les humains, en faisant les Dieux à leur image, leur prêtent leurs pensées, leurs voix et leurs visages ». NdT.

fut certes jamais) qui se confronte courageusement et résolument, dans son domaine principal de réflexion, aux positions erronées du jour, mais qui surtout en reste profondément, sur les questions de la vie sociale, aux préjugés de sa corporation et ne dispose d'aucun organe interne pour les surmonter. Comment cette force qui est la sienne assure la solidité de son œuvre, comment cette faiblesse qui est la sienne la rend problématique, voilà qui constituera le contenu essentiel de ce chapitre. Par ces remarques, nous avons – dans une forte abstraction – anticipé sur les problèmes de fond de sa pensée, afin de montrer, dès les remarques introductives, les traits les plus essentiels de sa physionomie intellectuelle, et de sa prise de position que cela détermine dans la vie intellectuelle contemporaine.

## 1 Principes structurels de l'ontologie de Hartmann

La sobriété et la pondération de Hartmann apparaissent dès que se pose la question de la connaissance ontologique. Tandis que pendant des siècles, les problématiques ontologiques traditionnelles étaient essentiellement de nature théologique (ou exprimaient une théologie sécularisée, comme nous avons pu l'observer chez Heidegger), le point de départ et le but chez Hartmann sont totalement immanents. Si l'ontologie veut jouer un rôle philosophique fondateur dans le domaine de la connaissance aujourd'hui, elle doit s'élever de la vie, de la vie quotidienne de l'homme, elle ne doit jamais perdre cette liaison aux modes élémentaires de l'existence, elle doit rester en mesure d'être entendue, comme voix sobre et critique, même dans les cas et même là précisément où l'on vient à parler des questions les plus complexes, les plus subtiles, de la connaissance. L'ontologie n'est donc pas, pour Hartmann, le résultat métaphysique final de la philosophie, ce qu'elle était encore aux 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle. Elle constitue au contraire bien davantage sa base du côté de la réalité, et par

conséquent le contrôle permanent de toute connaissance ou activité humaine, ainsi que le critère d'appréciation de ses résultats par rapport à la réalité, et de ses méthodes dans leur capacité à affronter la réalité. Le tournant ontologique de la philosophie, dans la mesure où il est, comme chez Hartmann, un véritable tournant, et non pas un tournant qui complète de manière irrationaliste et subjectiviste l'attitude gnoséologique des 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècle, comme en phénoménologie, constitue une attaque frontale de l'anti-ontologisme du primat de la théorie de la connaissance, qui a revêtu chez Kant sa forme classique et la plus influente. De ce fait, l'antinomie n'est donc pas seulement limitée à la place centrale de l'ontologie ou de la théorie de la connaissance, mais porte aussi sur le point de départ, d'« en haut » ou d'« en bas ».

Il est bien connu que la critique de la connaissance de Kant porte avant tout sur la connaissabilité des concepts centraux issus de la théologie (Dieu, l'immortalité, etc.). La critique doit faire disparaître ce sommet traditionnel de la philosophie et montrer en même temps comment « en bas », dans le domaine de la connaissance du monde pertinente dans la pratique, tout peut, même sans lui, suivre tranquillement son chemin. L'inconnaissabilité de la chose en soi ne doit en aucune façon avoir une influence sur l'objectivité des sciences exactes. La rupture de Hartmann avec ces conceptions, dont il avait rencontré dans sa jeunesse à l'école de Marburg la forme extrême qui visait à évacuer totalement, avec la plus grande énergie, la chose en soi de la philosophie et de la science, conduit également à un renversement de la méthode. Dans l'ontologie de Hartmann et dans sa méthode, les objets de la vieille métaphysique, ou bien ne jouent absolument plus aucun rôle, ou bien apparaissent dans des contextes matériels comme méthodo-logiques modifiés de telle sorte, qu'il ne peut jamais être question d'une parenté, d'une continuité.

Naturellement, on en vient à parler de problèmes classiques, et même très souvent. Mais comme Hartmann construit son ontologie précisément d'« en bas », comme celle-ci n'est pas conçue comme une « *philosophia ultima* », mais comme une « *philosophia prima* », il apparaît chez lui une discipline philosophique authentique et – à l'intérieur de limites qu'il nous faudra encore montrer – féconde, impartiale et nouvelle. Nous voudrions à ce propos tout particulièrement souligner l'expression « impartiale ». Nos considérations jusqu'à maintenant ont essayé de montrer comment le primat moderne de la théorie de la connaissance sur l'ontologie dépendait objectivement de cet ensemble de problèmes socialement importants, dont l'opposition Galilée-Bellarmin est apparue comme la première forme historiquement significative. La spécificité personnelle de Hartmann se révèle avant tout dans le fait qu'il ne montre aucun intérêt pour l'ensemble du problème religieux, ni dans ses formes classiques, ni dans ses avatars modernisés. Il traite les problèmes ontologiques, de manière sobre et pondérée, d'un seul point de vue : quelles peuvent être véritablement les caractéristiques de ce qui existe en soi ? Il ne se préoccupe pratiquement pas de ce que peuvent être les conséquences de ses résultats sur les besoins religieux contemporains.

Cette impartialité, qui consiste à se tenir de la sorte en dehors de la mêlée d'une discussion universelle de plusieurs siècles, définit d'entrée la force et les limites de la pensée de Hartmann. C'est dans la problématique originelle que cette force s'exprime, immédiatement, de manière extrêmement expressive. Il formule clairement ce point de vue méthodologique qui est le sien dès le début de son ontologie : « le problème de l'être, précisément, est, dans sa nature, immanent, on voit ses racines au premier plan. Il s'attache à

des phénomènes, pas à des hypothèses.»<sup>190</sup> Ce point de départ est celui du rapport « naïf » de la connaissance de la réalité à la réalité même. Hartmann part, à bon droit, de cette approche la plus simple et la plus quotidienne : « Personne ne s'imagine que les choses qu'il voit ne sont là que parce qu'il les voit. » C'est à partir ce point de départ que la démarche mène à la connaissance au sens propre. Mais le sujet de la connaissance lui-même se trouve dans la même situation que le sujet de la perception : « il n'y a connaissance que de quelque chose qui "existe", et qui "existe" indépendamment du fait qu'il est ou non objet de connaissance »<sup>191</sup>. De cette situation, Hartmann tire de larges conséquences : Il affirme justement, comme fondamentale, une tendance déjà à l'œuvre dans la vie quotidienne, et qui pousse en direction de la connaissance. La science et l'ontologie ne sont rien d'autre que la prolongation de cette orientation, une « *intentio recta* », comme dit Hartmann. Cela veut dire : « l'approche naturelle de l'objet... l'intérêt pour ce que le sujet rencontre a lieu, il s'offre à lui, en un mot, se tourner vers le monde dans lequel on vit et dont on fait partie, voilà quelle est l'approche fondamentale qui nous est courante dans la vie, et le reste tout au long de notre vie. Elle est ce grâce à quoi nous nous orientons dans le monde et par la force de laquelle nous sommes adaptés, par notre connaissance, au besoin de la vie quotidienne.»<sup>192</sup>

L'attitude gnoséologique a une approche totalement opposée : « Quant à la théorie de la connaissance qui justement se demande en quoi consiste la connaissance et quelles sont ses conditions, elle détourne obligatoirement l'orientation naturelle de la connaissance, et ce à vrai dire contre elle-même, elle doit en faire son propre objet. Ce détournement de

---

<sup>190</sup> Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, op. cit., p. 39.

<sup>191</sup> Ibidem p. 17.

<sup>192</sup> Ibidem p. 50.

l'orientation naturelle est la réflexion gnoséologique. »<sup>193</sup> Hartmann nomme cette attitude que partagent aussi la logique et la psychologie « *intentio obliqua* ». La tâche de l'ontologie est, de manière critique, de s'en tenir fermement à l'« *intentio recta* », et de prendre garde, dans l'examen de tout phénomène, à ce que son approche ne soit pas troublée par l'injection de formes et de contenus, de tendances et de structures, dont l'origine ne se trouverait pas dans les caractéristiques du phénomène, dans son existant en soi, mais qui serait exporté des relations sujet-objet d'une « *intentio obliqua* » dans l'objet existant en soi.

On peut aisément voir que Hartmann retourne ici radicalement la critique gnoséologique kantienne, dominante depuis Kant : celle-ci veut faire de la référence en retour de la relation sujet-objet aux fonctions cognitives du sujet une instance de confirmation de la justesse de la connaissance. Hartmann considère que l'objet existant en soi est le seul critère de la connaissance. Toutes les formes de la relation sujet-objet sont en effet des formes dérivées, elles comportent toujours en soi des possibilités de distorsion de ce qui est la véritable caractéristique du phénomène, intacte, indépendante de toute subjectivité. Une part importante – et souvent extraordinairement instructive – de l'ontologie est consacrée à la critique de la manière dont apparaissent les catégories et les rapports entre catégories gnoséologiques, logiques, psychologiques qui sont nécessaires, considérées du point de vue de leur propre point de départ, qui ne reposent donc pas sur de simples erreurs du sujet, mais qui justement, dans leur exactitude gnoséologique ou logique, font apparaître l'existant en soi sous un faux éclairage.

Hartmann veut affranchir son ontologie de tous les choix philosophiques erronés ; y compris de l'opposition entre

---

<sup>193</sup> Ibidem p. 49.

idéalisme et réalisme (en authentique professeur allemand, Hartmann lui-aussi appelle *réalisme* le matérialisme). Naturellement, ce type de neutralité-là ne peut jamais se maintenir de manière conséquente au plan ontologique. Hartmann ne se rend pas compte que sa critique ontologique de l'approche gnoséologique, sa subordination critique inconditionnelle de la théorie de la connaissance à l'ontologie ne peuvent jamais s'accorder avec un quelconque idéalisme. Certes, dans un idéalisme objectif conséquent, les objets singuliers existants en soi apparaissent aussi comme indépendants de tout sujet humain connaissant. Mais précisément, ce que Hartmann assigne à juste titre à ces objets, à savoir une totale indifférence par rapport à l'être, place obligatoirement leurs principes ultimes en contradiction avec l'idéalisme objectif lui aussi ; peu importe que celui-ci soit statique, comme la doctrine des idées chez Platon, ou dynamique, comme la théorie hégélienne de l'esprit. Nous verrons plus tard que cette neutralité imaginaire à l'égard de l'idéalisme et du matérialisme s'impose dans la pensée de Hartmann comme idéalisme refoulé dans son attitude par rapport au monde et le conduit à des inconséquences néfastes. Mais il faut tout d'abord souligner que cette neutralité de Hartmann n'a rien à voir avec le prétendu dépassement positiviste-néopositiviste de l'opposition entre idéalisme et matérialisme. Non seulement parce que cette position, comme nous l'avons vu, vise l'élimination tous les problèmes ontologiques, tandis que Hartmann cherche précisément à les appréhender de manière juste, mais aussi parce que chez lui, l'autonomie, l'intangibilité du monde réel par rapport au sujet sont placées au-dessus de tout, alors que positivisme et néopositivisme ne connaissent et n'admettent absolument pas d'objectivité indépendante du sujet, de la conscience.

Partir de la vie quotidienne assure à Hartmann une indépendance spirituelle à l'égard des courants contemporains. Depuis presque un siècle, les théoriciens idéalistes de la connaissance raillent, en les qualifiant de « réalistes naïfs », les chercheurs en sciences de la nature qui, insouciants des « conquêtes les plus nouvelles » de la philosophie, sont convaincus dans leur travail, (et certes pas le plus souvent dans leurs réflexions générales), d'être confrontés à une réalité objective indépendante de la conscience, d'en étudier les objets pour parvenir à une connaissance de l'existant en soi. L'importance de Hartmann réside principalement en ce qu'il comprend ce trait commun à la connaissance quotidienne et à la science, qu'il voit clairement que « la science partage le réalisme naturel de la conscience naïve de monde. »<sup>194</sup>. Il ne cherche rien d'autre dans l'ontologie qu'une continuation critique, une poursuite, une explicitation dans la conscience de ce qui se réalise sans cesse, spontanément, dans la pratique de la vie et de la science. C'est un élément important de ce tableau que Hartmann ne se contente pas de découvrir cette orientation spontanée vers la réalité dans la pensée du quotidien et dans la science, mais qu'il en appelle aussi, pour conforter son ontologie, à la vie pratique, émotionnelle, volontaire du quotidien. C'est là que se manifeste peut-être le plus ouvertement l'opposition résolue aux tendances dominantes de l'époque. Car la vie émotionnelle des hommes sans doute été instrumentalisée par la philosophie nouvelle encore plus fortement que la pensée pour détruire le « réalisme naïf ». (Il suffit de penser aux multiples théories du temps « vécu », comme temps véritable, authentique, par opposition au « temps de l'horloge »). Le mérite de Hartmann réside ici, en premier lieu, dans la résolution avec laquelle il voit le caractère fondamental,

---

<sup>194</sup> Ibidem, p. 53.

même pour les aspects émotionnels de la vie quotidienne, de la confrontation de tout homme avec une réalité existante en soi, complètement indépendante de la subjectivité humaine, et considère à partir de là toutes les réactions subjectives à cette « dureté » de la réalité en fonction de la manière dont s'exprime en elles cette relation à la réalité ; les réactions mentales et émotionnelles, intrinsèquement isolées, qui expriment des nuances du comportement purement subjectif dans la réalité, apparaissent alors comme accessoires, et l'on ne peut en tirer aucune conclusion quant à la réalité elle-même. Ce qu'il y a de particulièrement original et fécond dans les conceptions de Hartmann réside en ceci que – à l'opposé de l'école phénoménologique – il examine les actes cognitifs et émotionnels pour savoir combien est vivante en eux la certitude élémentaire, inébranlable de l'homme de tous les jours de vivre dans une réalité totalement indépendante de lui, existante en soi. Dans quelle mesure celle-ci a été saisie avec une adéquation qui n'était qu'embryonnaire est ici d'une importance secondaire, car selon la conception juste de Hartmann, seule une forme générale de l'existant en soi, extrêmement concrète pour la vie courante, mais pourtant extrêmement abstraite d'un point de vue conceptuel, peut venir au premier plan dans les actes émotionnels. Justement, la méthode de l'*intentio recta*, l'élévation des niveaux de concrétude et de certitude sur la science vers une ontologie philosophique donne à ces expériences et connaissances encore très largement générales, souvent extrêmement vagues, un grand poids théorique. Mais c'est précisément là où Hartmann, apparemment en conséquence de l'analyse des actes « intentionnels » et des expériences vécues, semble s'approcher au plus près de la phénoménologie, que son opposition à elle apparaît le plus nettement. Cela ne s'exprime pas seulement de manière implicite dans l'opposition des approches dans l'analyse des actes humains par rapport à la

réalité, mais aussi dans une critique continue de la méthode phénoménologique, de son écart nécessaire par rapport à la réalité, des résultats erronés qui découlent nécessairement de ce biais de la méthode. Plus cette ontologie phénoménologique se manifeste et se concrétise, plus Hartmann fait entendre fortement son rejet. C'est ainsi qu'il dit de la catégorie centrale de l'ontologie de Heidegger, de l'angoisse : « l'angoisse est précisément le plus mauvais guide qu'on puisse imaginer vers l'authentique et l'essentiel »<sup>195</sup>. Hartmann se positionne donc dans un égal refus des deux extrémités de la philosophie moderne, de l'anti-ontologisme des néopositivistes, et de l'ontologie subjectiviste des existentialistes.

La philosophie retourne ainsi à ses grandes et vieilles traditions, et redevient ainsi en même temps en mesure de s'approprier, avec une critique adaptée, les résultats de la science moderne. La ligne quotidien-science-ontologie ne signifie en effet pas que la philosophie serait désormais contrainte de seulement s'approprier et de simplement interpréter ce que la science a déjà éclairci de manière satisfaisante. L'effondrement du système hégélien, et avec lui de toute conception systémique de « style classique » était totalement justifié. Aucune ontologie philosophique ne peut être qualifiée à régir la science, à la coucher de force dans le lit de Procuste conceptuel d'un système. La contestation du système hégélien était donc totalement justifiée au sens de l'histoire mondiale, même s'il n'était pas rare qu'elle soit liée à une critique mesquine et empiriste de certaines thèses de Hegel, à une incompréhension de maintes intuitions et considérations profondes. Le développement des sciences devait finalement écarter ce type de système. D'un autre côté, on ne doit jamais oublier quelle baisse de niveau il en est

---

<sup>195</sup> Ibidem, p. 197.

résulté pour la philosophie en matière de principes ou de méthodologie : la science, il est vrai, se libérait ainsi de son statut d'*ancilla philosophiae*, mais la philosophie devenait ainsi *ancilla scientiae*<sup>196</sup> : elle se limitait à commenter et à justifier dans le langage de la logique, de la gnoséologie, de la psychologie, les derniers résultats courants – souvent extrêmement problématiques – de la science. La méthode de Hartmann nous indique dans cette antinomie stérile une porte de sortie, un nouveau *tertium datur*.<sup>197</sup> La référence à la quotidienneté permet en effet, d'une part, une critique de la science, et en premier lieu de la méthode scientifique d'un point de vue d'une ontologie réellement fondée, et lui indique d'autre part une voie nouvelle, même pour des ensembles de faits qui sont encore loin d'être expliqués par la science, pour donner, sur la base d'un sens sain, issu de la vie, des problèmes ontologiques, une interprétation philosophique qui ne veut en aucune manière anticiper la résolution scientifique à venir, mais qui pourtant, si elle est bien menée, est à même de dispenser des éclairages nouveaux dans l'obscurité des domaines inexplorés de la science, et aussi de faciliter dans certaines circonstances les chemins de la recherche. Hartmann résume à l'occasion cette nouvelle méthode de l'ontologie comme suit : « Les catégories peuvent être déduites des phénomènes, même de manière descriptive, sans que leur contenu propre puisse être parfaitement découvert ».<sup>198</sup>

Il s'agit là, au plan des principes, d'une nouvelle relation de la philosophie aux sciences. Hartmann montre par exemple, dans son analyse des problèmes biologiques, sous un nouvel aspect son absence de préjugés, et son ouverture à la réalité.

---

<sup>196</sup> *Ancilla philosophiae* : servante de la philosophie.

*Ancilla scientiae* : servante de la science. NdT.

<sup>197</sup> *Tertium datur* : troisième solution. S'oppose au *Tertium non datur*, principe du tiers exclus dans la logique aristotélicienne. NdT.

<sup>198</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, Berlin, de Gruyter, 1950, p. 576.

Chacun sait que l'ensemble des problèmes de l'évolution ontogénétique et phylogénétique est encore très loin d'être expliqué avec exactitude par la science. Cela n'empêche cependant pas Hartmann de dire des choses éclairantes, du point de vue de l'ontologie, sur ces rapports extrêmement complexes. Le fait que, dans le monde officiel de sa discipline, Darwin soit largement considéré comme dépassé depuis longtemps, n'empêche pas Hartmann de prendre en compte impartialement les faits décisifs, et de voir que précisément par les méthodes de recherche de Darwin, même si elles sont dépassées sur de nombreux points de détail, on peut éclairer philosophiquement l'état de fait fondamental de la vie et de son évolution, le caractère non téléologique de la genèse et de la reproduction d'organismes organisés de manière fonctionnelle. Il s'agit là de la question de la fonctionnalité,<sup>199</sup> objectivement présente, bien qu'elle n'ait pas été prévue, de l'existence et de la reproduction d'individus et d'espèces d'êtres vivants. Le facteur téléologique se propulse de la sorte avec force au premier plan, dans la mesure où des théories influentes, d'Aristote au vitalisme, pensaient avoir trouvé en lui le principe de la vie ; et même avec une évidence – de manière immédiate – hautement lumineuse. Car lorsqu'un ensemble complexe de matières et de forces naturelles accomplit un processus de reproduction autonome par rapport à son entourage – certes en interaction constante avec lui – il est indubitable que sa réussite ou son échec équivalent à sa fonctionnalité dans son adaptation à son environnement. Cette fonctionnalité dans le monde organique a cependant la spécificité – au contraire des actes téléologiques que se fixe l'être social – qu'elle n'a pas de sujet qui en a le projet et que de ce fait, sa caractéristique ontologique est justement constituée par le fait qu'elle n'est pas prévue. Ceci a été

---

<sup>199</sup> *Zweckmäßigkeit* : littéralement, conformité à son but. NdT.

négligé par la science et la philosophie pendant des millénaires. Mais là où l'on en est venu à une négation pure et simple de la fixation d'un but, on a éliminé, avec la téléologie projetée, celle, réelle, non projetée, de sorte qu'on a obscurci le caractère fondamental de la vie (le mécanisme en biologie). Il est caractéristique de Hartmann qu'il reparte du quotidien, des observations par Darwin de la pratique des éleveurs qui ont organisé de manière juste le processus biologique de reproduction au niveau de la vie quotidienne, sans en connaître scientifiquement les lois. Darwin a donc découvert, avec le combat pour l'existence, avec la survie de ce qui est fonctionnel, le principe qui, dans la nature, correspond à l'activité de l'éleveur. Ce facteur « active nécessairement la sélection en faveur de la fonctionnalité, sans procéder d'aucune manière selon des buts, sans poursuivre des buts, et donc sans raison ni prévision. »<sup>200</sup> Nous ne pouvons pas traiter ici ces quelques formulations très pondérées, prudentes de Hartmann. On se contentera purement et simplement de montrer comment, en partant d'observations du quotidien orientées pratiquement sur la réalité (et donc inconsciemment ontologiques), en s'appuyant sur la recherche scientifique, il est parvenu à des résultats ontologiques décisifs : à la « naissance d'une fonctionnalité à partir de l'absence de but ». <sup>201</sup>

L'autre tendance complémentaire, la critique ontologique de la science, mérite également d'être éclairée par un exemple. Hartmann fait montre là-aussi d'une grande pondération critique. Il voit clairement que la science moderne de la nature, en raison précisément de ses outils les plus pointus, de la mathématisation généralisée, passe assez souvent par des situations de crise dans lesquelles des configurations

---

<sup>200</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 642.

<sup>201</sup> Ibidem.

ontologiques fondamentales que la science avait dû accepter pour base se trouvent perturbées ou déformées, dans la vie comme dans la philosophie correspondante. Il conseille cependant à la philosophie, dans de tels cas, la prudence la plus extrême. Et sa retenue ne repose en aucune façon sur un scepticisme quant aux compétences de la philosophie sur des questions ontologiques, mais plutôt sur la conviction que l'être réel aussi fera inévitablement attribuer, par le développement même de la science, le rôle d'arbitre à une philosophie ontologiquement clairvoyante. C'est pourquoi il peut dire du rôle du philosophe : « Son affaire n'est pas urgente. La science particulière traite en effet ses propres problèmes jusqu'à certaines questions fondamentales ultimes. Les élaborer ensuite davantage ne fait pas partie de ses méthodes. Ces questions échoient de toutes façons un jour à la philosophie, lorsqu'elles ont atteint la maturité nécessaire. »<sup>202</sup> Et il définit ainsi, dans un autre passage, les tâches qui en résultent pour la philosophie : « Il ne s'agit absolument pas pour l'ontologie de s'ingérer dans les problèmes de la physique. Seule est en cause l'ingérence de la physique dans la théorie des catégories. »<sup>203</sup>

À partir de ces principes, Hartmann formule une critique très prudente et retenue, mais en même temps très résolue au plan ontologique, de certains problèmes de catégories de la physique moderne, et en premier lieu de la théorie de la relativité. L'ensemble de problèmes commence déjà avec les quatre dimensions spatiotemporelles. Que des objets, des mouvements, etc. ne puissent exister que dans l'espace et simultanément dans le temps est une évidence. Il est également évident que lorsqu'elles sont appréhendées par la science, les déterminations spatiales et temporelles peuvent et

---

<sup>202</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 235.

doivent figurer, synthétisées avant tout sous une forme mathématique unitaire. Mais comme nous l'avons déjà montré dans d'autres contextes, les substrats matériels des relations quantitatives, exprimées mathématiquement, ne sont plus, selon la conception juste de Hartmann, de caractère quantitatif. C'est pourquoi l'espace et le temps ne peuvent pas constituer un système homogène de coordonnées à quatre dimensions, car la réversibilité de l'espace et l'irréversibilité du temps sont, dans le monde réel, hétérogènes de manière irréductible. (Nous reviendrons plus tard sur le problème général de l'hétérogénéité de la réalité existante en soi, en opposition avec les méthodes nécessairement homogénéisées de son reflet.) Hartmann conteste à juste titre que l'on reproche à la physique moderne, de manière vulgaire, un subjectivisme ; les phénomènes dont elle part et qu'elle tente d'expliquer scientifiquement sont en effet de caractère objectif. Cela ne signifie cependant pas que l'on puisse tirer des conclusions directes quant à la réalité existante en soi à partir de certaines méthodes, modes opératoires, objectivement scientifiques. Il suffit de penser à ce propos à la simultanéité. Toutes les questions qui peuvent être soulevées à l'occasion de sa mesure ont une objectivité en physique. Il est pourtant possible, en principe, qu'une mesure de la simultanéité reste irréalisable. Il en résulte pour la physique des problèmes extraordinairement importants. Mais en philosophe, Hartmann ajoute, en toute raison : « Mais c'est justement, au plan ontologique, le plus évident et simple, que la simultanéité et la consécutivité ont, comme tous les autres rapports réels, une consistance, indépendamment de toutes observations et constatations, indépendamment même des limites de ce qui est constatable, et que l'on peut très bien savoir des choses de ce contenu, sans pouvoir les déterminer

sous forme de données chronologiques chiffrées. »<sup>204</sup> Des problèmes analogues surgissent à propos de la prétendue courbure de l'espace, comme à propos de l'extension de l'espace. Sur la première question, Hartmann dit : « Il en va du temps relatif comme de l'espace elliptique. Que des dimensions de l'espace soient courbes, c'est en soi possible, en optique, mais il doit y avoir d'autres dimensions "dans" lesquelles elles sont courbes, et celles-ci ne peuvent à nouveau pas avoir la même courbure, parce qu'elles sont plutôt les conditions de la possibilité d'être courbes ou d'être droites. » Sur la deuxième question, il souligne que la contraction ou l'extension sont des événements qui se déroulent nécessairement dans l'espace, mais il ajoute : « Extension et contraction sont-elles valables aussi pour l'espace lui-même ? Il faudrait alors que l'espace même soit étendu. Et comme il ne s'agit ici que d'une extension dans l'espace, il faudrait lors ajouter : il devrait être un espace étendu "dans" l'espace. Ce qui est un contresens au plan catégoriel. »<sup>205</sup>

Ces remarques critiques de Hartmann éclairent et explicitent la méthode de son ontologie, ainsi que sa relation à la vie, à la science, et à la tradition philosophique. Notre intention ne peut pas du tout être d'aller essentiellement au-delà d'une simple mention de sa méthode, et à plus forte raison, nous ne pouvons pas même indiquer l'ampleur de ses recherches ontologiques. Si nous abordons pourtant encore quelques problèmes dans la suite, nous le faisons seulement pour souligner certains points nodaux, éléments saillants, suggestions particulièrement fécondes etc. et pour donner ainsi une idée générale de la place de Hartmann dans la pensée contemporaine. Donner un tableau de sa pensée globale doit être écarté du sujet de cette étude. Une des questions

---

<sup>204</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 241.

méthodologiques les plus importantes de l'ontologie est de tenir à l'écart ses catégories de toutes les déterminations qui résultent des tentatives humaines de maîtriser le monde par la pensée. Car la question centrale de l'ontologie consiste précisément à écarter de tout contenu des catégories, de toute structure des catégories, ce qui est lié, même si c'est tenu, aux attitudes par rapport à l'objet dans sa connaissance, de ce qui pourrait donc troubler la pure essence de l'existant en soi, totalement indifférente à toute reflet, et non concerné par lui.

De cela fait avant tout partie la catégorie de la négation et ce qui en est la substantification, le néant. Il est évident que sans négation, aucune connaissance ne serait possible. Il sera question dans des développements ultérieurs, en détail, du rôle ontologique de la négation, particulièrement dans l'être social, mais aussi dans l'être organique. Nous n'y faisons référence ici que parce que les anciennes ontologies ont fréquemment – pas toujours – méconnu cet état de fait, et de ont entremêlé sans critique dans leurs recherches la négation pratique, gnoséologique, logique, etc. Cette problématique apparaît déjà dans la philosophie grecque. La formulation de Parménide seul « l'Être est et le non-Être n'est pas » contient déjà la réponse juste à cette question « et le "flux" de toute chose avait déjà chez Héraclite une signification tout autre, celle que l'être passe toujours dans l'être, tandis que le néant vient du néant et disparaît dans le néant », <sup>206</sup> et elle tire aussi largement les conséquences nécessaires pour le devenir. Platon a cependant contredit Parménide et découvert dans l'altérité de ce qui est différent un non-être relatif. Hartmann rejette cette solution de Platon, car « l'"autre", pour autant qu'il n'a pas la définition de l'"un", n'est pas moins positif que ce dernier », et il résume ainsi la question : « cette non-

---

<sup>206</sup> Parménide d'Elée (fin du VI<sup>ème</sup>, milieu du V<sup>ème</sup> siècle AC). Philosophe grec présocratique de l'école éléatique. *Traité de la nature (Le poème)*. NdT.

autonomie du négatif parmi le positif est tout à fait caractéristique de "l'être en tant qu'être". »<sup>207</sup> Et Hartmann indique à juste titre dans la suite que « l'espace vide » chez Démocrite, indépendamment de cette définition verbale, doit être compris au sens ontique comme quelque chose de positif, et pas comme une négation. Il nous semble assurément que Hartmann sur cette question ne s'engage pas toujours avec une résolution suffisante contre la non-pertinence ontologique de la négation (Nous montrerons dans la deuxième partie de ce chapitre comment ceci se corrèle avec certaines limitations de sa position), mais il donne en tout cas dans un autre passage de cet ouvrage une critique juste du début de la *Logique* de Hegel, de la déduction du devenir de la contradiction de l'être et du non-être.<sup>208</sup>

Que l'ontologie de la nature soit ce qu'il y a de plus fort, de plus original, de plus conséquent dans l'œuvre de Hartmann est en rapport avec les meilleurs, mais en même temps avec les plus faibles aspects de sa pensée. La spécificité de sa sobre pondération peut s'exprimer ici sans inhibition, (ou, comme nous le verrons, presque sans inhibition) et culminer en passion : maintenir la pureté des faits objectifs à l'égard de toute falsification subjectiviste. C'est là que sa tentative d'écarter de l'ontologie toutes les catégories et modes d'approche de la théorie de la connaissance et de la logique est la plus réussie. Nous avons déjà, dans d'autres contextes, mentionné des parties de ses recherches ontologiques sur l'espace et le temps où ces positions s'exprimaient de façon polémique. L'analyse elle-même se déroule à un très haut niveau : elle épure et sauve les vieilles intuitions et représentations née de l'impartialité à l'égard de la nature,

---

<sup>207</sup> Nicolai Hartmann : *der Aufbau der realen Welt*, [la construction du monde réel] Meisenheim am Glan, 1949, p. 358

<sup>208</sup> Ibidem, p. 467

tournées vers le réel, elle a dans l'actualité une valeur de connaissance particulière parce qu'elle cherche sans cesse à faire prendre conscience de l'espace et du temps dans leur intangibilité ontologique, de les épurer de toutes les déformations que comporte en soi toute vue de ce genre, nécessairement marquée par l'anthropomorphisme. La polémique incessante d'Hartmann contre les conceptions modernes de l'espace et du temps produit un retournement intéressant et instructif des représentations à la mode. Hartmann considère l'espace comme dépourvu en soi de grandeur et de mesure. Même quand on le décrit comme infini, on passe à côté de la réalité ; l'espace « ne peut au sens strict être ni fini ni infini... parce qu'il est plutôt la condition dimensionnelle de l'infini et de la finitude de quelque chose d'autre : la répartition des masses, des champs de force, du parcours des rayonnements, et bien d'autres choses encore ». À partir de là, Hartmann s'oppose aux représentations dominantes aujourd'hui, dont on prétend sans cesse que, dans leur pureté mathématique conceptuelle, elles laissent de côté le monde tel qu'on peut se le représenter. Hartmann renverse cette argumentation ainsi : « la simple discussion de la question de savoir si l'espace est fini ou infini, s'il existe un espace vide, quelle forme spatiale ont ses dimensions (droite ou courbe), si la plus petite unité d'espace existe, prouve déjà tout à fait clairement que l'on se représente l'espace selon le modèle expressif des choses volumineuses. C'est donc précisément un retour à une vue sensible qui s'opère ici sans se faire remarquer. »<sup>209</sup> En dépit de toute hétérogénéité, puisqu'il est irréversible par rapport à l'espace réversible, le temps partage avec lui les caractéristiques de l'absence de grandeur et de mesure. C'est un fondement de notre connaissance du monde que les deux soient mesurables, et la

---

<sup>209</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., pp. 95-96.

mesurabilité n'est en aucune manière indépendante de la spatialité et de la temporalité, celles-ci définissent plutôt le mode de mesure, déterminent le caractère objectif. Mais ni l'espace, ni le temps ne donnent une mesure définie, ils doivent être référés à des mesures empiriques, lesquelles, considérées du point de vue de l'extension de l'espace ou de l'écoulement du temps, sont obligatoirement arbitraires et contingentes.

Il nous est naturellement impossible de restituer ici les conceptions ontologiques de Hartmann sur l'être de la nature, même sous forme d'esquisse. Nous indiquerons seulement sur un point important, propre éclairer la nouveauté de cette ontologie, tant dans sa méthode que dans son contenu, sur l'ontologie des ensembles, que Hartmann appelle structures naturelles. Hartmann construit sa philosophie de la nature de telle sorte que, partant de l'analyse du temps et de l'espace, il passe à un examen catégoriel du devenir et de la continuité. Nous avons déjà mentionné le fait qu'il prolonge ainsi les pensées géniales de Parménide et surtout d'Héraclite, et libère le devenir de la fausse ontologie, présente encore chez Hegel, d'une pseudo-dialectique de l'être et du néant. Ce qui est important pour lui là-dedans, c'est en tout premier lieu la connaissance juste du processus et de l'état, du changement et de la préservation. Hartmann définit ainsi la dialectique qui en résulte là : « elle n'est pas la naissance de l'un et la disparition de l'autre ; ce serait un simple échange d'existant, et ni de l'un, ni de l'autre, on ne peut dire qu'il se "modifie". La modification de quelque chose est plutôt le changement de son état, où il reste identique à lui-même, c'est à dire se préserve. Si l'on se représente cette préservation supprimée, de sorte par exemple qu'elle même succombe au changement, alors on ne peut plus parler de l'unité de l'événement, le processus n'est

plus une modification. Car il n'y a là plus rien du tout, "rien qui" puisse se modifier. »<sup>210</sup>

Cette interprétation du processus conduit à une révision de la catégorie de *substance*. De manière compréhensible, elle se trouvait, dès le début de l'évolution scientifique et philosophique, au cœur de l'intérêt théorique, jusqu'à ce que la concrétisation croissante de la connaissance des processus naturels vienne toujours davantage dans la pensée en ébranler les bases. Hartmann tire toutes les conséquences de cet approfondissement des sciences de la nature, mais il est extrêmement caractéristique de sa position qu'il prenne, là-aussi, une voie opposée à celle de ses contemporains. Pour ces derniers, l'ébranlement par la science du concept de *substance* signifiait la possibilité d'écarter aussi de la philosophie la causalité réelle des phénomènes et de la remplacer par une interprétation positiviste du concept mathématique de fonction. ; l'école de Marburg du néokantisme a elle-aussi participé à ce tournant qui marquait la disparition dans la pensée de la réalité objective face à la toute-puissance ordonnatrice et créatrice de la raison ; Cohen voyait dans le calcul infinitésimal la réponse solutionnant le problème de l'importance de la pensée pour l'engendrement de l'être.<sup>211</sup> L'évolution philosophique contemporaine va donc, en partant de la critique justifiée du vieux concept de *substance*, dans le sens conduisant à tirer la conclusion radicale suivante : toute approche ontologique des phénomènes naturels est à remplacer par des considérations logiques et gnoséologiques, de sorte que la pratique des sciences de la nature a la compétence, par ses formules mathématiques obtenues par l'expérimentation, de rendre superflue l'interprétation

---

<sup>210</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 279.

<sup>211</sup> Hermann Cohen, (1842-1918), philosophe allemand. Il fut l'un des fondateurs de l'école néo-kantienne de Marburg. NdT.

physique spécifique. Hartmann, qui s'appropriait tout autant que ses contemporains les résultats des sciences de la nature, ne renonce pas à l'existence objective du substrat, la considération critique du concept traditionnel de substance ne le conduit pas à l'abandon de l'objectivité de la substance, mais simplement à celui de son caractère absolu.<sup>212</sup> Sur cette base, il lui est devenu possible d'interpréter les processus naturels, dans leur continuité dynamique, à l'aide de catégories comme la causalité, l'interaction, etc..

La prise en compte de la nature comme totalité doit cependant mener encore plus loin. Les formations (*Gebilde*), corps, choses, objets proprement dits, n'avaient pas de place dans le cadre de cette approche, bien que ce soient précisément ces objets qui jouent un rôle fondamental dans le donné immédiat de la nature. Hartmann montre là comment, en contradiction avec la continuité du processus dynamique, la catégorie du discret<sup>213</sup> apparaît maintenant au premier plan. Nous sommes alors confrontés au problème de la formation : « la "formation" en tant que telle est à comprendre par opposition au processus. Elle est apparentée à l'objet, partage sa solubilité dans le processus, mais présente par rapport à lui une harmonie naturelle et une certaine constance. Une formation est ce qui a une délimitation et une forme, qui se distingue de l'autre de la même catégorie, qui ne se transforme pas, ni dans le temps, ni dans l'espace en quelque chose d'autre, et s'affirme aussi comme cohérent dans le flux général du réel. La caractéristique ultime est sa consistance ; Elle aussi est certes limitée, de même que tout en elle est limité. Mais elle suffit à distinguer la formation du simple état

---

<sup>212</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 291.

<sup>213</sup> En mathématiques, une quantité *discrète*, par opposition à la quantité *continue*, est un assemblage de plusieurs choses distinctes les unes des autres. NdT.

d'objet, dans le flux des processus. »<sup>214</sup> Là aussi, notre tâche ne peut être d'exposer ou même seulement d'esquisser les conceptions de Hartmann, seules sont importantes pour nous les pures questions de principe ontologiques. Sa conception globale est que, dans ce monde constitué de formations, ce sont ces éléments qu'il appelle structures dynamiques qui occupent, ontologiquement, la place centrale, éléments dont l'existence et l'être tel qu'il est<sup>215</sup> reposent sur une délimitation dynamique interne, sur une stabilité découlant du balancement de l'équilibre dynamique interne. Sans pouvoir ici entrer dans le détail des particularités très importantes qui caractérisent Hartmann, mentionnons seulement qu'il considère comme des structures primaires de ce genre, d'une part le monde de l'astronomie, des galaxies jusqu'aux planètes, où la combinaison de structures dynamiques peut donner de nouvelles structures, d'autre part le monde interne des atomes. Les multiples formations naturelles (continents, montagnes, etc.) qui sont pour nous des données immédiates et quotidiennes, sont pourtant de la même manière des structures dynamiques naturelles, mais elles ne possèdent pas l'autonomie des structures primaires ; il va de soi que les limites y sont souvent fluctuantes, et que l'on trouve partout des formes transitoires... Le caractère dynamique fondamental des structures se manifeste également dans le fait que les limites de chaque structure primaire sont des fonctions de ses forces internes, et qu'il se produit partout des transitions floues avec l'espace environnant. Mais dans toutes cette complexité des éléments et des ensembles complexes, internes comme externes, dont les actions conjuguées déterminent l'existence, l'être tel qu'il est, la durée de vie etc.

---

<sup>214</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 442.

<sup>215</sup> *Dasein und Sosein* : littéralement, l'être là et l'être ainsi. NdT.

d'une structure, toute structure est et reste, de manière irréductible, une unité.

C'est dans ce point culminant de l'ontologie de la nature inorganique chez Hartmann que se manifeste le *tertium datur*, déjà mentionné, de sa manière de philosopher par rapport à ses prédécesseurs. L'un des types d'ontologie historiques importants, c'est, dans son essence, le théologique, même si cela n'est pas toujours manifeste : on accepte un principe supérieur, ultime, auquel tout existant est redevable de son être, et la démarche de compréhension de l'être va de haut en bas, principalement sous la forme d'une déduction des éléments inférieurs à partir des éléments supérieurs. Et il existe par contre le type opposé, qui part d'éléments de la réalité qui ne sont plus décomposables, et construit mentalement, du bas vers le haut, la représentation la plus complexe de la réalité. Dans la méthode de travail de Hartmann, on voit le sentiment explicite du *tertium*, bien qu'il n'ait pas une image consciente totalement claire de cette nouvelle méthode. Nombre de ses formulations paraissent proches de l'atomisme, notamment là où il met l'accent sur le fait que la construction ontologique de la réalité va de bas en haut. C'est une vérité très importante qui s'exprime là, et qui est certainement valable pour les grands types de modalités de l'être : l'être organique repose sur l'existence de la nature inorganique. L'être social présuppose les deux autres de manière incontournable. Mais ceci n'est que la méthode de la transition ontologique d'une modalité de l'être à une autre, une problématique dont Hartmann s'est peu occupé, malgré ces intuitions générales justes. Il dit à l'occasion: « Les questions de la genèse sont en général et partout les questions ultimes et les plus complexes. »<sup>216</sup> Il pense évidemment ici à des questions scientifiques concrètes, comme par exemple la

---

<sup>216</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 457.

genèse des planètes, et sur de telles questions, sa retenue est tout à fait compréhensible ; nous nous occuperons ultérieurement des raisons pour lesquelles lui aussi évite les problèmes ontologiques de la genèse, légitimes et inévitables.

Ce qui est véritablement nouveau, pionnier, dans l'ontologie de Hartmann, son *tertium datur* authentique, c'est qu'il place les structures complexes au cœur de l'analyse ontologique. Les relations réciproques qui y sont à l'œuvre, leur équilibre ou leur perturbation, leur suppression, etc. constituent d'un double point de vue le terrain central de l'ontologie : d'un côté, cette réalité dont la pensée ontologique doit inévitablement partir, d'un autre côté et simultanément, le résultat final, auquel les analyses menées, le retour sur les éléments, l'examen de leurs relations réciproques, doivent finalement aboutir. La démarche de l'ontologie va ainsi de la réalité que l'on ne comprend pas et dont on n'est incité à prendre connaissance que comme simple réalité, jusqu'à sa connaissance la plus adéquate possible au plan ontologique. Les examens des éléments matériels, relations, processus particuliers ne sont que des moyens pour atteindre ce but : c'est aussi pourquoi les éléments ne sont pas ce qui est ontologiquement premier, et à partir desquels l'ensemble serait "construit", mais ils sont au contraire obtenus par l'analyse des complexes avec l'aide d'abstractions, afin de comprendre leur dynamique et leur structure, celle de leur réalité proprement dite, par la connaissance de ces interactions, etc. Bien sûr, quand on parle ici d'abstraction, (d'isolement par l'abstraction), il ne faut par-là jamais mettre en doute la caractéristique existentielle des éléments ; l'abstraction n'est ici qu'une simple forme de reflet de la réalité, par laquelle des processus globaux, qui restent obligatoirement incompréhensibles dans leur complexité immédiate, peuvent être compris.

C'est Marx qui, vers 1859, a formulé le premier, pour l'être social, ces deux démarches méthodologiques, qui se complètent l'une l'autre, vers la compréhension de la réalité. Ce qu'il y a de philosophiquement pionnier dans cette méthode n'a pas été prolongé, même dans la science de la société, sans même parler qu'elle ait été, dans sa généralisation en ontologie universelle, appliquée à la nature. Elle est aussi, très certainement, restée inconnue de Hartmann. Il est d'autant plus intéressant et important que ses tentatives sérieuses de bâtir une ontologie de la nature l'en ont à maint égard rapproché, même si cela n'a pas été toujours en pleine conscience. Loin de nous de penser que dans l'ontologie de Hartmann cette méthode aurait prolongée de manière systématique et conséquente. Mais elle est le premier essai, depuis Marx, de surmonter d'une nouvelle manière les antinomies inévitables des ontologies antérieures. Et si nous sommes contraints de lui contester une conscience claire de ses propres tentatives, il est indubitable, comme nous le montrerons, que ses instincts philosophiques, son rejet clair et conscient des tendances erronées de ses contemporains, l'ont mené dans cette direction. Plusieurs de ses remarques isolées indiquent qu'il a vu clairement les facteurs singuliers, les relations singulières, les conséquences nécessaires de cette méthode. Je ne citerai qu'un passage caractéristique : « pour les catégories, ce n'est pas tant leur autonomie les unes par rapport aux autres que leurs rapports réciproques qui sont importants. Car tout isolement est secondaire par rapport à leur cohérence et n'existe le plus souvent que dans la construction conceptuelle *a posteriori*. »<sup>217</sup> On voit là, clairement, combien chez Hartmann, l'imbrication des catégories les unes dans les autres apparaît fortement comme ce qui est ontologiquement premier et décisif, combien il se

---

<sup>217</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 661.

rendait clairement compte des problèmes ontologiques liés aux catégories isolées (essentiellement par la gnoséologie ou la logique), abstraites, définies. De telles remarques singulières, que l'on peut trouver en grand nombre dans l'œuvre de Hartmann, qui constituent un bon complément à l'architecture générique de son ontologie, nous autorisent à voir en elle un essai vers un *tertium datur* à prendre au sérieux quant à la méthode.

## 2 En critique de l'ontologie de Hartmann.

Une critique qui veut découvrir honnêtement les limites et les problèmes de l'ontologie de Hartmann tout en développant la philosophie, doit rechercher un point de départ essentiellement immanent, c'est à dire tel qu'il attire l'attention sur ces éléments dans lesquels s'expriment l'inconséquence de Hartmann, une étroitesse interne, et qui ainsi laisse en panne, à mi-chemin, ce qui procédait de sa part d'une intention juste – dit de manière générale, certes souvent de façon purement abstraite – voire le poussent dans une direction fautive dans son principe. Une telle critique ne supprimera cependant pas ce qui est, selon nous, fécond et innovant dans l'ontologie de Hartmann. Ce type de critique est également inévitable dans la mesure où justement, dans la personnalité intellectuelle de Hartmann, la force et les limites sont corrélées de manière extrêmement étroite : ce sont les mêmes traits de sa physionomie intellectuelle qui l'ont incité à poser des questions en dehors des fausses alternatives actuellement dominantes et à rechercher des solutions à l'extérieur de ce même cercle magique, et qui en même temps ne lui ont pas intérieurement permis d'aller jusqu'au bout des questions et des réponses. Hartmann appartient au petit nombre des intellectuels de notre époque dans la problématique desquels le besoin religieux ne joue pratiquement aucun rôle comme facteur déterminant, et même

comme facteur ayant une influence. C'est pourquoi l'orientation de sa pensée reste totalement exemptée des exigences de Bellarmin. Cela génère une vue générale claire, impartiale, sur les problèmes de la réalité, dont la vivacité d'esprit, pour des formes ou des configurations de l'être souvent restées cachées pendant très longtemps, est déterminée par cette distance à l'égard des modes prédominants d'approche du présent. Mais ce décalage de sa pensée par rapport aux modes de l'époque élève en même temps devant lui des barrières insurmontables. Sa force résulte en effet bien moins d'une analyse critique approfondie des positions fausses contemporaines, d'une découverte sociohistorique des sources de ces tendances, que d'un abandon de celles-ci pour de simples raisons d'érudition authentique, de rectitude intellectuelle ; elle provient de leur ignorance, et pas de leur analyse. C'est là ce que j'appellerais le côté professoral de Hartmann, dans lequel on doit inclure les meilleures qualités intellectuelles et morales du professeur allemand de philosophie.

Cette dualité qui se cache derrière la pensée de Hartmann, si rectiligne et cohérente, honnête et profonde, apparaît tout de suite au premier plan dans son analyse de la pensée quotidienne, et en fixe les limites. Cela ne retire rien à l'importance de ce point de départ de l'ontologie de Hartmann. Le caractère fondamental de l'*intentio recta* pour l'ontologie persiste, elle qui précisément a été également à la base des plus fécondes avancées du passé vers une véritable ontologie philosophique, elle qui a pratiquement été totalement perdue à notre époque, et avec elle aussi l'importance marquante de l'analyse de la vie quotidienne et des intentions mentales et émotionnelles qui y naissent. Maintenant, si on critique ici cet aspect de l'œuvre de Hartmann, on ne lui reprochera "simplement" qu'une

inconséquence dans l'analyse néfaste pour la suite. Hartmann a tout à fait raison, au plan factuel comme au plan polémique, lorsqu'il examine, dans la vie quotidienne, ces phénomènes dans lesquels se manifeste la confrontation de l'homme avec la réalité, et certes justement en tant que réalité. Il a également raison lorsqu'il voit dans la science, dans la philosophie orientée par l'ontologie, la voie pour une compréhension intellectuelle de la réalité, en opposition à l'*intentio obliqua* de la théorie de la connaissance et de la logique. Mais ainsi, le problème est cependant beaucoup trop simplifié. Du fait essentiel que ceci soit la seule voie correcte vers l'ontologie, il ne résulte absolument pas que s'engager dans cette direction constitue une quelconque garantie d'exactitude. Cela, Hauptmann lui non plus ne le prétend naturellement pas directement, mais il ne découvre pas dans le quotidien ces tendances opposées qui – bien que leur contenu constitue la réalité en général, bien qu'elles soient tournées vers la réalité en tant que réalité – détournent cependant des bases d'une ontologie correcte, et certes pas en tant que "fautes" qui seraient commises dans des cas particuliers, mais en tant que tendances nécessairement à l'œuvre dans la vie quotidienne, qui assurément naissent et disparaissent socialement et historiquement, mais grâce auxquelles rien n'est changé dans leur influence actuelle sur la pensée ontologique contemporaine. En résumé, on peut donc dire que Hartmann, qui critique par ailleurs de manière juste et lucide la méthode phénoménologique, se met pourtant là à son école lorsqu'il « met entre parenthèses » le caractère existentiel sociohistorique du quotidien et réalise une « vision des essences » sur le phénomène isolé artificiellement de la réalité concrète.

La limite qui se fait jour ici dans la pensée de Hartmann est d'autant plus frappante que des phénomènes d'importance

fondamentale de cette sorte, dans la vie quotidienne, ne lui sont absolument pas restés inconnus, et qu'il fut également en mesure de les critiquer avec justesse dans leur corrélation immanente. C'est ainsi qu'il en vient à parler dans son étude importante *Pensée Téléologique* du rôle de telles attitudes dans la vie quotidienne et il dit à leur sujet : « c'est la tendance, à chaque occasion, à demander "Pourquoi <sup>218</sup> cela devait-il justement se produire ?" "Pourquoi cela devait-il m'arriver ?" ou "Pourquoi dois-je souffrir ainsi ?" "Pourquoi dois-je mourir si tôt ?" A chaque événement qui nous "atteint" d'une manière ou d'une autre, on n'est pas loin de s'interroger ainsi, même si ce n'est que l'expression d'une situation de perplexité ou d'impuissance. On suppose en silence que cela peut-être bon à quelque chose. On cherche là-dedans un sens, une justification. Comme s'il était acquis que tout ce qui arrive doit avoir un sens. » <sup>219</sup> En même temps, Hartmann est tout à fait clair sur le fait que de telles représentations, très répandues dans la vie quotidienne peuvent naître que des ontologies complètement fausses, passant à côté de l'essence véritable de la réalité, et tout au long de l'histoire de la philosophie, il en est effectivement apparu. Hartmann pose ici très ouvertement la question : « Y a-t-il vraiment, en dehors du désir de l'homme, un quelconque signe qui indique que le monde aurait un sens, au-delà de sa simple existence et de sa configuration. » <sup>220</sup> Il insiste à juste titre sur le fait que pendant de longues périodes, la problématique extrêmement influente de la théodicée <sup>221</sup> a surgi de telles expériences de la réalité du quotidien, justement pour satisfaire les besoins religieux qui naissent ainsi d'un sens de la vie apparemment fondé sur une ontologie objective. Il répond à cela avec cette réflexion d'une

---

<sup>218</sup> *wozu ? : pourquoi ?* dans le sens de *à quoi bon, pour quelle raison ?* NdT.

<sup>219</sup> N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, de Gruyter, 1951, p. 13.

<sup>220</sup> Ibidem, pp. 108-109.

<sup>221</sup> Justification de la bonté de Dieu en dépit du mal qui existe dans le monde. NdT.

saine sobriété : « En tous cas, on n'a jamais réussi à "justifier" Dieu comme créateur de l'univers. » Il exprime donc très clairement les conséquences ontologiques de la confusion de cet état de choses ; il exige de distinguer nettement ce qui est dépourvu de sens de ce qui est absurde. Ce dernier a une caractéristique tout autant téléologique que ce qui a du sens, mais ce ne serait qu'un « ordre du monde satanique », qui persécute de son propre chef ce qui s'oppose à la valeur, et pour cela devrait s'opposer à l'attribution d'un sens. Hartmann est tout à fait au clair sur le fait que la conception ontologiquement juste d'un monde dépourvu de sens (c'est à dire ni doté de sens, ni absurde) est d'une grande importance aussi pour l'activité humaine. Les conceptions ontologiques ne naissent donc pas seulement du quotidien, mais elles y ramènent également d'une manière lourde de conséquences pratiques. C'est pourquoi Hartmann prend position pour le caractère ontologique de l'absence de sens : « Cet univers, ce n'est qu'en tant que totalité qu'il n'est pas organisé en fonction d'un sens, mais il y a en lui, selon les circonstances, (c'est à dire selon les nécessités aveugles du "hasard"), un mélange foisonnant de sens et d'absurde. Mais ce dernier est justement ce que nous connaissons empiriquement, pas à pas, des données de l'univers. Ce mélange foisonnant de sens et d'absurde n'a absolument pas besoin qu'on lui donne une signification téléologique ; il n'y a en effet en lui aucune orientation prédéfinie... Seul l'homme, par son incompréhension, a transformé, sur le plan du sens un univers ouvert en un univers clos. C'est seulement ainsi qu'il refuse de lui donner le sens qu'il pouvait lui attribuer, et qu'il se construit un monde véritablement absurde. »<sup>222</sup>

Nous avons traité en détail cet exemple, intéressant aussi en lui-même, parce que se reflète en lui concrètement, de

---

<sup>222</sup> N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, op. cit., pp. 108-109.

manière frappante, cette dualité de la pensée de Hartmann que nous avons déjà soulignée. Nous voyons d'un côté comment Hartmann traite clairement chaque question ontologique particulière, sans être influencé par aucun des courants à la mode, comment il voit nettement leurs racines dans la vie quotidienne, leurs conséquences dans l'activité humaine, dans les formes de vie humaines. D'un autre côté, nous devons nous rendre compte que de telles compréhensions des choses peuvent chez lui, même si elles sont d'une importance décisive, rester isolées et qu'elles n'exercent aucune influence, ou seulement très faible, sur ses conceptions globales. Il en est ainsi de cette critique importante de la téléologie personnellement "vécue", dont Hartmann ignore négligemment les conséquences néfastes et trompeuses pour l'ontologie dans son analyse des racines de l'*intentio recta* dans la vie quotidienne. Ce n'est pas là le seul cas dans les bases de l'ontologie jetées par Hartmann. Dans la grande série des descriptions d'éléments particuliers de la vie quotidienne, le travail est aussi traité de manière très épisodique, en une page et demie. Même là Hartmann se montre un bon observateur ; il n'établit pas moins de quatre relations à la réalité dans l'« acte » de travail, qui sont toutes exactes. Mais le plus important pour lui, c'est l'élément moral, l'engagement, l'investissement, etc. Le petit paragraphe que Hartmann consacre au quotidien n'a alors pour ainsi dire aucune importance pour le tableau d'ensemble. Celui qui pourfendait avec beaucoup d'esprit la téléologie authentique, apparente et imaginaire, ne met pas l'accent sur le fait que le travail est précisément l'activité humaine dans laquelle un objectif vraiment fixé contribue à un véritable changement de la réalité, dans laquelle apparaît pour la première fois quelque chose de fondamentalement nouveau, de réellement nouveau dans la réalité. Celui qui démasquait avec perspicacité les fausses représentations ne pense pas non plus que la

généralisation abusive du processus de travail soit à la base de nombreuses conceptions ontologiques fausses.

Comme nous allons traiter en détail l'importance du travail pour l'ontologie de l'être social dans le premier chapitre de la deuxième partie, nous n'irons pas plus loin ici sur cette question. Ce cas devait cependant être mentionné, parce qu'il montre que les limites de l'ontologie de Hartmann ne découlent pas de ce qu'il ne veut pas voir, par étroitesse d'esprit, ou par partialité, etc. les phénomènes qui lui sont incommodes. Le mode de travail de Hartmann est au contraire très ouvert dans des directions multiples, précautionneux et soigneux. C'est un bon observateur, consciencieux, auquel peu de détails échappent dans ses objets de recherche. Le problème de sa partialité, comme nous l'avons déjà dit, a des causes plus profondes : il s'agit, pour faire alors un pas de plus dans la concrétisation, de son aveuglement par rapport à la véritable spécificité de l'histoire. C'est également un aspect de cet ensemble que nous avons désigné – sans aucune connotation péjorative globale – par le terme « professoral ». Depuis l'effondrement du système hégélien, et tout particulièrement depuis l'entrée en scène de Marx, (que soit dit en passant, Hartmann connaît tout aussi peu que la plupart de ses collègues qui le critiquent), les professeurs allemands s'accrochent à la conception de l'histoire de Ranke,<sup>223</sup> profondément anhistorique dans ses bases, qui leur donne la possibilité de reconnaître l'histoire comme une science, mais en même temps de mettre en relief pour elle, dans la culture, des « valeurs » essentielles externes au processus de l'évolution historique, et de les considérer comme « supra-historiques ». Cette orientation de la philosophie qui s'écarte de la société et de l'histoire pour façonner, comme toujours, une « théorie des valeurs », décompose ontologiquement

---

<sup>223</sup> Leopold von Ranke (1795-1886), historien allemand. NdT.

l'être social unitaire en faits, tendances empiriques etc. d'une part, en valeurs « atemporelles » de l'autre. Ainsi se trouve obscurci ce qu'il y a justement de spécifique dans le devenir et l'écoulement de l'histoire, la nouveauté et qui les différencie ontologiquement, et comme l'idéalisme philosophique, ainsi que l'idéalisme objectif de Hartmann ne sont pas enclins à les traiter selon le modèle de devenir et de l'écoulement de la nature, adapté en conséquence, il apparaît dans cette structure une inconséquence ontologique et une confusion indépassable. Seule la théorie de l'histoire du matérialisme mécaniste a tenté de placer tout devenir historique sous le même dénominateur que celui de la nature. Il n'a ainsi, sous un autre aspect, pas moins que l'idéalisme, fait violence à la spécificité de l'être social. Les théories positivistes de l'histoire balancent entre des deux extrêmes également faux. Autrefois, elles inclinaient plutôt vers le pôle matérialiste mécaniste, maintenant, c'est la force d'attraction du pôle idéaliste qui domine.

Chez Hartmann, cette confusion s'exprime dans la méconnaissance pratiquement totale de la genèse comme catégorie ontologique essentielle. La genèse est pourtant – et nous voudrions le souligner, pas seulement du point de vue de la discipline scientifique qui découvre quelques corrélations importantes, mais aussi, précisément, du point de vue ontologique, comme éclairage nouveau de la caractéristique et de la relation des catégories ontologiques – d'une importance fondamentale. Comme nous l'avons vu, Hartmann indique les difficultés scientifiques particulières dans les problèmes de genèse, mais il ne montre en aucune façon d'intérêt pour leur importance ontologique. Cette limite de sa pensée est à nouveau étroitement liée à ses vastes dons. Car son projet juste d'une ontologie globale nécessiterait précisément la genèse comme catégorie centrale. Les deux

types anciens d'ontologie n'éveillent pas ce besoin, ou en tout cas avec une intensité bien moindre. Si l'essence de l'univers est plus ou moins dérivé par déduction d'un principe plus élevé, alors cette déduction même semble assigner leur place « naturelle » aux différentes strates, aux ensembles d'objets, etc. et déterminer ainsi de manière univoque leur essence et leur fonction. Si l'univers est construit à partir d'éléments « ultimes » déterminés, alors, les lois de son être, de son mouvement, etc. semblent suffire à expliquer l'univers né de leur combinaison, et concrètement donné ; on peut bien différencier et concrétiser ces lois, elles conservent pourtant leur caractère général atemporel, et ne concernent pratiquement pas, au plan ontologique, le problème de la genèse. Il suffit de penser à la novation qu'Épicure a introduite, en opposition à Démocrite, dans la théorie des mouvements des atomes.

C'est pourquoi la genèse est si importante pour le nouveau type d'ontologie qui est partout présent de manière latente dans les tentatives de Hartmann. La genèse au sens ontologique éclaire justement ces lois qui confèrent à la dynamique d'un complexe existant un caractère qualitativement nouveau, qui ne doit absolument pas rester cantonné à une simple variation des proportions etc., (comme cela se produit bien souvent dans la réalité), mais peut conduire à l'apparition de lois complètement nouvelles. Il est absolument clair que ces découvertes constituent usuellement les tâches de la science ; la pensée ontologique qui naît du quotidien peut pour cela, au plus haut point, procurer de l'aide ou occasionner des inhibitions. Comme nous l'avons vu, Hartmann tente pourtant de suivre justement cette nouvelle voie en ontologie. Déjà sa théorie des structures dynamiques comme problème central de la nature inorganique nécessite de soulever, impérativement, la question de la genèse. Et ceci

d'autant plus que les tentatives de plus en plus énergiques d'appliquer les résultats de la physique atomique à l'astronomie soulèvent nécessairement, sans cesse, cette question : ne s'agit-il pas ici d'étapes différentes de la constitution de la matière, quel est leur succession fixée par les lois, comment passe-t-on d'un type de structure à un autre ? etc., etc. On le sait : ces recherches scientifiques n'en sont encore qu'au début du commencement, et Hartmann serait infidèle à sa propre méthode précautionneuse s'il voulait anticiper ici les tentatives de solutions ontologiques du travail de la science. Nous avons cependant pu voir, lors de l'examen de problèmes biologiques, que Hartmann – et nous avons déjà souligné cette prise de position méthodologique de principe – estime tout à fait possible, en partant des phénomènes dans leur description, de s'approcher d'états de fait ontologiques qui n'ont pas encore été scientifiquement éclaircis, ou ne l'ont pas été de manière satisfaisante. Cela n'aurait été pourtant, de sa part, que de la fidélité envers son action méthodologique s'il avait au moins abordé ce problème de la genèse à propos des structures dynamiques dans la nature inorganique, et si ce n'est pas non pas comme solution hypothétique concrète, mais comme une problématique ontologique pour la science qui, si elle a des bases justes, pourrait aussi lui être utile.

L'importance de cet ensemble de problèmes est particulièrement grande pour l'ontologie projetée par Hartmann. Une de ses pensées fondamentales est en effet, justement, celle de l'organisation en stades des modalités réelles de l'être : nature inorganique, nature organique, monde de l'homme. La clairvoyance et la pondération de Hartmann apparaît en pleine lumière lorsqu'il souligne sans cesse : tout stade organisé supérieur de l'être s'édifie sur la base du stade inférieur. Les catégories et les forces du stade inférieur dans

cette nouvelle configuration sont, non seulement inamovibles, mais elles sont aussi les plus fortes, même s'il leur est impossible de déterminer la caractéristique spécifique des nouvelles, celles-ci conservant leur originalité et leur non-déductibilité du stade inférieur.<sup>224</sup> Cette conception profondément juste de la structure ontologique de la construction du monde exige pourtant, dans ce domaine, la genèse comme lien entre ces stades de l'être : ce n'est que si ont été éclaircis au moins les contours généraux de la manière et des circonstances dans lesquelles une telle transition peut se dérouler que ces stades de l'être peuvent acquérir une force de conviction ontologique accomplie. Leur existence<sup>225</sup> aussi bien que leurs caractéristiques<sup>226</sup> sont naturellement données avec une évidence indubitable. Cela devrait tout à fait suffire du point de vue de la théorie de la connaissance. Le modèle le plus important pour cela a été donné par Kant, à propos des jugements synthétiques *a priori*, avec la question « comment sont-ils possibles ? ». Le demi-jour chez Kant lui-même vient de ce qu'il a prolongé ce point de départ gnoséologique – en direction de l'ontologie – sans l'admettre et d'une manière inconséquente. De la problématique gnoséologique originelle a découlé la théorie de la phénoménalité du monde connaissable, de l'opposition du phénomène et du noumène.<sup>227</sup> Ce n'est que dans le néokantisme et le positivisme que cette problématique a revêtu une immanence gnoséologique proprement dite, par laquelle tous les problèmes ontologiques ont été occultés, et qu'il est échu à la philosophie le rôle de valider, inconditionnellement, la pratique scientifique contemporaine (y compris, comme nous

---

<sup>224</sup> Nicolai Hartmann : *Aufbau der realen Welt* op. cit., pp. 516-517.

<sup>225</sup> *Dasein*, être là. NdT

<sup>226</sup> *Sosein*, être ainsi. NdT

<sup>227</sup> Chez Kant, réalité intelligible (opposée au phénomène sensible) ; chose en soi. NdT.

l'avons vu chez Carnap, toutes les conventions de l'activité scientifique considérée). C'est alors que surgit, chez Hartmann, dans le traitement des stades de l'être, le même danger dont il ne peut éviter les premières conséquences, lorsque, sur la question fondamentale « comment sont-ils possibles ? », il s'appuie davantage sur Kant que sur ses successeurs. Il est clair en effet que Hartmann considère tout simplement les stades de l'être comme donnés, et que c'est en s'appuyant là-dessus qu'il entreprend d'examiner leurs caractéristiques. Il se différencie de Kant en ce qu'il ne part pas des simples configurations de la connaissance, mais aussi de celles de leurs modalités d'existence, qu'il ne tente pas d'étudier la validité de la connaissance (en effectuant, sans l'admettre, un détour par l'être) mais qu'il aborde l'analyse des modalités de l'existence. C'est alors qu'apparaît la dichotomie de sa pensée : il cherche à résoudre d'importantes questions d'ontologie avec l'appareil conceptuel de la théorie de la connaissance.

Que Hartmann n'ait pas été conscient de ce glissement dans la gnoséologie ne change rien à cet état de fait décisif. En cherchant une forme supérieure de l'ontologie, Hartmann s'écarte en fait plus fortement de l'ontologique que les représentants des méthodes antérieures qu'il avait à juste titre considérées comme dépassées. Car si dans la théologie, Dieu crée l'homme, si dans l'ancienne physique atomique, le mouvement des atomes crée les objets matériels, il s'agit dans les deux cas – d'un point de vue purement méthodologique, abstraction faite de toute exactitude factuelle – de ce qu'un existant amène, d'une manière ou d'une autre, une autre forme de l'être, tandis que chez Hartmann, les modalités de l'être sont absolument considérées comme des données qui – de manière énigmatique – sont justement comme elles sont. S'il doit y avoir une véritable connaissance ontologique de

l'existant, alors il est clair qu'en ontologie, la genèse réelle et elle seule peut être la méthode par laquelle on peut comprendre l'existence, ses caractéristiques, et l'existence telle qu'elle est d'une modalité de l'être.<sup>228</sup> Naturellement, dans la nature inorganique, la question de la genèse ne peut être soulevée qu'en rapport avec la structure spécifique et la dynamique de certaines formes (structures dynamiques). Pour la totalité qu'elles constituent, la question de la genèse est dénuée de sens. Mais s'il est déjà question de nature organique, elle ne peut être véritablement comprise que par l'intermédiaire de la découverte de sa genèse. S'il est certain que la science de la biologie d'aujourd'hui n'en est qu'au seuil de cette connaissance de la genèse, elle frappe cependant dès maintenant, énergiquement à la porte, et cela montre une limitation décisive de la pensée de Hartmann, que l'ensemble des problèmes qui apparaissent là n'aient pas été à même d'éveiller en lui un intérêt ontologique. Ces limites de Hartmann se révèlent encore plus crûment à propos de l'être social. Il existe en effet, déjà, des recherches scientifiques qui, sans ambiguïté, éclairent tout au moins la question centrale, si ce n'est de nombreux détails extrêmement importants. Je ne parle absolument pas du marxisme, car Hartmann est malheureusement, là aussi, un professeur allemand de son époque, qui n'a à son sujet que de minces notions générales, mais l'archéologie, l'ethnographie, etc. du siècle écoulé ont découvert tellement de choses, ont soulevé tant de questions, qu'il eut été impossible à Hartmann de passer à côté sans y prendre garde, si ses préjugés méthodologiques ne l'avaient pas retenu d'accorder aux problèmes de la genèse autant d'attention et d'intérêt que ceux mérités par leur importance en ontologie. (Je renvoie à nouveau à la méconnaissance tout

---

<sup>228</sup> *Dasein, Sosein, Geradesosein* (être précisément ainsi). NdT.

à fait caractéristique de l'importance du travail dans la vie quotidienne).

Ce n'est qu'à partir de là qu'on peut comprendre que l'ontologie de l'être social chez Hartmann se situe à un niveau bien inférieur à celui de son ontologie de la nature. On ne peut même pas dire qu'il y ait chez lui une quelconque ontologie véritable de l'être social. Qu'il ignore ontologiquement la genèse et qu'il doive évidemment, de ce fait, assumer méthodologiquement les conséquences de cet aveuglement par rapport à un problème central, cela se voit dans le fait qu'il ne prévoit dans son ontologie aucune strate pour l'être social. Il distingue plutôt, au-dessus de la nature inorganique et organique, un être psychique et un être spirituel.<sup>229</sup> La conception selon laquelle l'être spirituel de l'homme constituerait une sphère de l'être tout aussi autonome que l'être organique ou l'être social découle directement de cette ignorance de la genèse. Pour en appeler à la science, il est clair à chacun que, selon les résultats de l'anthropologie, l'ethnographie, etc., une vie psychique de l'homme ne peut apparaître que simultanément à sa vie sociale : la meilleure science moderne a confirmé de la manière la plus éclatante l'intuition profonde d'Aristote. Il existe naturellement déjà certaines avancées de cela dans la vie animale, mais c'est justement là, précisément, que le saut qualitatif se met scientifiquement en évidence. Ce n'est qu'après que l'homme ait vécu, pendant des millénaires, une vie sociale, que l'on

---

<sup>229</sup> Il s'agit là de notions importantes dans la pensée de Hartmann : l'être « psychique » (*seelisch*) est pour ainsi dire la partie « mécanique » du fonctionnement cérébral : mémoire, intuition, « facultés psychiques » dans l'ensemble, tandis que le registre (la « strate d'être ») spirituel (*geistig*) concerne les activités supérieures : art, éthique, etc., et devient rapidement chez Hartmann « l'esprit objectif » au sens de Hegel, sous forme des concrétisations de ces activités : l'art constitué, le droit, les codifications politiques, etc. Note de Didier Renault.

peut – d’une manière extrêmement problématique d’un point de vue matériel – isoler chez lui, artificiellement et au fond de façon purement apparente, une vie psychique de sa vie sociale. Hartmann part justement de l’état de fait de cette séparation du psychique et du social, qui dans notre monde actuel a l’apparence une donnée immédiate et indubitable, et il l’hypostasie<sup>230</sup> en une sphère de l’être propre, sur laquelle il peut alors édifier la sphère du spirituel.

Si nous avons à l’occasion critiqué l’*intentio recta* de Hartmann, si importante, en la qualifiant de professorale, ses propres pensées ne peuvent, sur cette question, que confirmer de tels reproches. De la stratification de l’être en quatre, du fondement ontologique d’une strate autonome de l’être psychique, Hartmann dit la chose suivante : « Il ne s’agit pas là de choses qui ont un caractère de spécialité ou de donnée, difficilement compréhensibles, mais de distinctions courantes qui sont bien connues, aussi bien de la pensée pratique du quotidien que de la pensée scientifique critique. C’est pourquoi les sciences, dans leur évolution au cours des siècles, se sont, avec une certaine nécessité, décomposé en groupes de cohérence interne selon ces quatre strates principales du réel. »<sup>231</sup> L’existence ontologique propre de l’être psychique résulte également du fait qu’il y a, dans les universités, des chaires spéciales de psychologie, mais il ne vient en l’occurrence absolument pas à l’esprit de Hartmann, ce qui correspondrait plutôt au niveau philosophique de son ontologie de la nature, de regarder à la loupe, ontologiquement, les problèmes posés par la psychologie comme science autonome. À ce propos, il est à nouveau remarquable que Hartmann considère, dans l’être organique, l’individu isolé comme une abstraction : « Séparé de la vie

---

<sup>230</sup> Hypostasier : Attribuer à quelque chose une existence réelle. NdT.

<sup>231</sup> Nicolai Hartmann : *Aufbau der realen Welt*, op. cit., p. 198.

globale, l'exemplaire individuel de l'espèce est un non-sens. On peut bien l'isoler artificiellement, mais il est arraché de ses conditions naturelles de vie et il n'est plus ce qu'il était dans la libre nature. Dans la nature, il n'y a pas d'individu existant pour soi. »<sup>232</sup> Le fait qu'il néglige la genèse conduit Hartmann à absolutiser, ontologiquement, l'autonomie – toujours extrêmement relative – de la vie psychique.

Il s'agit malheureusement là de tout un système de conceptions fausses. Nous ne pouvons pas, là non plus, nous fixer pour tâche de l'exposer *in extenso*, même par de simples indications, comme nous ne l'avons pas fait non plus pour sa philosophie de la nature. Nous nous contenterons de citer un autre exemple, extrêmement caractéristique, celui du problème de l'espace au niveau de l'être psychique et de l'être spirituel. Afin de démontrer qu'il ne s'agit pas là d'un dérapage *a posteriori* par rapport au caractère hautement objectif, concret, réaliste, de sa philosophie de la nature, nous citerons ses conceptions à partir de cet ouvrage, où il est manifeste qu'il s'agit là d'un défaut fondamental de sa conception globale. Hartmann formule ainsi ses pensées : « Toutes les catégories réelles connaissent une certaine transformation avec la hauteur des strates. Mais avec l'espace, la transformation ne peut pas aller bien loin puisque, au-dessus de la nature inorganique, il ne revient que dans une seule strate, mais se sépare complètement de la conscience. Il ne s'étend qu'indirectement aux domaines de l'être du psychique et du spirituel, parce que la conscience est liée au corps par lequel elle est portée, mais intrinsèquement, elle doit s'orienter dans le monde de l'espace. Si l'on poursuit cette transformation, on va en droite ligne de l'espace réel à l'espace de l'intuition. »<sup>233</sup> On le voit : les conceptions de

---

<sup>232</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 565.

<sup>233</sup> Ibidem, pp. 110-111.

Hartmann sont à nouveau induites en erreur par le fait qu'il conçoit l'être psychique (la conscience), comme une strate particulière de l'être. Les conséquences de ce paradoxe vide sont tellement grossières qu'un penseur aussi honnête que Hartmann est immédiatement contraint de penser à des limitations. Il ajoute tout de suite que l'espace réel doit cependant rester insupprimable : « que tout ce qui en général est quelque part espace, peu importe que ce soit indirectement ou directement, est insupprimable du même espace. »<sup>234</sup> Seule la « spatialité » des corps est différente, on pourrait, dit-il, l'appeler l'« être spatial médiat de la non spatialité ». Cette confusion s'accroît encore au stade du spirituel : « C'est sur ce même rapport que repose également la spatialité géographique bien connue des cultures, des événements historiques et de la vie spirituelle communautaire. Des phénomènes spirituels de cet ordre de grandeur ne germent absolument pas dans l'individu, mais ils sont pourtant toujours portés par un grand nombre d'individus vivants. La conscience de l'individu n'est ici que l'élément vecteur de l'esprit historique et elle est elle-même liée au corps et portée par lui, liée aussi à l'espace vital de l'existence et de l'économie, qui est de son côté configuré en un espace vital politico-culturel. C'est ainsi qu'apparaît une forme ultérieure, à son tour tout à fait spécifique, de la spatialité : la spatialité de l'esprit, avec sa double médiation, qui n'est encore en soi que quelque chose de non spatial, comme l'est la conscience elle-même. »<sup>235</sup>

Même dans ses errements, Hartmann aborde ici un problème important, à savoir que dans l'être social précisément, son stade de développement constitue la médiation des relations à la nature des hommes concernés. Mais par-là, l'essence

---

<sup>234</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 113

ontologique de l'espace n'est absolument pas abordée. Quand Marx parle d'« échange matériel » de l'homme avec la nature, il entend par là les relations réciproques évidemment réelles de deux réalités, la fonction sociale peut se changer en son contraire (la mer comme séparation ou comme liaison), sans changer la moindre chose aux catégories de la nature, même au sens le plus extensif, sans les subjectiviser le moins du monde (l'espace intuitif de Hartmann). À cela s'ajoute encore que la vérité de l'« échange matériel » de Marx est un rapport réciproque, assurément à chaque fois concret entre la nature et la société, et que la nature y figure dans sa totalité catégorielle intégrale, inchangée, dans laquelle l'espace est naturellement inclus. Il est en l'occurrence impossible à ce dernier de jouer là un rôle particulier, car de même qu'il y a des modifications des relations de l'homme socialisé à l'espace et à la spatialité occasionnés par l'« échange matériel », il y en a également de semblables à la temporalité, sans changer quoi que ce soit à l'essence du temps, sans que le temps ne soit par là une catégorie « plus adéquate » que l'espace dans la totalité de l'être social.

Nous pouvons clore ainsi nos remarques critiques sur l'ontologie de l'être social chez Hartmann. Un homme aussi doué que lui ne peut naturellement pas écrire un livre épais sans qu'il contienne aussi certaines thèses justes et pertinentes. Mais ce qu'il y a finalement d'important là-dedans, c'est ce que son œuvre apporte à l'éclairage de l'ontologie de l'être social. Et là-dessus, on ne peut que répondre : rien, en dehors de confusions sur les questions fondamentales. Quand Hartmann par exemple nous donne une vue générale des domaines qu'elle contient,<sup>236</sup> il apparaît une masse diffuse de détails que l'on ne juge pas trop sévèrement

---

<sup>236</sup> Nicolas Hartmann : *Das Problem des geistigen Seins* (le problème de l'être spirituel) Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1933, p. 183.

si l'on en dit que ce sont des choux et des carottes. Hartmann reprend le jugement sur Hegel et Marx de la philosophie néo-kantienne de sa jeunesse : la crainte sans principe s'avoir à parler de subordination ou de domination dans le domaine de l'esprit ; c'est pourquoi il rejette aussi bien Hegel que Marx, c'est pourquoi il n'est pas en mesure ni même de tenter d'édifier un ordre catégoriel dans le domaine de l'esprit objectif. Sur les questions de principe, il est là aussi confus que Dilthey, sauf qu'il lui manque, naturellement, la connaissance concrète qu'a celui-ci de particularités historiques intéressantes, et la manière de les traiter de façon souvent fascinante. C'est ainsi qu'Hartmann est finalement, lui aussi, une victime de la défaveur du monde contemporain pour une philosophie tournée vers la réalité. Sa simplicité résolue lui permet de jeter les fondements d'une ontologie de la nature qui aurait pu devenir la base d'une ontologie de l'être social si les fausses orientations de l'époque dans ce domaine ne lui avaient pas fermé les perspectives de cette terre vierge.

Malgré toute l'exactitude générale de cette affirmation, on ne peut pourtant pas dire que Hartmann ne se soit enfoncé dans le borbier des conditionnements de l'époque qu'en matière d'ontologie de l'être social. Les limites de sa position générale se manifestent aussi sur d'autres questions importantes de l'ontologie générale, et nous ne pouvons pas achever nos considérations sans mettre brièvement en évidence quelques-uns de ces éléments problématiques. En fait partie en premier lieu le problème du prétendu *être idéal*. Hartmann le soulève avant tout pour les mathématiques et la géométrie, mais il est pourtant enclin à étendre également cette nouvelle découverte à la logique, etc. Nous nous trouvons, là aussi, devant une inconséquence étonnante dans la pensée de Hartmann. Les travaux préparatoires critiques et les digressions continuelles lorsqu'il jette les bases de sa pensée ontologique contiennent

une quantité inestimable d'observations pertinentes sur le fait que les attitudes cognitives, indépendamment de leur objectivité, ne peuvent rien dire d'adéquat sur la réalité, sur le fait qu'un phénomène ne peut produire aucune preuve de ce que ce qui est pensé dans un acte intentionnel est réel ou pas. Ce qu'il y a de plus essentiel dans sa polémique contre la phénoménologie, le Kantisme, le positivisme, repose sur ces recherches perspicaces, qui en même temps servent à délimiter clairement l'*intentio recta* de l'*intentio obliqua*.

C'est pourquoi surgissent chez Hartmann lui-même, au début de l'analyse de l'être idéal, des doutes sur le fait que les critères les plus essentiels de la réalité, qui apparaissent déjà clairement dans la vie quotidienne, seraient applicables en général à l'être idéal. Il affirme « qu'il n'existe absolument aucun critère naturel de l'être idéal. » Il en indique aussi, comme le plus souvent, là aussi très précisément les raisons : « de l'être idéal, il ne part aucune actualité, il n'y a rien dans la vie qui en dépende en tant que tel, pas directement tout au moins. Cela ne "concerne" pas l'homme directement, cela ne "submerge" pas son destin, comme des événements peuvent le submerger, cela "ne s'approche pas", cela ne menace personne ; car cela n'est pas dans l'époque. »<sup>237</sup>

Hartmann a donc là, tout à fait dans l'esprit de sa propre méthode, un indice solide pour rechercher ici, au plan ontologique, quelque chose qui n'ait aucune caractéristique existentielle. C'est alors qu'apparaît chez lui une gêne intellectuelle, ce que nous avons déjà qualifié de préjugé professoral : le fait que les mathématiques et la géométrie puissent être des reflets de la réalité, n'apparaît jamais une seule fois dans sa conscience comme hypothèse intellectuelle. Ce n'est naturellement pas une limitation qui lui est personnelle, c'est plutôt une caractéristique générale des

---

<sup>237</sup> N. Hartmann : *Zur Grundlegung der Ontologie*, op. cit., pp. 243-244

temps modernes. La philosophie grecque, en raison de son génie ontologique et dialectique naïf spontané, a tenu la mimèsis pour un fait fondamental de la maîtrise de la réalité par l'homme, tant intellectuelle que pratique. Que ses interprétations concrètes soient souvent dépassées dépend des circonstances historiques, et entre autres aussi du sous-développement des sciences d'autrefois, bien que nombre de théories de la mimèsis d'Aristote ait confirmé leur validité jusqu'à aujourd'hui encore. Ce n'est que la pensée mécaniste métaphysique des temps modernes qui a, petit à petit – en premier lieu avec le matérialisme vulgaire du milieu du 19<sup>ème</sup> siècle – rabaissé la mimèsis au rang de cliché photographique de la réalité. La réaction de la philosophie idéaliste à de telles simplifications irrecevables et déformantes – du point de vue de la mimèsis conçue de manière juste – a été le rejet global de toute mimèsis, et c'est devenu en particulier, pour le kantisme, un credo, un axiome qui n'avait besoin d'aucune démonstration pour tout philosophe qui se respecte.

Lorsque Hartmann s'est trouvé confronté à la caractéristique ontologique de ce complexe, la possibilité de se référer à la mimèsis ne lui est jamais venue une seule fois à l'esprit, cette possibilité intellectuelle devant être rejetée. Il critique à juste titre ces théories qui veulent voir dans les mathématiques un pur produit de la pensée, totalement autonome, et se réfère, à nouveau à juste titre, à l'*intentio recta* de l'approche scientifique. Il analyse en conséquence les actes de la pensée scientifique, et dit : « l'énoncé "prend pour objet", assurément, mais cette action n'a pas elle-même pour objet, mais quelque chose d'autre qui en est indépendant, mais qui est, dans son contenu, touché par elle. Ou encore : elle pense l'objet, non pas "en tant" qu'objet sur lequel on se fixe, mais comme quelque chose d'existant en soi. Son essence, pour

autant qu'elle est l'expression d'un rapport cognitif, consiste à se transcender elle-même, et à montrer un existant en soi. »<sup>238</sup> Ceci est tout à fait exact lorsqu'il est question d'objets existant réellement, mais Hartmann oublie seulement que cette conclusion juste ne peut apparaître dans l'acte de connaissance que parce qu'elle se tourne vers un existant réel, que parce qu'elle reflète un existant réel. (Hartmann souligne, à nouveau à juste titre, que l'erreur éventuelle de jugement n'est pas un contre-exemple, car « l'erreur consiste justement dans la non-correspondance de l'énoncé et de l'existant ») Maintenant, lorsqu'il poursuit en appliquant ces résultats au travail mathématique, il anticipe simplement en présupposant dogmatiquement ce qui doit précisément être prouvé, le caractère existentiel de l'être idéal : « C'est précisément ce qu'enseignent les énoncés mathématiques en dépit de toutes les habitudes de pensée, c'est qu'il existe un être d'un autre type, et qu'il est erroné de tenir les formations mathématiques pour inexistantes, c'est à dire pour de simples constructions intellectuelles, pour la simple raison qu'elles ne sont pas réelles en elles-mêmes. »<sup>239</sup> Dans aucune science, il n'est pourtant nécessaire que chaque énoncé se rapporte directement à l'être réel. Leur degré de développement se voit précisément dans le fait que le nombre et l'importance des reflets déjà éprouvés au contact de la réalité s'accroît constamment, et il n'est pas du tout rare, même en physique ou en chimie, que des énoncés ne se rapportent à la réalité que par l'intermédiaire d'énoncés déjà vérifiés. Il serait cependant irrecevable de tirer de cette relation à la réalité des actes cognitifs, que ces sciences constitueraient un être idéal propre, qui se situerait ontologiquement à côté de l'être réel.

---

<sup>238</sup> Ibidem, p. 246.

<sup>239</sup> Ibidem, pp. 246-247.

Les mathématiques et la géométrie tiennent naturellement une place spécifique dans le système scientifique, mais cela ne supprime pas le fait que leurs fondements ultimes sont pourtant basés sur la réalité existante en soi elle-même. Hartmann est parfaitement clair sur ce sujet : « la nature ne pratique pas la science, mais elle n'attend rien non plus de la science de l'homme sur les mathématiques. Elle "est" en elle-même organisée mathématiquement. Et elle l'est sans égards à notre compréhension ou à notre incompréhension mathématique. »<sup>240</sup> S'il poursuivait de manière conséquente à partir du point qu'il a ainsi atteint, il pourrait facilement parvenir, sur la base de la mimésis, au fait que dans tous les actes énonçant des conclusions scientifiques qu'il analyse, c'est précisément cette réalité qui est concernée, directement ou indirectement, elle qui est, comme il le dit lui-même, « mathématique » en elle-même (c'est à dire que le quantitatif fait ontologiquement partie de la réalité). Il ne tirerait alors pas la conclusion rocambolesque, à demi mystique, selon laquelle l'être idéal « transfigure » d'une certaine manière le réel, ce qui voudrait dire que, dans notre mimésis mathématique de la réalité, n'apparaissent pas représentés tous ces éléments qui sont les siens, et qui indépendamment de tout ajout humain par la pensée, possèdent ces propriétés comme éléments de la réalité, tandis que l'être idéal existant indépendamment de l'être réel, même si ce n'est que relativement, « transfigure et empreint » le monde réel d'une manière mystérieuse. Hartmann formule sa thèse ainsi : « Il y a dans l'être réel un contenu permanent de l'être idéal. Le monde réel est transfiguré et empreint par les rapports essentiels idéaux... On peut aussi exprimer cela ainsi : l'être idéal fonctionne dans le réel comme une sorte de structure de base. Et en conséquence, le monde réel se trouve dans une

---

<sup>240</sup> Ibidem, p. 265.

dépendance interne par rapport à lui. »<sup>241</sup> Hartmann lui-même ressent les conséquences ultimes qui en résultent, l'influence de l'être idéal sur l'être réel, comme trop osées, et il limite dans ses développements ultérieurs le paradoxe que nous venons de citer, essentiellement lorsqu'il conteste qu'il y « ait une "ontologie idéale" délimitable intrinsèquement de l'"ontologie du réel"... Pour l'ontologie spéciale elle-même, – c'est à dire pour la théorie des catégories – ceci a pour conséquence ultérieure que l'on ne peut dans aucun domaine élaborer des catégories séparées de l'être idéal à côté de celles de l'être réel. »<sup>242</sup> Assurément, si l'on élimine la théorie de la mimésis, cette coïncidence catégorielle n'en est guère moins énigmatique que la « transfiguration » évoquée plus haut de l'être réel par l'être idéal.

La mimésis a complètement disparu de la philosophie officielle contemporaine, elle ne vit dans son opinion publique que comme une doctrine erronée de la reproduction photographiquement fidèle de la réalité. (Une telle représentation, soit dit en passant, n'existe nulle part, en dehors des formes diverses de la photographie, et certainement pas dans l'acte humain qui vise à comprendre la réalité). C'est pourquoi – d'un pur point de vue ontologique, sans aborder, même de loin, des questions de contenu matériel – il est irrecevable d'ajouter quelques observations sur le mimétisme en mathématique et en géométrie. Pour autant que je sache, il n'y a que dans mon livre *La spécificité de la sphère esthétique*<sup>243</sup> qu'est soulevée, au plan des principes, la question de la mimésis. Elle ne l'est toutefois que pour la mimésis dans l'art, mais sont abordés là un certain nombre de points de la mimésis en général qui – *mutatis*

<sup>241</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>242</sup> Ibidem, p. 318.

<sup>243</sup> Georg Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, [la spécificité de la sphère esthétique], *Œuvres*, t. 11 et 12. Neuwied, Luchterhand, 1963. NdT.

*mutandis* – sont valables pour toutes leurs formes de manifestation. On dira avant tout que la mimésis artistique construit toujours un « milieu homogène », (par exemple celui de la visibilité pure, etc.), à l'aide duquel tous les objets du reflet sont placés qualitativement sur un même plan : l'homogénéité ainsi obtenue intensifie en même temps leur propre substance et rend toutes les relations plus pures et plus essentielles qu'elles ne peuvent l'être dans la réalité qui est toujours, par principe, hétérogène ; cette utilisation virtuelle de la réalité immédiatement donnée renvoie alors, en l'enrichissant, au niveau d'une « deuxième immédiateté », à l'essence de celle-ci. On ne peut que souligner ici la puissance d'intensification du milieu homogène comme forme objectivée de la mimésis.

Il est clair que le milieu homogène des mathématiques ne peut rien avoir de concret en commun avec l'art : ce dernier est anthropomorphisant, celles-là sont désanthropomorphisantes, placent un certain nombre de qualités sensibles sur un plan unitaire qui les différencie, elles élèvent dans le monde réel ce qui est purement quantitatif, détaché de ses substrats non quantitatifs, à un système dynamique de rapports purement quantitatifs ; l'art, comme qualité pure, ne peut être rapporté qu'à l'essence de la réalité globale, cependant que les mathématiques peuvent être directement appliquées à des phénomènes particuliers, des groupes de phénomènes, etc. de la réalité. L'art est atomiste, "isolationniste" en excluant directement de lui, dans chaque objectivation, toutes les autres. Les mathématiques constituent un continuum qui se complète et s'élargit sans cesse, etc., etc. Si l'on conçoit donc les mathématiques comme mimésis, d'une manière dialectique comme celle-là, alors, tout ce qui était si énigmatique chez Hartmann s'explique de soi-même : quels sont les fils qui conduisent de la réalité même à ce reflet,

pourquoi la dialectique immanente du milieu homogène permet et exige des opérations autonomes dans le même domaine, et comment celle-ci peuvent-elles – partiellement – être à nouveau rapportées à la réalité. Si donc les contenus ultimes dans la réalité et la mimésis sont les mêmes, l’homogénéité mimétique est pourtant séparée par un abîme de l’hétérogénéité de la réalité existante en soi, et cet abîme est justement l’être de l’un et l’essence mimétique de l’autre. Naturellement, Hartmann lui-même voit également, nombre de ces différences. Il voit que les mathématiques, en raison précisément de leur autonomie relative dans le cadre de ce que nous appelons milieu homogène, peuvent certes exprimer des lois quantitatives de l’être, mais que celles-ci ne sont, selon la propre formulation de Hartmann, « que des lois réelles "potentielles" »<sup>244</sup> Il dit que la contradiction, « au fond, n’est pas non plus une loi, de la pensée oui, mais pas de l’être idéal. Dans l’être idéal, il n’y a pas de contradiction, parce qu’il offre un champ d’action au parallélisme des incompatibles. Les inconciliables ne se heurtent pas les uns aux autres, parce qu’il ne touchent pas. »<sup>245</sup> Ses analyses que nous avons citées dans la première partie de ce chapitre montrent clairement que dans de nombreux cas concrets, il a bien compris la relation des mathématiques et de la géométrie à la réalité, mais lorsqu’il veut les intégrer comme phénomène global dans la totalité du monde des catégories, il est tributaire des préjugés professoraux contre la mimésis, et il est contraint, dans un ensemble de nombreuses thèses justes, d’insérer le mythe de l’être idéal.

Il y a donc chez Hartmann, à côté d’authentiques découvertes en ontologie générale, celles de la nature inorganique et organique, non seulement l’image déformée, dissoute, de

---

<sup>244</sup> N. Hartmann : *Zur Grundlegung der Ontologie*, op. cit., p. 263.

<sup>245</sup> N. Hartmann : *der Aufbau der realen Welt*, op. cit., p. 320.

l'être social, mais aussi des êtres ontologiques mythiques, comme l'être idéal ou l'être spirituel. Les préjugés qui mènent à ces constructions fausses ne sont pas, comme nous avons essayé de le montrer, des dérapages fortuits, mais sont liés, de manière plus ou moins étroite, aux meilleures qualités de Hartmann et se manifestent de ce fait aussi dans son ontologie générale. Dans ce cas aussi, nous voulons illustrer la situation par un exemple qui est assurément, à nouveau, extrêmement important, à avoir l'analyse par Hartmann des catégories modales, tout particulièrement dans sa conception spécifique du rapport entre possibilité et réalité. Là aussi, nous voyons la liaison étroite entre les vertus intellectuelles importantes de Hartmann et ses limites. Celles-ci apparaissent au premier plan dans les catégories de modalité, en ce que d'un côté, il aborde l'une des questions fondamentales avec un instinct philosophique juste, et de l'autre côté, il en reste, sur quelques questions méthodologiques importantes, à la routine professorale, il fait par exemple intervenir ici, dans une mesure largement plus grande que par ailleurs et d'une manière irrecevable, des considérations gnoséologiques et logiques dans ses recherches ontologiques, il embrouille à vrai dire ses propres conceptions justes par de « curieuses » découvertes historiques. La pensée la plus simple et la plus profondément juste de Hartmann, c'est de sortir la réalité du nivellement gnoséologique traditionnel de la modalité. Pour la connaissance (et donc pour la théorie de la connaissance), il est tentant de juger tous les phénomènes, tous les processus qu'elle prend pour objet selon qu'ils sont réels ou irréels, possibles ou impossibles, etc. La pondération avisée de Hartmann lui permet de voir que cette approche n'est valable que pour la connaissance, mais pas pour la réalité existante en soi. Car d'un côté, d'un point de vue ontologique, la réalité n'est pas une catégorie modale au sens le plus étroit, et surtout pas une catégorie à côté des autres, coordonnée d'une certaine

manière aux autres, mais la possibilité, la nécessité, le hasard, n'existent au contraire qu'au sein de son domaine, sous les formes diverses des objets ou processus présents en elle. « La possibilité et la nécessité n'existent que "sur la base" de quelque chose qui, pour sa part, est "réel"... Sur la base du "simplement possible", il n'y a rien de possible, ou même de nécessaire ; mais sur la base du nécessaire, il n'y a rien qui soit plus possible ou nécessaire que sur la base du réel. La nécessité et la possibilité sont donc conditionnées par une réalité déjà préexistante. »<sup>246</sup> Et dans un autre passage : « Il n'existe pas dans le réel de possibilité en lévitation, détachée, qui ne serait pas celle d'une chose réelle, exactement de même que, dans la réalité, il n'y a pas non plus de nécessité en lévitation, détachée, qui ne serait pas la nécessité d'une chose réelle. »<sup>247</sup>

Si Hartmann pouvait ici se résoudre à être authentiquement, radicalement conséquent, il pourrait démêler, dans la problématique de la modalité, les confusions, souvent très dommageables, qui durent depuis des millénaires. Il est clair en effet que la mise en équivalence méthodologique des catégories modales résulte des besoins spécifiques de la théorie de la connaissance – sous l'influence importante de la théorie logique du jugement – et comme cela arrive trop souvent, homogénéise ce qui est présent comme hétérogénéité dans la réalité existante en soi, en fonction de ses propres exigences. La juste mise en opposition par Hartmann de l'*intentio recta* et de l'*intentio obliqua* pourrait ici éclairer beaucoup de choses si seulement il continuait de manière conséquente à partir de son point de départ juste. Cela ferait assurément éclater cette juxtaposition des catégories modales,

---

<sup>246</sup> N. Hartmann : *Möglichkeit und Wirklichkeit* [possibilité et réalité], Berlin, de Gruyter, 1938, p. 162.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 196.

construite de manière si joliment systématique, et cela aurait aussi, dans d'autres circonstances, de larges conséquences. D'un autre côté – et en étroite corrélation avec cela – il est clair que la négation ne peut tenir aucune place dans une ontologie véritable. Hartmann a souvent là-dessus des points de vue clairs, mais pourtant, précisément dans le traitement des catégories modales, il part des schémas traditionnels et intègre dans la table de ses catégories, des catégories comme l'irréalité (ne pas être ainsi) et l'impossibilité (ne pas pouvoir être ainsi).<sup>248</sup> C'est là, ouvertement, que Hartmann dévie de ses conceptions fondamentales justes. C'était son mérite que d'avoir affirmé, avec l'existence (*Dasein*) et l'être tel qu'il est (*Sosein*), deux déterminations de l'être différentes, mais ontologiquement inséparables en dernière instance. Mais si maintenant, il définit brusquement l'irréalité comme le fait de ne pas être ainsi, il nie – de facto – tout simplement l'être tel qu'il est (*Sosein*). Cette irréalité est pourtant, ontologiquement parlant, le simple être autrement d'un existant dans lequel, ontologiquement, n'est pas contenue la moindre négation. Si l'on nie maintenant l'existence (*Dasein*), on en arrive à un néant que Hartmann lui-même veut, à juste titre, écarter de l'ontologie. Il y a certes dans l'ontologie une tradition platonicienne de la négation partielle, Hartmann la critique, comme nous l'avons vu, la première fois, de manière tout à fait juste, une autre fois, il utilise pour la justifier le retournement de la phrase juste au plan gnoséologique et féconde « *omnis determinatio est negatio* » en quelque chose de totalement absurde : « *omnis negatio est determinatio* »<sup>249</sup> Il cherche à justifier ainsi cette assertion : « Dans un ensemble existant fermé, l'être de l'un est toujours en même temps le

---

<sup>248</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>249</sup> *Toute détermination est négation*. Formule de Spinoza, citée par Hegel dans *La science de la logique*, tome 1, p. 109, Aubier Paris, 1971, et inversée en *Toute négation est détermination*. NdT.

non-être d'un autre, et le non-être de l'un est en même temps l'être d'un autre. Le pur non-être n'existe pas. Mais un non-être défini est aussi un être défini. »<sup>250</sup> Mais comme cela, on ne va pas bien loin. Il faut toujours souligner que la négation joue, il est vrai, un rôle important dans la connaissance, mais qu'elle n'a rien à voir avec l'être en soi ; s'il arrive assurément, pour tous les existants singuliers, que l'être de chaque existant en rapport avec un autre soit un être autrement, cela n'a, ontologiquement, rien à voir avec la négation. Et Hartmann lui-même le sait très bien : nous avons indiqué plus haut qu'il avait, d'une manière juste, vu par exemple dans la pièce vide de Démocrite, en relation avec les atomes existants, quelque chose d'existant également, et en aucune façon une négation. Cette mise à l'écart de la négation ne diminue pas son importance pour la connaissance. Mais l'inversion de la relation entre détermination et négation conduit cependant la connaissance dans une impasse, du fait que la simple négation, même si elle se rapporte à un être tel qu'il est (*Sosein*) concret, n'a aucune force de détermination. La détermination de l'être tel qu'il est dans un objet implique, – pour la connaissance – la négation de tout être autrement. Mais il est impossible à la négation de constituer en soi, à elle seule, une véritable détermination de l'objet considéré, elle est pour cela, y compris gnoséologiquement, bien trop indéterminée. Que la terre se meuve autour du soleil implique clairement la négation de la théorie de Ptolémée. Mais si l'on dit que le soleil ne tourne pas autour de la terre, cette formulation peut se concilier avec de nombreuses conceptions du système solaire. Que celles-ci soient fausses, à une exception près, il est impossible de le déduire de la phrase elle-même, car la simple négation ne constitue pas une détermination définie.

---

<sup>250</sup> N. Hartmann : *Möglichkeit und Wirklichkeit*, op. cit., p. 79.

Le problème de la possibilité s'embrouille encore davantage chez Hartmann au travers d'une découverte en histoire de la philosophie. Il critique la conception de la possibilité chez Aristote, et utilise contre lui ce que l'on appelle le concept mégarique<sup>251</sup> de la possibilité. Là aussi, Hartmann part d'un principe ontologique qui n'est pas faux, du rejet de toute conception qui voudrait conférer à la possibilité une matérialité autonome par rapport à la réalité, d'où il résulterait, si on pousse l'idée à son terme, une image du monde dans laquelle il y aurait, à côté de la réalité, une foule de possibilités spectrales, à demi vraies. Pour éviter de telles fautes ontologiques, Hartmann a recours à la conception de la possibilité et de la réalité de l'école mégarique : « Ici, l'être possible n'est pas conçu comme un "état" de l'existant à côté de celui de l'être réel, mais comme un élément modal inclus, présumé, dans l'être réel. Il n'y a pas là de possibilité autonomisée, pas de "pur possible", pas de dichotomie du monde réel, pas de demi existant à côté de l'existant, pas d'indéterminé et pas de multiplicité incontournable de possibilités latentes. Il n'y a toujours qu'un seul possible, précisément celui-là qui est réel ; tout le reste est tout à fait impossible. Cela prouve justement la formule : N'est possible que ce qui est réel. »<sup>252</sup> Hartmann pense avoir de la sorte réfuté la conception de la possibilité d'Aristote : Ce dernier pense justement que, selon la conception mégarique, pour toute capacité qui n'est pas ou ne peut pas être exercée, celle-ci devrait se perdre, et qu'on en arriverait par là même à une suppression paradoxale de toute possibilité. Hartmann défend la conception mégarique contre Aristote, car en elle seule, il est question de la possibilité ontologique réelle, tandis

---

<sup>251</sup> L'école philosophique de Mégare, fondée par Euclide de Mégare (à ne pas confondre avec le mathématicien Euclide d'Alexandrie), se réclame de Socrate. Elle intègre aussi des éléments de la philosophie éléatique. NdT.

<sup>252</sup> N. Hartmann : *Möglichkeit und Wirklichkeit*, op. cit., pp. 13-14.

qu'Aristote ne parle que de possibilités partielles. Et Hartmann pense réfuter Aristote avec l'exemple suivant : « Selon la conception aristotélicienne, précisément, même le chômeur doit très bien "pouvoir" travailler, même s'il "n'a pas de travail". La tragédie qu'il ne puisse pas travailler réfute très fermement un concept aussi vide de sens que "pouvoir". »<sup>253</sup> Il est clair que beaucoup de travailleurs ne peuvent pas travailler pendant une période de chômage. Mais est ce que, par exemple, chez un travailleur qualifié, son habileté, son expérience, etc., c'est à dire sa possibilité d'être travailleur s'en trouvent pour autant abolies ? Ne possède-t-il pas, pour employer une expression qui écarte apparemment, certes apparemment seulement, les questions de modalité, la qualité<sup>254</sup> acquise pour être un travailleur qualifié, qualité qu'il n'est certes en mesure de matérialiser que dans des circonstances précises.

Le terme "qualité" qui, comme on l'a souvent remarqué, n'a pas été appliqué au problème de modalité, désigne précisément la possibilité d'un mode de relation défini à la réalité, qui existe de manière relativement durable pour des objets, des complexes, des processus, etc. et qui peut exercer une influence déterminante sur leur préservation ou leur transformation. Il exprime donc une forme déterminée de possibilité. Hartmann veut rabaisser cela au plan ontologique avec le concept de possibilité partielle. Nous savons que là aussi, il part du sentiment juste consistant à ne tolérer, à côté de la réalité authentique, aucune demi forme, spectrale, de pseudo-réalité simplement possible. Si l'on considère pourtant que le phénomène matériel de la possibilité partielle n'est absolument pas "spectral", au plan ontologique, justement, qu'elle forme toujours une partie constitutive

---

<sup>253</sup> N. Hartmann : op. cit., pp. 182-183.

<sup>254</sup> *Eigenschaft* : qualité, caractère, attribut **propre** à l'individu. NdT.

intégrante d'un réel, que la qualité (la réalité partielle) n'est rien de plus qu'un des facteurs qui détermine la transition d'une réalité vers une autre, que la qualité (la possibilité partielle), est tout aussi existante que ce qui peut, éventuellement, se développer à partir d'elle, alors nous devons voir dans la possibilité partielle une catégorie ontologique réelle, et même la véritable catégorie de la possibilité, une catégorie qui n'a purement et simplement pas d'autonomie ontologique, mais qui est subordonnée à la réalité comme un facteur de sa préservation ou de ses changements. En revanche, la possibilité réelle mégarique de Hartmann est ontologiquement un fantôme ; elle signifierait qu'une possibilité ne serait réelle que si elle cesse d'être possibilité. Pensons à un œuf sain : il a la qualité (la possibilité partielle) d'être comestible, et en même temps celle d'en faire éclore un poussin. Il ne dépend certainement pas des qualités de l'œuf que l'une ou l'autre de ces possibilités se réalise, précisément, pour lui. N'y avait-il pas cependant dans l'œuf que l'on a mangé la possibilité de le couvrir, et inversement ? N'est-ce pas un mythe rationalisant que de ne reconnaître comme réelle que la possibilité matérialisée (supprimée) ?

Il devrait résulter de cela, si l'on est conséquent, une sorte de théorie de la prédestination, mais Hartmann est là aussi beaucoup trop réfléchi pour pousser ontologiquement jusqu'à son terme, de manière conséquente, ses paradoxes logiques dans tous les cas concrets. Il reconnaît par exemple, comme juste que plus le stade de l'être est élevé, plus est grand en lui le champ d'action des possibilités de changement, des possibilités d'évolution et que, aussi bien dans ce champ d'action que dans les modes de réaction multiples à son égard, il doit exister de véritables possibilités ontologiques. Il considère par exemple, à juste titre selon moi, que

l'instabilité <sup>255</sup> de l'équilibre dynamique d'un organisme est un principe important de la préservation de l'espèce. Si les conditions de vie se modifient rapidement, une trop grande stabilité peut conduire à la ruine ; l'instabilité en revanche assure l'adaptation, la capacité de transformation, et ainsi la préservation, et même le développement des espèces. Mais que signifie ici, ontologiquement parlant, l'instabilité ? À vrai dire rien d'autre qu'un groupe de qualités (possibilités partielles) dans le processus de transformation d'une réalité en une autre. Avec l'achèvement du processus concret de transformation, une nouvelle réalité est apparue, à partir de cette possibilité, de cet ensemble de possibilités, elle a – dans cette relation – cessé d'être une possibilité. Naturellement, quand l'instabilité d'un processus dynamique reste conservée dans l'organisme, il existe ensuite des possibilités définies d'un nouveau changement, mais celles-ci sont les qualités d'un nouvel existant réel, et ne sont en même temps des possibilités qu'en rapport à un avenir incertain. Hartmann va si loin dans la description exacte de ce phénomène, qu'il parle de la potentialité multiple des organismes, et désigne expressément cela comme « la construction modale de l'ontogenèse ». <sup>256</sup> Il va de soi que l'ascension de la tendance vers une telle structure modale ontologique ne peut s'effectuer qu'au stade de plus élevé de l'être social, nous nous heurterons souvent à cela dans l'examen de ses problèmes concrets.

Il y a donc chez Hartmann deux théories de la possibilité nettement séparées, et qui se contredisent âprement. L'une est la théorie générale, basée sur la conception mégarique, qui trouve en même temps un appui ultérieur dans le fait que, dans la structure générale des catégories modales, le modèle des

---

<sup>255</sup> *Labilität*.

<sup>256</sup> Nicolai Hartmann : *Philosophie der Natur*, op. cit., p. 669 et 681.

conceptions logiques et gnoséologiques se voit conférer un rôle inadmissible qui contredit les intentions ontologiques fondamentales de Hartmann. Hartmann dit ainsi : « ce qui est matériellement possible est aussi matériellement réel, (la possibilité matérielle positive implique la réalité matérielle). »<sup>257</sup> Cette conception se trouve dans une contradiction insurmontable avec les conceptions justes, indiquées plus haut, d'importantes configurations ontologiques ; il ne s'agit pas simplement d'une contradiction de la théorie générale et de l'application dans le détail concret, il s'agit bien davantage de la contradiction de principe entre deux conceptions ontologiques.

En général, Hartmann est enclin à se libérer de l'homogénéisation traditionnelle, logique et gnoséologique, des catégories ontologiques et à donner un fondement théorique à la suprématie absolue de la réalité totale, globalisante, par rapport aux catégories (possibilité, nécessité, hasard) qui caractérisent de manière modale les processus de détail, et ne sont que partielles en comparaison avec elle. Mais comme il n'est pas en mesure de se libérer, et ici tout particulièrement, de l'influence des points de vue logiques et gnoséologiques sur l'ontologie – souvenons-nous encore de l'importance que revêtent chez lui, d'une manière extrêmement inconséquente, les catégories modales négatives comme l'impossibilité, l'irréalité – il s'appuie sur la conception mégarique afin de trouver pour les autres catégories de la modalité une subordination à la réalité, sans être contraint de rompre radicalement avec les préjugés théoriques logiques et gnoséologiques. Le rapport d'implication des possibilités réelles à la réalité nous offre le modèle de cette tendance interprétative, où Hartmann s'efforce avec embarras, mais dans les faits en vain, de

---

<sup>257</sup> N. Hartmann : *Möglichkeit und Wirklichkeit*, op, cit., p. 126.

prouver que cette implication ne doit avoir pour conséquence aucune dissipation simple de la possibilité dans la réalité. Nous nous trouvons donc face à cette configuration idéologique que Engels, dans son analyse de Balzac, a appelé « le triomphe du réalisme », <sup>258</sup> mais qui, comme le montre encore, justement, l'exemple de Hartmann, est aussi possible dans un autre domaine, à savoir, précisément, que lors d'un conflit entre l'attitude préconçue par rapport à la réalité et celle-ci, même des idéologues honorables et doués deviennent infidèles – très souvent inconsciemment – à leurs préjugés profondément enracinés, et laissent prendre la parole à la réalité même, telle qu'elle est. Cela se produit dans de nombreux développements particuliers de Hartmann sur la possibilité, sans qu'il ait conscience qu'il y a là deux théories ontologiques s'excluant réciproquement qui se font face l'une à l'autre.

On voit combien l'attitude contradictoire de Hartmann par rapport à la modalité est centrale dans le fait que, sur la question de la nécessité, sans modèle mégarique, il répète mot à mot la définition de la possibilité : « ce qui est matériellement réel est aussi matériellement nécessaire, (la réalité matérielle implique la nécessité matérielle). Ce qui est matériellement possible est aussi matériellement nécessaire, (la possibilité matérielle positive implique la nécessité matérielle). » <sup>259</sup> Là aussi, Hartmann se prémunit contre l'interprétation de ses thèses selon laquelle l'implication signifierait une identité. Son argumentation est cependant très faible, justement d'un point de vue ontologique : « Que donc un A réel soit en même temps nécessaire ne signifie pas que son être réel consisterait en son être nécessaire, mais

---

<sup>258</sup> Lettre d'Engels à Miss Harkness, début avril 1888, in K. Marx, F. Engels, *Sur la littérature et l'art*, Éditions Sociales, Paris, 1954, page 319. NdT.

<sup>259</sup> N. Hartmann : *Möglichkeit und Wirklichkeit*, op, cit., p. 126.

seulement que le A réel est en plus de cela encore nécessaire. Qu'un A réellement possible soit en même temps réel ne signifie pas que sa possibilité même constitue déjà sa réalité, mais seulement et simplement que le A possible est en plus de cela encore réel. L'être réel de A est et reste quelque chose de tout à fait différent de son être réel et être possible. C'est pourquoi il peut très bien y avoir, dans le caractère réel d'un tel objet A, que sa possibilité ne puisse pas exister sans sa réalité, et cette dernière sans sa nécessité. »<sup>260</sup> Hartmann se prévaut de ce que la matérialité d'une chose réelle implique sa spatialité, sans que doive surgir à cette occasion l'idée d'une identification. En logique formelle, ce raisonnement peut éventuellement avoir une force de conviction, mais certainement pas en ontologie. La spatialité et la matérialité sont en effet des catégories de dimensions totalement différentes, et peuvent de ce fait s'impliquer concrètement l'une l'autre, sans identification. Les catégories de modalité se trouvent cependant dans la même dimension : même si Hartmann, de manière juste, accorde à la réalité une supériorité absolue par rapport aux autres catégories modales, on ne peut jamais totalement écarter une certaine égalité de dimension de leur rapport réciproque. La supériorité de la réalité s'exprime dans le fait que toutes les catégories modales ne peuvent avoir un sens raisonnable qu'à l'intérieur de leur domaine. La nécessité est toujours la nécessité d'un ensemble réel défini, de même que la possibilité et le hasard. On ne peut cependant en déduire un rapport réciproque que de façon formelle. La nécessité n'est donc une catégorie justifiée en ontologie parce que toute réalité n'est pas nécessaire.

La construction globale, laborieuse et artificielle de Hartmann se désagrège totalement dès que l'on veut intégrer le hasard à son système modal. Il la définit ainsi : « ce qui est réellement

---

<sup>260</sup> Ibidem, p. 139.

fortuit est une réalité véritable qui n'est pas réellement nécessaire, et qui ne repose pas sur la raison suffisante d'un enchaînement complet de déterminations. Il peut aussi ne pas être réellement possible au sens de sa détermination par un tel enchaînement. Et pourtant, comme en tant que vraiment réel, il doit aussi, d'une manière ou d'une autre, être également réellement possible, alors cela exprime justement cette contradiction d'être à la fois possible, réellement et non réellement, d'être à la fois défini par une détermination totale et indéfinie, d'être à la fois conditionné et non conditionné. On peut également rendre la contradiction plus aiguë d'une autre manière : c'est à la fois un possible que rien pourtant n'a rendu possible, quelque chose qui est à la fois déterminé, mais n'est déterminé "par rien". »<sup>261</sup> Hartmann suit là Hegel, ce qui est rare chez lui. Nous pensons cependant que sa détermination de la possibilité a représenté, à vrai dire, pour son époque, un grand progrès par rapport à l'opposition métaphysique entre hasard et nécessité, mais qu'elle ne peut plus être aujourd'hui considérée comme pleinement satisfaisante. Cela se voit déjà dans la relation réciproque entre les différents stades de l'être, où ce qui doit être, selon nous, considéré comme totalement déterminé à l'échelon le plus bas, peut être un pur hasard du point de vue de l'enchaînement des déterminations de l'échelon le plus élevé. Ainsi, personne ne contestera que la maladie et la mort de Lénine aient été totalement déterminées au plan biologique, mais qu'elles n'apparaissent que comme un hasard inévitable dans la série des déterminations de la révolution russe. Dans de tels cas, il est évident que le hasard ne consiste absolument pas en une unification de la détermination et de l'indétermination, mais dans l'hétérogénéité des processus qui agissent réellement les uns sur les autres dans la réalité.

---

<sup>261</sup> Ibidem, p. 219.

L'hétérogénéité des éléments de la réalité est alors un fait ontologique qui n'est dissimulé que par le fait que le rapport réciproque des facteurs hétérogènes les uns sur les autres ne produit pas toujours et nécessairement quelque chose de fortuit, que la connaissance est, dans une mesure de plus en plus large, à même de découvrir des lois dans la conjonction de conditions, de forces hétérogènes, etc. Cela fait naître l'illusion d'une homogénéité ontologique de la réalité, tout particulièrement là où les hétérogénéités semblent disparaître sous une homogénéité mathématique. Nous avons vu que Hartmann critique de telles représentations fausses, souvent avec un sens juste de la réalité. Il a aussi, certainement, le sentiment que l'ontologie du hasard est liée à l'hétérogénéité des facteurs déterminants. Seulement, il n'analyse pas les processus eux-mêmes, mais il veut – dans une antinomie métaphysique entre ce qui est fortement déterminé et ce qui est totalement indéterminé – placer cette relation au début. Il dit : « tout ce qui est premier est fortuit ». <sup>262</sup> Dans cet esprit, il prolonge ainsi les considérations que nous avons citées plus haut : « le sens du "premier chaînon" est qu'après lui, il ne peut y avoir d'autres éléments "sur la base" desquels quelque chose pourrait être réellement nécessaire, ou même seulement réellement possible. Et comme toute la série, et avec elle le nexus <sup>263</sup> lui-même, en tant que réel, dépend du premier chaînon, alors le hasard de l'ensemble est en même temps lié au hasard du premier chaînon. Dans cet esprit, la totalité de la sphère réelle est et demeure un hasard. Et tout ce qui est en elle, que cela concerne les chaînons individuels ou l'ensemble, partage ce caractère fortuit. C'est pourquoi même la nécessité du nexus réel régissant la totalité est en dernière

---

<sup>262</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>263</sup> *Nexus* : mot latin signifiant *connexion*. Chez Leibnitz, le nexus est un ensemble d'éléments synthétiquement liés les uns aux autres. NdT.

analyse une nécessité hasardeuse. »<sup>264</sup> Voilà à nouveau un cas où on peut voir clairement l'importance et les limites de Hartmann. On y voit en effet un sens sain de la réalité : il voit partout, même dans les nécessités, l'action du hasard, l'imprégnation du monde par le hasard. Pourtant, le « premier chaînon », pris littéralement, est à nouveau un mythe. C'est le mérite de Hartmann d'avoir même contesté, pour l'espace ainsi que pour le temps, la validité de l'infini. Comment, dans une telle réalité, peut donc survenir en général un « premier chaînon » au sens propre ? S'il s'agit simplement du premier chaînon d'un enchaînement défini de déterminations, il lui est alors impossible, dans un tel sens, d'être indéterminé, purement fortuit. Il peut être fortuit par suite de la conjonction de séries hétérogènes. Il faudrait constamment engager là une dialectique concrète qui, dans des cas déterminés, dans des types de cas déterminés, déduise concrètement le hasard en question, son degré, son type, de l'hétérogénéité des facteurs génétiques et des déterminants qui influent ultérieurement. Que l'on pense, par exemple, au jeu conjugué de facteurs hétérogènes lors de l'apparition d'une planète. Son être tel qu'il est peut – nécessairement – être le fruit du hasard.

Cela revêt alors, pour le hasard justement, la plus haute importance. Et il est frappant que Hartmann n'ait jamais pris ce problème comme objet de ses recherches, bien que le problème lui-même soit depuis déjà très longtemps à l'ordre du jour en science (beaucoup moins en philosophie). Nous pensons à l'ensemble problématique de la prétendue nécessité seulement compréhensible par les statistiques, aux débuts d'une approche d'une nécessité tendancielle qui serait basée sur l'impossibilité d'éliminer le hasard. (Que quelques *enragés* \* du néopositivisme assimilent les lois statistiques avec la négation de la causalité ne doit pas nous préoccuper).

---

<sup>264</sup> N. Hartmann : *Möglichkeit und Wirklichkeit* op, cit., p. 219.

Sans avoir ici la possibilité d'aborder ce problème comme son importance le mériterait, remarquons brièvement, pour résumer, que les lois statistiques ont pour présupposé ontologique une certaine impossibilité de déduire les cas individuels, en tant que cas individuels, de la nécessité de la totalité considérée, et de l'autre côté l'impossibilité de synthétiser un quelconque ensemble à partir des simples dynamiques singulières. Cela concerne de la même manière la nature et la société, et de ce point de vue, la théorie cinétique des gaz a le même fondement ontologique que la théorie de la baisse tendancielle du taux de profit. Dans tous les cas de ce genre, il s'agit de ce que la dynamique des phénomènes définis comme singuliers dans un certain contexte possède, dans le même contexte, certaines caractéristiques générales, typiques, qui peuvent être exprimées par des lois, mais aussi, en même temps, de ce que les phénomènes singuliers, en tant que singuliers, ne s'accomplissent pas parfaitement dans cette généralité, conservent par rapport à elle une hétérogénéité insurmontable, ou éventuellement non déductible d'elle, qui s'exprime activement ou passivement dans leur déroulement. Les lois statistiques ne sont que le reflet conceptuel de ce qui est général, typique, et qui se manifeste dans le mode de fonctionnement de la grande majorité.

Les écarts par rapport à cette ligne générale, on a coutume de les désigner par le terme de *distribution*, et ce qui s'exprime tout de suite là, c'est que les unités ne peuvent pas être comprises directement en tant qu'unités au moyen de telles lois. Elles ne sont naturellement définies par là comme inconnaissables, ou même comme irrationnelles. Il est au contraire tout à fait possible d'analyser aussi les distributions, et de découvrir en elles des traits organisés autrement, mais cependant typiques : pour cela, il est cependant nécessaire de recourir à d'autres composantes de la réalité que celles prises

comme variables dans les lois statistiques considérées. (Qu'un tel intérêt existe avant tout en économie et que la physique se contente le plus souvent des constatations mathématiques des distributions a peu de choses à voir avec la question ontologique. Car bien que la singularité soit dans la vie comme dans la société un phénomène beaucoup plus concret et complexe que dans la nature inorganique, la singularité est tout autant, en ontologie générale, une catégorie réelle pour la particule de l'atome que pour l'homme). Il est pourtant caractéristique de Hartmann qu'il accorde si peu d'attention concrète à la catégorie de la singularité, que naturellement il connaît, et qu'il ne s'occupe absolument pas de la particularité qui est très importante, en tant que médiation, dans le comportement typique du singulier dans un contexte général. Nous ne savons assurément pas si cela est la raison du manque d'analyse des lois statistiques dans l'ontologie de Hartmann. Son analyse ontologique des catégories modales, et en particulier du hasard, souffre pourtant beaucoup de ce que le problème de la modification de la loi en tendance, qui surgit ici, demeure totalement en dehors de son étude. (Nous devons à nouveau nous préoccuper de cette question dans l'ontologie propre de l'être social.)

La déficience de l'analyse des catégories modales par Hartmann est d'autant plus regrettable que cela émousse une des orientations les plus importantes de son ontologie, et justement sa nouveauté. Nous pensons naturellement à la priorité des caractéristiques de la réalité sur d'autres catégories modales. Car tant que l'ontologie a été dominée par des points de vue téléologiques théologiques, même lorsque ceux-ci ont pris une forme sécularisée, tant que la logique a exercé une influence méthodologique sur l'ontologie, elle devait naturellement trouver son point culminant dans la nécessité. Qu'il s'agisse là de prédestination, ou d'une

causalité selon Laplace, mécaniste, ne souffrant aucune exception, n'est ici qu'une question secondaire. Un trait important de l'originalité de l'ontologie de Hartmann est justement l'orientation qui consiste à assigner la supériorité ontologique à la réalité, telle qu'elle est, dans l'inflexible rigueur de son être tel qu'il est précisément. Notre critique, sévère par endroits, a découlé de la considération pour un essai aussi important, et de la déception que cet essai soit resté par endroits extrêmement problématique.

Dans notre critique, nous nous sommes efforcés d'analyser concrètement le concret, et si nécessaire, de réfuter concrètement. En conclusion de ces remarques, il faut cependant dire : les limites de Hartmann sont essentiellement liées au fait qu'il évite, avec une certaine anxiété, les problèmes expressément dialectiques. Comme observateur clairvoyant et impartial de la réalité, il se heurte toujours et encore à des configurations dialectiques. Mais il s'écarte de leur essence dialectique lorsqu'il se réfère à la dialectique d'Aristote, et parle partout simplement d'apories, là où des problèmes dialectiques exigeraient une solution dialectique. Hartmann connaît naturellement Hegel, il a même écrit tout un livre sur lui. Mais la manière dont il s'y exprime sur la méthode dialectique est tout à fait caractéristique de Hartmann : « Il existe clairement un don pour la dialectique, qu'on peut bien exercer, mais qu'on ne peut apprendre. C'est une manière particulière, originale, qui ne peut se comparer à rien autre, de voir intérieurement les choses, une manière de voir qui est pourtant, d'un bout à l'autre, une vue d'ensemble, qui progresse sur les corrélations des choses, les regarde toujours sous différents aspects à la fois, et de ce fait chatoyantes dans leurs contradictions, et néanmoins voit aussi ce qui est contradictoire dans sa liaison à l'unité, caractéristique pour la chose. Il est remarquable que même les

têtes dialectiques ne découvrent pas le secret de la dialectique. Elles ont bien la méthode et la manient, mais ils ne peuvent pas révéler comment ils font. Ils ne le savent visiblement pas eux-mêmes. C'est comme pour la création chez l'artiste. »<sup>265</sup> Si l'on veut donc en dépit de toutes ses limites rendre véritablement fécondes pour l'ontologie réelle d'aujourd'hui les acquis importants de Hartmann, il faut se tourner vers l'avant, et continuer en se tournant vers les grands dialecticiens, vers Hegel, et avant tout vers Marx.



---

<sup>265</sup> N. Hartmann : *Die Philosophie des deutschen Idealismus 2: Hegel*. [La philosophie de l'idéalisme allemand, t. 2 : Hegel], Berlin, de Gruyter. 1929, p.159.



## Table des matières complète de l'ontologie de l'être social

L'Introduction et les chapitres I et II publiés dans le présent volume sont signalés dans cette table des matières par des *caractères italiques*.

Première partie : la situation actuelle du problème

### *Introduction*

#### *I. Néopositivisme et existentialisme*

*1. Le néopositivisme*

*2. Digression sur Wittgenstein*

*3. l'existentialisme*

*4. La philosophie du présent et le besoin religieux*

#### *II. L'avancée de Nicolas Hartmann vers une véritable ontologie*

*1. Principes structurels de l'ontologie de Hartmann*

*2. En critique de l'ontologie de Hartmann*

#### *III. Fausse et véritable ontologie de Hegel*

*1. La dialectique de Hegel « au milieu du "terreau" des contradictions. »*

*2. L'ontologie dialectique de Hegel et les déterminations réflexives.*

#### *IV. Les principes ontologiques fondamentaux de Marx*

*1. Questions méthodologiques préalables*

*2. Critique de l'économie politique*

*3. Historicité et généralité théorique*

## Deuxième partie : Les problématiques les plus importantes

### I. Le travail

1. Le travail comme projet téléologique.
2. Le travail comme modèle de la pratique sociale.
3. La relation sujet - objet dans le travail et ses conséquences.

### II. La reproduction

1. Problèmes généraux de la reproduction
2. Complexe de complexes.
3. Problème de la priorité ontologique.
4. La reproduction de l'être humain dans la société.
5. La reproduction de la société dans sa totalité.

### III. L'idéal et l'idéologie

1. L'idéal dans l'économie
2. Sur l'ontologie du moment idéal
3. le problème de l'idéologie

### IV. L'aliénation.

1. Les traits ontologiques généraux de l'aliénation
2. Les aspects idéologiques de l'aliénation
3. La religion comme aliénation
4. Les fondements objectifs de l'aliénation et de son abolition.
5. La forme contemporaine de l'aliénation.

## *Table des matières*

Première partie : La situation actuelle du problème .....	5
Introduction .....	5
I. Néopositivisme et existentialisme .....	35
1 Le néopositivisme .....	35
2 Digression sur Wittgenstein .....	78
3 L'existentialisme.....	86
4 La philosophie du présent et le besoin religieux .....	120
II. L'avancée de Nicolas Hartmann vers une véritable ontologie .....	157
1 Principes structurels de l'ontologie de Hartmann....	161
2 En critique de l'ontologie de Hartmann .....	186
Table des matières complète de l'ontologie de l'être social .....	231